

**DIE MENSCHLICHE FREIHEIT  
UND  
DIE THEODIZEEFRAGE**

**EIN VERGLEICH  
LEIBNIZ UND DIE STOA**

**Joachim Schneider**

**2017**

Für meinen Vater †

## **Inhaltsangabe**

### **Einleitung**

1. Voraussetzungen und Implikationen des Terminus der Leibnizschen Theodizee 1
2. Das negative Beweisziel der Theodizee bei Leibniz 9
3. Der Textaufbau und Schreibstil der Theodizee 11
4. Das Problem der stoischen Textquellen 12
5. Die Anfänge der Stoa in der nacharistotelischen Zeit und das Primat der praktischen Philosophie 14
6. Die Oikeiosislehre der Stoiker .23

### **Aufgabenstellung der Arbeit 32**

### **Hauptteil**

#### A: Der Gottesbegriff bei Leibniz und der Stoa

1. Der erste Grund der Dinge 33
2. Der Leibnizsche Theismus 38
  - 2.1. Das System der präetablierten Harmonie 41
  - 2.2. Das Eine 43
3. Die Theologie der Stoa 47
  - 3.1. Der Gottesbegriff bei Zenon 49
  - 3.2. Der Gottesbegriff bei Chrysipp 53
  - 3.3. Das stoische System der Pronoia und die Determination bei Leibniz 60
4. Die Washeit Gottes bei Leibniz und die Attribute Gottes der Stoa 63
  - 4.1. Das Laktanz'sche Trilemma 65

#### B: Der Weltbegriff der Stoa und bei Leibniz

1. Der Stufenaufbau der Welt aus stoischer Sicht 67
2. Die Wahl der besten aller möglichen Welten bei Leibniz 71

#### C: Das Übel als Bedingung und Zweck des Besten

1. Die Notwendigkeit des Übels und ihre Funktionalität bei Leibniz 74
  - 1.1. Die Ursprung des Übels 74
  - 1.2. Die Arten des Übels 76
  - 1.3. Der Wille Gottes und die Übel 78
    - 1.3.1. Die Funktion und das Worumwillen des Übels bei Leibniz 80
2. Notwendigkeit des Übels als Zweck in der besten Welt bei der Stoa 82
  - 2.1. Die Erziehung des Menschengeschlechts als Zweck des Übels bei Seneca 83

#### D: Determinismus und Freiheit der stoischen und Leibnizschen Theodizee

1. Determinismus und Freiheit der Stoa 86
  - 1.1. Die Oikeiosis und der freie Wille 88

2. Freiheit und Determinismus bei Leibniz	90
<b>Schlussbetrachtung</b>	93
<b>Appendix</b>	97
<b>Literaturverzeichnis</b>	99
<b>Danksagung</b>	108

## Einleitung

### 1. Voraussetzungen und Implikationen des Terminus der Leibnizschen Theodizee

Warum so viel „großes“, übergroßes, syntheseseloses Übel, wenn doch „diese Welt“ - nach Leibniz- „*harmonisch präetabliert*“,<sup>1,2</sup> „*die beste aller möglichen Welten*“ ist,<sup>3</sup> in der bei „*größtmöglicher Mannigfaltigkeit*“,<sup>4</sup> „*alles mit allem*“ „*in größtmöglicher Einfachheit*“<sup>5</sup> und Ordnung<sup>6</sup> zusammenhängt, „*συμπονια παντα?*“<sup>7,8</sup> Die Frage nach dem Warum, *το δια τι*, des Übels<sup>9</sup>, das den Gerechten wie die 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 ausgezeichneten Personen geschuldet, sondern scheint fachübergreifend, sowohl in verschiedenen philosophischen Schulen, den diversen Weltreligionen,<sup>10,11,12</sup> wie in den positiven Wissenschaften<sup>13,14</sup> 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*“,<sup>15</sup> auf seine Weise mit dem Begriff der „Theodizee“

---

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

Alle folgenden Zitate der Leibnizschen Theodizee werden der 4-bändigen Leibniz Surkamp Ausgabe in 6 Teilbänden 1996 Band 2.1 und 2.2., (den Bänden I und II der Theodizee) entnommen.

<sup>2</sup> Ebd. S. 44: d'une harmonie préétablie, S. 56: mon systeme de l'harmonie préétablie.

<sup>3</sup> Ebd.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.

<sup>4</sup> Ebd. S. 110

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

<sup>6</sup> G.W. Leibniz. Monadologie § 58. Felix Meiner Verlag Hamburg 1960 S. 53

<sup>7</sup> 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 ocean. Und

<sup>8</sup> G.W. Leibniz. Monadologie § 61, Felix Meiner Verlag 1960

<sup>9</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 238: d'ou vient le mal?

<sup>10</sup> Robert McAfee Brown. Elie Wiesel Zeuge für die Menschheit. Herder Verlag, Freiburg, 1990.

<sup>11</sup> Andreas Renz, H. Schmid, J. Sperber, A. Takim, Hg: Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam. Friedrich Pustet Verlag Regensburg 2007

<sup>12</sup> Kenneth W. Morgan. Buddhist and Hindu Approaches to Suffering, Oxford 1998

<sup>13</sup> Konrad Lorenz. Das sogenannte Böse. Borotha-Schoeler, Wien 1974

<sup>14</sup> Wolfgang Winkler, Uta Seibt. Das Prinzip Eigennutz. Hoffmann und Campe, Hamburg 1977

<sup>15</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 132

belegt, einer Wortschöpfung, die sich aus dem griechischen Wort θεος, 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 u.a. bei Whitehead,<sup>16</sup> Griffin<sup>17</sup>, Swinburne<sup>18</sup> und Johann-Baptist Metz<sup>19</sup>. Darüber hinaus hat das Theodizeeproblem nach Auschwitz neue Dimensionen erfahren, die vornehmlich in der angelsächsischen Literatur u.a. bei R. Rubinstein<sup>20</sup>, E. Berkovits<sup>21</sup>, H. Tsimmerman<sup>22</sup>, E. Fackenheim<sup>23</sup>, H. Jonas<sup>24</sup>, E. Levinas<sup>25</sup> und J. Roth<sup>26</sup> seinen Niederschlag gefunden hat. 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 Leibnizschen Terminus Theodizee wird „die Rechtfertigung Gottes gegen die Anklage, die Übel in der Welt und die ungleiche Austeilung der Güter und Übel unter den Menschen [und ihre] Unvereinbarkeit mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes,“<sup>27</sup> verstanden, dem Ursprung eines Übel, das Leibniz unter dem Blickwinkel der menschlichen Freiheit zu erklären versucht<sup>28</sup>. Dass sich die Theodizee nach Leibniz Verständnis als ein Gerichtsprozess vor dem Richterstuhl der Vernunft (tribunal de la raison)<sup>29</sup> abspielt, ist für seine Philosophie kennzeichnend, denn nicht nur die Anklage gegen Gott, nicht nur die Verteidigung seiner Vollkommenheit, (Apologie de ses perfections)<sup>30</sup>, die Leibniz mit der Prinzessin und späteren Königin von Preußen Sophie-Charlotte erörtert,<sup>31</sup> die ihn zur schriftlichen Ausarbeitung seiner Vorstellungen der Theodizee ermutigte,<sup>32</sup> sondern die letztinstanzliche Entscheidung in dieser diskursiven Ausei-

---

<sup>16</sup> Alfred North Whitehead. Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1995, 611-619

<sup>17</sup> David Ray Griffin. God, Power and Evil. A Process Theodicy, Philadelphia 1976

<sup>18</sup> Richard Swinburne. Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998, 125-159

<sup>19</sup> Johann-Baptist Metz. Theodizee-empfindliche Gottesrede. Hrsg. Landschaft aus Schreien- Zur Dramatik der Theodizeefrage Mainz 1995, 81-102.

<sup>20</sup> Richard Lowell Rubinstein. After Auschwitz: Radical theology and contemporary Judaism, 1966

<sup>21</sup> Eliezer Berkovits. Das Verbergen Gottes, in Broke/ Jochum 1982

<sup>22</sup> Hayim Yisrael Tsimmerman. His work is perfect, In Katz 2007

<sup>23</sup> Emil Fackenheim Die gebietende Stimme von Auschwitz, in Broke 1982

<sup>24</sup> Hans Jonas. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Surkamp Verlag 14. Auflage 2013

<sup>25</sup> Emanuel Levinas. Useless Suffering, in Katz 2007

<sup>26</sup> John K. Roth. A theory of Protest In Davis 1981

<sup>27</sup> Hubertus Busche Enzyklopädie Philosophie, Hg: H.J. Sandkühler, Hamburg 2010, Bd 3, 2729-2735

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 118

<sup>30</sup> Ebd. S. 34

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

<sup>32</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 41

nersetzung, 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. 1. Die Rechtfertigung (*ici porte que l'assistance de Dieu*)<sup>33</sup> 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 diese Voraussetzung nicht teilen,<sup>34</sup> lassen der Frage der Theodizee deshalb auch nur eine untergeordnete Rolle zukommen.<sup>35</sup> 2. Sofern die Rechtfertigung eines solchermaßen bedingten, existenten Gottes, vorgenommen werden soll, wird eine *wechselseitige Bezo-genheit* von Gott und Welt vorausgesetzt. Der devine Bezug 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 anderenfalls 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 Leibnizsche *theistische Position* ist mit weiteren Implikationen von einer *deistischen* Argumentation, wie sie mit dem Weltenbaumeister bei Platon im Timaios<sup>36</sup> oder bei Aristoteles mit der ersten Ursache, wie sie als erstem, unbewegten Beweger in seiner Metaphysik<sup>37</sup> zur Darstellung kommen, zu unterscheiden. Die jüdisch-christliche Vorstellung, in der monotheistisch 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 A1 näher einzugehen sein wird. 3. Wird die theistische Bezo-genheit 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

---

<sup>33</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 38

<sup>34</sup> Willi Oelmüller. Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens. In Hrg. Willi Oelmüller Theodizee –Gott vor Gericht Wilhelm Fink Verlag München1990 S. 67ff

<sup>35</sup> 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. 36ff

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

<sup>37</sup> Aristoteles. Metaphysik XII, 8ff

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, gegenüber stehen. Eine Entlastung setzt ihr Gegenteil voraus, die im Falle der Theodizee durch die „Anklage“ vertreten ist. 4. Es gibt so etwas, das wir als Übel von Gutem evident 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 5. Prämisse betrifft die Leibnizsche Denkmethode, sie adressiert das Denken des Philosophen selber. Die vorausgesetzte Grundstellung der Theodizee ist, „Glauben und Vernunft in Übereinstimmung [zu] bringen.“<sup>38</sup> 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 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 wird von Leibniz auf „Glaubenssätze“ hingewiesen, die als „passabel“ bezeichnet werden könnten, „wenn sie nicht enthielten, was nicht mit der Heilswahrheit übereinstimmte“<sup>39</sup>, konkret bezieht er sich im Text u.a. auf die Prädestinationslehre,<sup>40</sup> sondern auch von der Vernunftseite her, neue Denkwege zu beschreiten. 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, entfaltet Leibniz 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 Proslegomenon seiner Theodizee „La question de la conformité de la foi avec la raison a toujours été un grand probleme“,<sup>41</sup> zum Ausdruck kommt, aber sein gesamtes philosophisches Werk

---

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

<sup>39</sup>Ebd. S. 3

<sup>40</sup>Ebd. S. 37

<sup>41</sup>Ebd. S. 78 § 6.



durchzieht.<sup>42</sup> 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<sup>43</sup>. Dazu schreibt er an Herzogin Sophie 1678: „Ich habe erkannt, dass die wahre Metaphysik sich kaum von der wahren Logik unterscheidet.“<sup>44</sup> Gibt es Belegstellen, speziell in der Theodizee, die Logik und Metaphysik als „kaum unterschieden“ aufzeigen?<sup>45</sup> 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.“<sup>46</sup> Zu den „ursprünglichen Wahrheiten“ zählt Leibniz *Vernunftwahrheiten* (*Vérités de raison*),<sup>47</sup> im Gegensatz zu den *Tatsachenwahrheiten* (*Vérités de fait*),<sup>48</sup> 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 Beweiskraft zu geben.<sup>49</sup> Mit diesem 'Programm' 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),<sup>50</sup> die ihre spinozistische und cartesische Fortsetzung mit dem Bemühen findet, eine *rationale Metaphysik* zu etablieren, und die eine beschleunigende Voraussetzung der Emanzipation der Naturwis-

---

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> 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 weitgehende Übereinstimmung von Logik und Mathematik, in der B. Russel Leibniz folgt. Bertrand Russe. A critical exposition of the Philosophy of Leibniz

<sup>44</sup> Zitiert nach G.W. Leibniz Schriften zur Logik und philosophischen Grundlegung und Naturwissenschaften, Band 4 der vierbändigen Leibniz Ausgabe in 6 Teilbänden, Surkamp Verlag 1996, S. IX

<sup>45</sup> H. Scholz. Leibniz und die mathematische Grundlagenforschung. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung 1942 S. 217 ff

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

<sup>47</sup> Monadologie §

<sup>48</sup> Ebd. § 61

<sup>49</sup> Ebd. § 31 S. 121

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

<sup>50</sup> Anselm v. Canterbury. Proslogin. Reclam Verlag, Stuttgart 2005, S. 20: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.

senschaften 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 seine 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 Leibnizschen Rechtfertigung auch erkenntnistheoretisch brisant stellt<sup>51</sup>.

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“ existent im Sinne einer „natürlichen Theologie“ glaubt, aber eben in einem Reflexionsvorgang auch „setzt,“ sondern er will den Glauben<sup>52</sup> an die Vereinbarkeit des Übels mit der besten aller Welten mit dem Mittel eines Beweises rechtfertigen. Dass diese Rechtfertigung den Charakter eines Gottesbeweises annimmt, kommentiert Leibniz selber, indem er sagt: „Das ist in wenigen Worten *der Beweis* für einen einzigen Gott mit seinen Vollkommenheiten und des Ursprungs der Dinge durch ihn.“<sup>53</sup> Ist also Leibniz Rechtfertigung *ein Beweis*, der keine andere Zugangsbedingung außer einem logischen und 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.<sup>54</sup> Allerdings unterliegt auch der fiktiv-juristisch geführte Beweis im Sinne des aristotelischen *λογος αποφαντικός* trotz vieler philosophischer Metamorphosen seit alters her strengen Regeln und Gesetzmäßigkeiten<sup>55</sup>, auf die Leibniz in der Theodizee mehrfach hinweist<sup>56</sup>. Unter der Bedingung, dass der Vorsatz  $P_1$  in sich und in seinem Bezug auf die Nachsätze  $P_2$

---

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> Hubertus Busche. Leibniz Theodizee- Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12 S. 9

<sup>53</sup> G. W. Leibniz. Theodizee Band I S. 219

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

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 171

widerspruchsfreie Prämissen sind, weist die Form des Beweises *die Konklusion* dann als eine logische aus<sup>57</sup>, die Wahrheitsanspruch einfordert.

Den Anfang alles schlussfähigen Beweisens bilden für Leibniz zwei logische Prinzipien: 1. Der Satz vom Widerspruch und 2. der Satz vom zureichenden Grund.<sup>58</sup> Um die Leibnizschen 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 Leibnizschen 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...“<sup>59</sup> 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= $\text{non } A$  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.“<sup>60</sup> 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* (Ununterscheidbarkeitssatz),<sup>61</sup> dann gelten diese Sätze auch für empirische Entitäten.<sup>62</sup> Damit stützt sich Leibniz durchaus klassisch auf Aristoteles, der den Satz des Widerspruchs ebenfalls nicht nur logisch, sondern ontologisch auffasste.<sup>63</sup> Ein Reales kann nicht zur gleichen Zeit, unter denselben Bedingungen zugleich es selbst sein und dasselbe nicht sein, oder wenn Dinge

---

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

<sup>58</sup> G.W. Leibniz Monadologie Verlag Felix Meiner Hamburg 1956 § 3, S. 41

<sup>59</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 273

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

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

<sup>62</sup> Wobei der Satz vom Widerspruch eher auf die logisch-semantische Seite und der Satz Widerspruch eher auf die ontologische Seite zu beziehen ist.

<sup>63</sup> Aristoteles. Metaphysik 1005 b

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  $180^\circ$  hat, 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, aber wird 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 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 vom Widerspruch 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 Leibnizschen Monadologie hin,<sup>64</sup> 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.

---

<sup>64</sup> Hubertus Busche. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Akademie Verlag 2009, S. 20

## 2. 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.<sup>65</sup> 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 „bescheidene 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*“<sup>66</sup> zwischen Anklage und Verteidigung. Gemäß dem Römischen Recht, in dem sich Leibniz als promovierter und rechtslogisch höchst versierter Jurist gut auskennt, 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 demgemäß die Notwendigkeit der bloßen Möglichkeit der „*Kompossibilität*“ (Vereinbarkeit) des Übels mit der besten aller möglichen Welten darstellt, aber die hinreichenden Gründe, die mit der „Konfaktizität“<sup>67</sup> 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 unternehmen 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

---

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

<sup>66</sup> Ebd. S. 15

<sup>67</sup> Ebd. S. 11

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 übrig lässt, reicht zur Widerlegung der Einwände, aber nicht zum Erfassen der Sache aus“.<sup>68,69</sup> Der Unterschied, den Leibniz hier macht, besteht in der, wie oben erwähnt, Endlichkeit der menschlichen Vernunft, die nach Leibniz eine „schwache Vernunft“ ist, und der im Gegensatz dazu „allumfassenden Vernunft, die in Gott ist“. 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“<sup>70</sup> 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: 1. an der „Unvollständigkeit der Erklärung“ der gegebenen Übel, 2. bleibt dem endlichen Verstand das „allgemein Beste“, weitestgehendst verborgen. 3. 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“,<sup>71</sup> was Leibniz für die Mysterien analog geltend macht.<sup>72</sup> Formal syllogistisch ergibt sich damit folgende Situation für Leibniz Argumentationsbeweis seiner Rechtfertigung: die erste Prämisse seiner „skeptischen Ankläger“ ist nicht beweisfähig, die zweite Prämisse entzieht sich der Beweisbarkeit, und damit kann nur ein Fehlschluss folgen, weil ihm jegliche logische Konsistenz fehlt.<sup>73</sup> Der Nachweis der Inkommensurabilität der Prämissen und dem daraus resultierenden Schluss stellt die Abweisung

---

<sup>68</sup> Hubertus Busche. Leibniz Theodizee- Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12 S. 12

<sup>69</sup>G.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 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.

<sup>70</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I S. 87

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

<sup>72</sup> G.W. Leibniz. Theodizee Band I S. 192

<sup>73</sup> Die Kompossibilität von Logik und Metaphysik ist aufgehoben

der Anklage dar, positiv formuliert heißt das: die Vereinbarkeit des Übels mit der besten aller Welten ist nach Leibniz logisch möglich.

### 3. Der Textaufbau und Schreibstil der Theodizee

Der eigentlichen Einleitung der Theodizee geht ein Vorwort voraus, aus der die Leibnizsche Motivation geschlossen werden kann, warum er „...erwogen habe, seine Gedanken über diesen Gegenstand, deren Hauptziel die Erkenntnis Gottes war, ...zu veröffentlichen.“<sup>74</sup> 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: 1. die Veröffentlichung der eigenen Philosophie; 2. die Auseinandersetzung mit philosophischen Zeitgenossen; (Arnauld, Abbé Foucher, Nicolaus Malebranche, Hobbes, Locke u.a.m.) und der Vielzahl seiner klassischen, philosophischen Vorläufern; 3. Kritik der dogmatischen Theologie seiner Zeit, sowohl kirchenpolitisch (seine Reunionsversuche), wie auch theologisch inhaltlich (z.B. in § 4 und § 283 die Einlassungen über die Erbsünde, oder die mathematische Erklärung der Trinitätslehre § 22); 4. Darstellung der eigenen naturwissenschaftlichen und mathematischen Arbeiten; (z.B. die Auseinandersetzung mit Newton, bei der Erklärung der Gravitationskräfte, § 19, Hinweis auf die Differentialrechnung, beim Beweis, dass eine endliche Gerade unendlich teilbar ist, § 70), 5. Institutionalisierung des Wissenschaftsmanagement (z.B. im Bibliothekarswesen und der Bildung der kaiserlichen Sozietät der Wissenschaften); 6. Bekundet Leibniz einen diplomatisch-politischen Anspruch, dem die Theodizee, wie dargestellt, im Dialog mit Sophie-Charlotte vielleicht seine Initiation verdankt,<sup>75</sup> um nur einige wichtige seiner Felder zu benennen. Es nimmt daher nicht Wunder, dass 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 bestmögliche aller Welten (bis §106); der zweite Abschnitt befasst sich mit dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und ihrer Grenze durch die *Deter-*

---

<sup>74</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I S. 41

<sup>75</sup> Siehe auch Fußnote 31

*mination 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 Mittelalter verhaftetes, ungeschultes Publikum im Zeitalter der beginnenden Aufklärung, schwierige Gedanken verständlich zu vermitteln. Auf den Philosophen Leibniz selber bezogen, zeigt diese Haltung den Unterschied zwischen einem φιλολογοσ und φιλοσοφοσ, 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 Didaktik des Philosophen zu tun, sondern in ihr kommt der Kern der Leibnizschen Philosophie selber zur Sprache.

#### 4. 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 auseinandersetzten, 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 Leibnizschen nur als eine Art „Theodizeeanalogie“ betrachtet<sup>76</sup>.

Es ist Aufgabe dieser Arbeit, in kritischer Distanz zu beiden Philosophien, der Leibnizschen wie der Stoischen, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei-

---

<sup>76</sup> Carl-Friedrich Geyer Das Theodizeeproblem- ein historischer und systematischer Überblick. In Hrg. Willi Oelmüller Theodizee –Gott vor Gericht Wilhelm Fink Verlag München1990 S. 9ff



der Theodizeen zur Darstellung zu bringen, indem hermeneutisch von der Leibnizschen Philosophie ausgegangen wird, um dann im vorlaufenden Rücklauf vergleichend die stoische dagegen zu stellen. 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<sup>77</sup>. Die Philosophiegeschichte des Diogenes Laertius ist zwar die einzig vollständige des griechisch-römischen Altertums, aber sie entstand etwa im 3. 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 zum Teil eindimensionale Poetik erklären mag. Sein Werk: „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> Seine beiden Werke über die Stoa sind 1604 in Antwerpen erschienen: „Manuductio ad Stoicam

---

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

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

<sup>79</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band II S. 213

philosophiam und Physiologiae Stoicorum libri tres<sup>80</sup>. 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<sup>81</sup>. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Leibniz auch einige Schriften von Lactanz kannte, auch wenn der das *Laktanz'sche Trilemma* wohl erwähnt hätte, wenn er darauf gestoßen wäre<sup>82</sup>. Es wäre allerdings ein Irrtum zu glauben, dass 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 in nachschlostischer Zeit 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<sup>83</sup> als wesentliche Quellschriften. Weitere Quellschriften und entsprechende Sekundärliteratur werden in den Fußnoten jeweils kenntlich gemacht.

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

„Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen“.<sup>84</sup> Diese zwei kurzen Eingangssätze aus der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles, gepaart mit einem Begriff wie *φιλοσοφία*, der von dem Vorsokratiker Pythagoras geprägt sein soll<sup>85</sup>, 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 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

---

<sup>80</sup> Ebd. Siehe Anmerkung 444

<sup>81</sup> Siehe Anmerkung 332 G.W. Leibniz Band II S. 27 bzw. S. 271

<sup>82</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band II S. 29

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> Aristoteles Metaphysik. Bücher 1 (A)-VI (E). Felix Meiner Verlag Hamburg 3. Verb. Aufl. 1989: 980 a 21: *Παντες αντηροποι του ειδεναι ορεγονται φυσει. σημειον δ η των αιστεδησεων αγαπηδις.*

<sup>85</sup> Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen Buch I, S. 12 Felix Meiner Verlag Hamburg 2008

(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 generierte, deren Erwerb lustvoll erlebt wurde, 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 waren die Philosophen geachtet, wurden gleichfalls im Wissen um ihre Bedeutung im Staat als gefährlich verfolgt, des Landes verwiesen, ins Gefängnis geworfen, wenn nicht gar zum Tode verurteilt. Sie gründeten Schulen wie die Akademie, *Ακαδημία*, das Peripathos, *Περιπατος*, oder sie unterhielten Schulen der Handwerkskunst und Bildhauerei. Als unbestrittene Zeichen ihrer Standeswürde trugen die Philosophen bestimmte Trachten<sup>86</sup>. Die Kommune zahlte in dieser Zeit ihren Bürgern Geld, damit sie ins Theater gingen. Das allgemeine Streben ging dahin, wie die großen Dichter es formulierten, der Natur Erkenntnisse abzutrotzen, sei es in der Himmelskunde, der Nautik, der Kriegs- und Staatskunst, oder in den Lebens- und Geisteswissenschaften<sup>87</sup>. Die Historiker, vermitteln den Eindruck, alles Wirken wird Wissenschaft in dieser Phase. 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 keinem 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.

---

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

<sup>87</sup> Euripides, zitiert bei Paul Barth - Albrecht Goedeckmeyer. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, sechste Auflage 1946, siehe Anmerkung 2: S. Mekler, Hellenen, Dichterbuch 1912 S.91: Glückseelig der Mann, der der im forschenden Drang , nach Erkenntnis ringt, der, ferne dem Markt, nicht Bürgerswist, 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.

Seit Johann Gustav Droysen (1833) wird die nacharistotelische Epoche allgemein die *Hellenische Epoche* bezeichnet.<sup>88</sup> 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 *Pyrrhonische Skepsis*, wobei die späte stoische Philosophenschule ihren großen Einfluss über Marc Aurel (121-180) hinaus bis ins 3. Jahrhundert nach 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 politischen und geisteswissenschaftlichen 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<sup>89</sup>. Dass sich politische, wissenschaftliche, kulturelle, und wirtschaftliche Bedingungen zu einer Einheit eines Problembewusstseins gerade in philosophischen Schulen amalgamieren, macht dieses etwas weitgefaste „Abgrenzungskriterium“ (κριτερον) 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 auf guter Fahrt“<sup>90</sup>. 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<sup>91</sup>, kein einheimischer Bürger der Stadt Athen. Darüber hinaus war seine jüdische Familie auf Zypern ansässig, es soll um die

---

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

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

<sup>90</sup> Evangelos Sdrakas. *Die stoische Philosophie*. Schnell und Steiner Verlag München 1. Auflage 1948 S. 25

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

Zeitenwende eine große Einwanderungskolonie aus Israel auf Zypern bestanden haben<sup>92</sup>, 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, um die sokratische Philosophie zu studieren, von der er von Jugend auf zu Hause, in dem griechisch gesprochen wurde, gehört hatte. Der Versammlungsort, στοὰ ποικίλη, bunte Halle, die von Polygnot ausgemalt war<sup>93</sup>, in dem er um 300 vor Chr. unter dem Archonat Klearchos begann, seine Vorträge zu halten, befand sich nahe der Agora Athens in dem vergleichsweise zur Akademie und der Wandelhalle anspruchslosen Ort der Zusammenkunft seiner Anhänger, *οι Ζηνωνειοι, οι στωικοι sc. φιλοσοφοι*. Die *στοικη ποικίλη* wurde ihm von den Behörden zur Verfügung gestellt, denn als Nichtbürger Athens durfte er keinen Grund und Boden in der Stadt selber erwerben. Die Bezeichnung des Versammlungsortes erhielt im Verlauf den Namen seiner Philosophenschule, die Stoa. 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 *ομολογουμενωσ 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, 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 *στοα ποικη* übernahm, weswegen er auch gerne der zweite Gründer der Stoa bezeichnet wird. Er soll nach Diogenes Laertius Aussage ein Vielschreiber gewesen sein, 706 Schriftrollen, die er überwiegend seinen Schülern gewidmet hat, jedenfalls keine den hellenistischen Herrschern seiner Zeit. Sei 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

---

<sup>92</sup> Verbürgt ist dies durch Kaiser Gaius \*12 n. Chr., gest. 41 n. Chr.

<sup>93</sup> Evangelos Sdrakas. Die stoische Philosophie. Schnell und Steiner Verlag München 1. Auflage 1948 S. 25

Chrysipp<sup>94</sup>. 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 nämlich 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 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<sup>95,96,97</sup>, und geht auf das Jahr 1852, auf Eduard Zeller<sup>98</sup> zurück. Allerdings soll in diesem Zusammenhang eine spekulative Frage nicht zurückgehalten werden. Die praxisorientierte Philosophie aus einer politischen „Identitätskrise“ abzuleiten, wirft die Frage auf, ob sich die größere Praxisnähe der im Hellenismus gegründeten Schulen, im Vergleich zu den vorherigen, nicht auch zwanglos philosophisch als Weiterentwicklung der klassischen Denkweise ableiten lässt, und ob nicht der Rückzug des Intellektualismus als eine aus dem Denken heraus notwendigen Folge der vorangegangenen Denkwege deduzieren lässt? Damit wären die politischen Bedingungen eher zufällig mit der Neuausrichtung der Philosophie zusammengefallen? Die Tatsache, dass sich die nacharistotelischen Denkschulen mit wechselnden historisch-politischen Epochen über einen 500 jährigen Zeitraum als bestimmend gehalten haben, stützt eine solche These.

---

<sup>94</sup> Friedrich Überweg. 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

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

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

<sup>97</sup> 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

<sup>98</sup> 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

Aber der Gedanke, eine praxisorientierte Philosophie zu betreiben, hat noch einen zweiten intrinsch-philosophischen Aspekt, der prinzipieller zu fassen ist, für den die nacharistotelische 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*),<sup>99</sup> 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“,<sup>100</sup> und verweist damit auf ein weiteres, hinsichtlich der Praxisorientierung in einem gewissen Spannungsfeld stehendes, Beurteilungskriterium dieser Denkepoche.<sup>101</sup>

Bisher wurde unter Bezugnahme philosophiegeschichtlicher Autoritäten zwar behauptet, die Stoa und die anderen nacharistotelischen Schulen, mit gewissen Einschränkungen bei der skeptischen Schule, hätten sich praxisorientierter philosophisch positioniert als die Vorläufer, indem sie sich an ältere Theorien ihrer großen Vorgänger angelehnt und sich selber mit der Zurücksetzung des theoretischen hinter das praxisorientierte Philosophieren in physischen wie den metaphysischen Fragen als „Erklärer und Nachfolger früherer Philosophen“<sup>102</sup> 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.*“<sup>103</sup> Nach Epikur ist die Philosophie: „eine Tätig-

---

<sup>99</sup> 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*).

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

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

<sup>102</sup> 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

<sup>103</sup> 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 wie 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. *Οι μὲν οὖν Στωϊκοί*

keit, 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 entgegen zu setzen, von der wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen“. (Sex.PHI8). Alle drei Lehrsätze zeigen, das Wissen wird *einem Zeck* 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 hilft, *die Eudämonie, Ευδαιμονια*, zu gewinnen,<sup>104</sup> und die Skeptiker lassen pro und contra Argumente gelten und versprechen sich dadurch Distanz und *Seelenruhe*. Dabei beließen es die stoischen Vertreter nicht nur das Streben nach Tugend zu postulieren, sondern sie entwickelten auch eine *Handlungstheorie*, durch die sie konkret zeigten, wie dieses Postulat praxistauglich umgesetzt werden könne. Das von Chrysipp angeführte Zitat fährt in der Erklärung der Grundlagen der zenonschen 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 die Sprache funktioniert, (und nach welchen Regeln argumentiert wird), was die Stoiker auch Dialektik nennen.“<sup>105</sup> Die Philosophie in die drei Kategorien Logik, Physik und Ethik einzuteilen, ist eine Übernahme, die wohl auf Xenokrates, einem Schüler Platons (396-313), zurück geht<sup>106</sup> und von den meisten Stoikern übernommen wurde. Dabei umfassen, 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<sup>107</sup> mit ein, sowie eine spezielle Erkenntnistheorie. Die Physik als philosophische Dis-

---

*εφασαν την μεν σοφίαν είναι θείων τε και ανθρώπων επιστήμην, την δε φιλοσοφίαν ασκήσιν επιτηδείου τεχνής. επιτηδείου δε είναι μιαν και ανωτατω την αρεταν.*

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

<sup>104</sup> Paul Barth. *Die Stoa*. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922, S. 27

<sup>105</sup> SVF II 35 =Aetius plac. I Prooem. 2:.. *αρετας δε τας γενικωτατας τρεις, φυσικην λογικον. Δι ην αιτιαν και τριμερης εστιν η φιλοσοφια, ης το μεν φυσικον, το δε ηθικον, το δε λογικον. και φυσικον μεν οταν περι ποσμου ζητωμενκαι τωνεν κοσμου, ηθικον δε το κατησχολημενον περι τον ανθρωπινον βιον, λογικον δε περι τον λογον, ο και διαλεκτικον καλουσιν.*

<sup>106</sup> Paul Barth. *Die Stoa*. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922, S. 27

<sup>107</sup> Vielleicht sogar unter Bezugnahme der platonischen Schrift des Sophistes.



ziplin der Stoa fußt auf dem aristotelischen Denkmodell, sie war als solche die Lehre von den Naturdingen, *τα φυσικα*. Aristoteles unterschied sie als eine der drei theoretischen Lehren, *θεωρητικαι επιστημαι*, neben der Metaphysik (Theologie) 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 epistemische 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 *φυει*, 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 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, den Stoikern bei diesem Begriff besonders nahestehenden, Aristoteles zurück, der von einer ethischen Theorie, *ηθικης θεωριας*<sup>108</sup>, ethischen Büchern, *εν τοις ηθικοις*<sup>109</sup>, und ethischer Pragmatie, *ηθικη πραγματεια*<sup>110</sup> spricht. 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<sup>111</sup>) - die Möglichkeit der Wiederherstellung legitimer Ordnung an die philosophische Vermittlung der begründeten Teilhabe an die Idee des Guten als größte Einsicht<sup>112</sup> und daran gebun-

---

<sup>108</sup> Aristoteles, *Analytika posterior* 89 b 9

<sup>109</sup> Aristoteles, *Politikon* 1261 a 31

<sup>110</sup> Aristoteles, *Magna Moral.* 1181 b 28

<sup>111</sup> Aristoteles *Metaphysik* 987 b1

<sup>112</sup> Platon *Politeia* 505 a

den ist, dass Philosophen die Herrschaft in der Polis übernehmen<sup>113</sup>, setzt Ethik die Wende voraus, in der Aristoteles die Frage nach dem Grunde des Nomos, Sitte und Gewohnheit verfassten Lebens der Polis und des Hauses<sup>114</sup> aus dem Zusammenhang der theoretischen Philosophie herauslöst und diesen Grund als das für den Menschen im Handeln und Leben (*πραξις*) tätig erreichbare und verfügbare höchste Gut, *πρακτον ...κτητον ανθρωπιον τραδρωπω*, und als den Zweck begreift, der dem Leben in der Polis, *βιος πολιτικς*, ihren Sitten und Institutionen einwohnt und so in ihnen ihr „Wahres“ ist.<sup>115,116</sup> Der Begriff des Ethischen, *ηθος*, gewohnter Ort des Wohnens, Gewohnheit, Sitte, Brauch) geht bei Aristoteles aus der Auseinandersetzung mit Platon und den Sophisten hervor, indem er einen krisenhaften Bedeutungsverlustes 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 sollen, und die Früchte die Ethik darstellen. Die Logik soll entsprechend des Bildes eines Fruchtgartens das ganze Lehrgebäude absichern<sup>117,118</sup>. 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

---

<sup>113</sup> Ebd. 484 aff und 499

<sup>114</sup> Aristoteles Nicomachische Ethik 1180 b 3

<sup>115</sup> Aristoteles Metaphysik 987 b 1;

<sup>115</sup> Ebd. 1096 b 34; 1094 b 7

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

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

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

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<sup>119</sup>. Schärfer noch formuliert Epikur die Funktion der Naturlehre, die er nämlich dann für gänzlich überflüssig hielte, wenn es nicht 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“<sup>120</sup>. Die Erforschung der „allumfassenden Natur“ dient nach stoischer Auffassung zweckgebunden demnach „dichter an die Theorie des Guten und des Schlechten oder an die Tugend und das Glück heranzukommen.“

## 6. Die Oikeiosislehre der Stoiker

Die Unterordnung des Theoretischen unter das Praktische, zeitigte in den nacharistotelischen Philosophien eine, wie oben angedeutet, 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 Subjektivität ist abstrakte, einseitig auf sich beschränkte Subjektivität; sie behauptet sich selbst im Gegensatz gegen die Natur und das menschliche Gemeinwesen als das unbedingt Höchste.“<sup>121</sup> 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 „Daimoneon“ berief<sup>122</sup>. In der stoischen Philosophie bekommt die Hinwendung zur Subjektivität eine neue Di-

<sup>119</sup> SVF III 68=Plut. De Stoic. Repugn. 9p 1035c-d=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 103: „*Πάλιν εν ταις Φυσικαις Θεσεσιν. Ου γαρ εστιν αλαλλως ουδ οικειοτερον επιν επι τον αγαδων και κακων λογον, ουδ ερι τας αρετας ουδ επιευδαιμονιαν, αλλ η απο της κοινης φυφυσεωσ και απο της του κοσμου διοικηδεωσ προπροελδων δ αυδις. Δει γαρ τουτοις συναψαι τον περι αγαδων και κακων λογον, ουκ ουσης αλλησ αρχης αυτων αμεινονος ουδ αναφορας, ουδαλλου τινουσ ενεκεν της φυσικης δεωριας παραληπτης ουσης, η προς την περι αγαδων η κακων διαστασιν*“.

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

<sup>121</sup> Ebd. S.5

<sup>122</sup> Platon Apologie des Sokrates 31 D

mension, die bei Zeller an zwei Stellen erwähnt wird<sup>123</sup>, bei Barth keine Erwähnung findet<sup>124</sup>, bei Pohlenz dagegen eine Bedeutung gewinnt<sup>125</sup>, die seither in der neueren Rezeption der Stoa als grundlegend kennzeichnet wird<sup>126,127,128</sup>, sie ist mit dem Begriff des *Selbsterhaltungstriebes*, die im Griechischen als *οικειουσης, οικειον*, Zutragliches, Zutraglichkeit 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.“<sup>129</sup>

Es lassen sich vier Denkschritte aus dieser Textpassage herauslesen, die für die systematische Grundlage der chrysippischen, auf Zenon zurückgehende, *Oikeiosislehre*, grundsätzlich kennzeichnend sind: 1. Es gibt so etwas wie einen Urtrieb, der nicht nur zur Selbsterhaltung, sondern auch zur Selbstentwicklung von Geburt an mitgegeben ist; 2. dieser Urtrieb ist keine Folge der sozialen Prägung, eher prägt er das Soziale, sondern ist ursprünglich und naturgemäß; 3. weil dieser Urtrieb ursprünglich apriori und zweckmäßig naturgemäß ist, ist er vernunftgemäß; 4. Wenn aber dieser Urtrieb vernunftgemäß

---

<sup>123</sup> 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 *οικειουσης* 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.

<sup>124</sup> Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922

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

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

<sup>127</sup> 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. 613-615

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

<sup>129</sup> SVF II 178= Dig. Laert VII 85-86, in Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 185, 85: „την δε πρωτην ορμην φασι το ζων οισχειν επι το τηρειν εαυτο, οικειουσις αυτω της φυσικης απ αρχης κατα φησιν ο Χρυσιππος εν τω πρωτω περι Τελων, πρωτον οικειον λεγων ειναι παντι ζωω την αυτου συστασιν και την ταυτης συνειδησιν. ουτε γαρ αλλοτριωσαιεικος ην αυτω το ζων, ουτε ποιησασαν αυτο μητε αλλοτριωσαι μεητε [ουκ] οικειωσαι“.

ist, dann ist er auch tugendhaft. Die Oikeiosislehre bildet nach SVF II 178 die Grundlage der stoischen Ethik. Diese wurde von den Nachfolgern der Schule<sup>130</sup> und insbesondere von den Kritikern der stoischen Schule aufgenommen, weiter 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 die 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.<sup>131</sup>

Einen anderen Aspekt hebt der berühmte Stoiker und das Schuloberhaupt mittleren der 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 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.“<sup>132</sup> 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...“<sup>133</sup> Die Erfindung des Wir für die Selbstwahrnehmung und Selbsterhaltung verankert die Oikeiosislehre als biologisch begründete Kommunikationslehre und verwahrt sich gegen den Solipsismus.

Poseidonis (135-51 v. Chr.), ein Schüler des Panaitios<sup>134</sup>, der ebenfalls zur mittleren Stoa zählt und dessen Werk gut erhalten ist, geht mit Zenon und

---

<sup>130</sup> U.a. Seneca ep. 121, 21 (P40)=Stoa und Stoiker Artemis & Winkler Verlag, 2008, Nr. 187

<sup>131</sup> Lucius Annaeus Seneca. Ad luculium Epistulae Morales 121 10-16

<sup>132</sup> Cicero de off. I 11 ff: „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“ u.s.w., übersetzt von Reiner Nickel: Stoa und Stoiker Band II Artemis & Winkler Verlag 2008 Nr. 1012 . Ebd. 12

<sup>133</sup> 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

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

Chrysipp hart ins Gericht<sup>135</sup> und beruft sich mit Weiterentwicklungen auf Platon und Aristoteles. Er ordnet dem Seelenvermögen, *δυναμις*, 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*<sup>136</sup>, 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.<sup>137</sup> 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 επιθυμητικόν*, zur Überlegenheit über das *θυμοειδές*, und zum Schönen über das *λογιστικόν*, gibt“<sup>138</sup>. Das Neue dieser Ethik ist die Abkehr von einem Urtrieb, wie ihn Zenon und Chrysipp zunächst postuliert hatten. *Arkesilaos* formte stimmigerweise aus der Oikeiosislehre der Stoa auf eine Handlungstheorie, wonach elementare Handlungen keiner Zustimmung bedürfen, da die Natur selbst den Menschen auf das ihm Zuträgliche, *οικειον*, hinlenke<sup>139</sup>. 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 von „zustimmungslosem Handeln“, der der Stoa gemäß mit dem Urtrieb der Selbsterhaltung verbunden sein soll, von einem „zustimmungspflichtigen“ besser „zustimmungsgesteuerten“ (z.B. dem sittlichem Handeln) aufzuzeigen. Die Verantwortbarkeit solcher Handlungsoptionen werden später erörtert.

*Antiochos aus Askalon*, zunächst ein Vertreter der skeptischen Schule (140-125 v. Chr.), bestätigt weitgehend die zenonische und chrysippische Auffassung der Oikeiosis, 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 Zu-

---

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

<sup>136</sup> EK 168.14

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

<sup>138</sup> De Lacy= Poseidonios F 169 E.K.

<sup>139</sup> Plut. de. Stoic. repugn. 47

trägliche zeigt<sup>140</sup>. 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 Stoa-schule) 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- 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.<sup>141</sup> Die Analogie, die Seneca unter Bezugnahme auf Poseidonios in seinem Brief 121 zieht, ist die wohl durchdachte Gegenüberstellung von Mensch und Tier, denen die „Grundtriebe“ der Selbsterhaltung gemeinsam sind, aber hinsichtlich der Vernunftausstattung verschieden. Das Tier-Mensch-Analogon verweist im Bezug auf den Erhaltungstrieb auf Gemeinsamkeiten von Tier und Mensch als Gattung Lebewesen, der 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 es, dass der Mensch auch ein Vernunftwesen ist.

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

---

<sup>140</sup> 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. 958

<sup>141</sup> 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 obteri 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” aspernationes sunt: sine ulla cogitatione quae hoc dicitet, sine consilio fit quicquid natura praecepit.

sein muss?<sup>142</sup>. 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<sup>143</sup>. 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 der Struktur des Lebewesens sein erster Trieb, und wie entwickelt sich dieser beim Menschen dank seiner Vernunftnatur?“<sup>144</sup> 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.“<sup>145</sup>

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 (οικειον) 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 (τα πρωτα κατα φφυσιν). Von diesem Trieb zur Selbsterhaltung (und Arterhaltung) werden dann die menschl-

---

<sup>142</sup> Malte Hossenfelder, *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.

<sup>143</sup> Ebd. S. 208 ff

<sup>144</sup> 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

<sup>145</sup> Ebd. Band I S. 113. ff unten



chen Verhaltensnormen bis hin zu den Tugenden und sogar das Ziel des menschlichen Lebens abgeleitet.“<sup>146</sup>

Prinzipiell ergeben sich aus diesem Kommentar zwei Problemfelder, ein erkenntnistheoretisches und ein handlungstheoretisches. Es stellt sich nämlich 1. die Frage, ob Zenon und Chrysipp den „Grundtrieb“ als einen „Erkenntnisakt“ aufgefasst wissen wollten, und 2. ob 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“<sup>147</sup> ist der Naturlogos beim Grundtrieb der wirkende, das Subjekt das leidende, wenngleich handelndes 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“<sup>148</sup>, 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, die Selbsterhaltung zu gewährleisten, er bedient sich der Triebe<sup>149</sup>. Die Griechen hatten ein sehr feines Gespür für den beschriebenen Unterschied, den Plutarch zwischen *οικειον* und *ευλογον*<sup>150</sup> 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

---

<sup>146</sup> 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.

<sup>147</sup> SVF I Nr. 241

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

<sup>149</sup> 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.

<sup>150</sup> Ebd. Zitiert bei Peter Steinmetz S. 810.

der Vernunftqualität des Handelns seine Erfüllung findet.“<sup>151</sup> Die Oikeiosistheorie auf den mehrfach erwähnten Grundtrieb zu beschränken, entspricht in der Tat nicht der stoischen Position, wenngleich die „uneingeschränkte Liebe in die natürliche Einsicht 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: 1. Die Oikeiosislehre versucht eine biologisch begründete Ethik zu entwerfen, indem sie einen naturgemäßen Grundtrieb postuliert, der das bei der Geburt Zutragliche, οἰκειοσύνη, 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, katleptais 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.“<sup>152</sup> 2. 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

---

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

<sup>152</sup> 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, καταληψεις, 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“.

Denkkategorien weiter? 3. mit der Entwicklung der Selbstempfindung und Selbstwahrnehmung, sich selbst zugehörig zu sein, und den anderen als anderen wahrzunehmen, werden „Vorbegriffe“, προληψεις, und der Allgemeinbegriffe, κοιναι εννοιαι, gebildete, die nach stoischer Auffassung die Entwicklung der Vernunft initiieren<sup>153</sup>. 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? 4. 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<sup>154</sup>. 5. 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

---

<sup>153</sup> Seneca ep. 120 3-5.

<sup>154</sup> 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 Aufgabe dieser Arbeit, in kritischer Distanz zu beiden Philosophien, der Leibnischen wie der Stoischen, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Theodizeen zur Darstellung zu bringen, indem hermeneutisch von der Leibnizschen Philosophie ausgegangen wird, um dann im vorlaufenden Rücklauf vergleichend die stoische dagegen zu stellen. 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.

Die in Frage stehende Analogie beider Philosophien könnte viel enger gefasst werden, als es die Schriften von Leibniz andeuten. Es ist das Bestreben dieser Arbeit, Leibniz An-Sichten und das der Stoa an-zu-sichten und *das Verhältnis diesen Philosophien* zueinander zu entfalten, wobei zunächst das Bemühen dahin geht, jede für sich einzeln zu verstehen.

## A: Der Gottesbegriff bei Leibniz und der Stoa

### 1. 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 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.“<sup>155</sup> 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 Unverständene, 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<sup>156</sup>, begrenzt<sup>157</sup>, nicht notwendig<sup>158</sup>, auch ganz anders<sup>159</sup>, gleichgültig<sup>160</sup>,“ unbestimmt<sup>161</sup> 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

<sup>155</sup> 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 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 ordrell faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des chose 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“..

<sup>156</sup> Ebd. § 7 S. 216

<sup>157</sup> Ebd. § 7 S. 216

<sup>158</sup> Ebd. § 7 S. 216

<sup>159</sup> Ebd. § 7 S. 216

<sup>160</sup> Ebd. § 7 S. 216

<sup>161</sup> Ebd. § 8 S. 218

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 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* Leibnizsche Gottesbeweis par excellence in die Literatur Eingang gefunden hat, sagt nicht: „die Substanz, die den Grund des Daseins in sich trägt“ ist 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,<sup>162</sup> dem 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<sup>163</sup>, letzterer bildet die 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 große Prinzip gilt für alle Begebenheiten, und man wird nie ein gegenteiliges Beispiel beibringen können“<sup>164</sup>. Der Grund der Dinge haben im Vorwissen Gottes ihren Grund und sind wegen ihrer Vorbestimmtheit daher nicht zufällig<sup>165</sup>. 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<sup>166</sup>. Leibniz lässt keinen Zweifel daran, wie weitreichend die Gültigkeit dieser Satz vom zureichenden Grund geht. Dazu exemplifiziert er drei Bereiche, die in sich eine Steigerung bis zum höchsten Bezugspunkt

---

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

<sup>163</sup> Siehe auch Anmerkung 55. Monadologie § 32

<sup>164</sup> G.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,“.

<sup>165</sup> Ebd. Band I S. 265

<sup>166</sup> G.W. Leibniz. Monadologie § 32. Felix Meiner Verlag Hamburg 1956

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 a) begründen kann, 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 1. für die Empirie, 2. die Logik und 3. die Metaphysik geltend gemacht. Ein klassisches, physikalisch-mechanisches Beispiel stellt Leibniz als Mathematiker zur Diskussion: „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.“<sup>167</sup> 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 Kausalprinzip 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<sup>168</sup>, 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 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*, von der *Kontingenz* in

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

<sup>168</sup> G.W. Leibniz Band I § 46 S. 277 oberes Drittel

die *Realität*, 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“<sup>169</sup>. Leibniz will mit seinem Beispiel nicht nur die *Kontingenz*, τὰ ἐνδεχόμενα (*endechómena*), der Sachverhalte und Dinge aufzeigen, sondern auch zeigen, ohne zureichenden Grund fehlt die *Disposition zum Handeln*.<sup>170</sup> 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 Überschreitend aus dem Zimmer vornimmt. Ähnliches zeigt Leibniz am Beispiel von Buridans Esel, der zwischen zwei Heuhaufen verhungert, weil er sich für keinen von beiden Heuhaufen zu entscheiden vermag<sup>171</sup>, sie erscheinen ihm gleich groß, gut, geschmackvoll, genüsslich ect. 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“<sup>172</sup>. Sofern wir deduktiv von Gott als Urheber her denken, 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. (Bedenken wir Frage, wie es zu einem Unfall kommt, dann ist schwer einzusehen, warum es nur

---

<sup>169</sup> 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”.

<sup>170</sup> Ebd. § 46 S. 277 unten

<sup>171</sup> Ebd. § 49 S. 279

<sup>172</sup> Thomas Leinkauf. Prästabilisierte Harmonie. In Hrsg. Hubertus Busche Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie Akademie Verlag 2009 S. S. 205



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 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 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, dass heißt, wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, so muss es darin virtuell enthalten sein, und das nennen die Philosophen in-esse (In-sein), 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 besteht, einen solchen Begriff zu haben, dass er zureichend ist, um alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten“<sup>173</sup>. Der *zureichende Grund* des ens necessarium 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 3. 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 konsis-

---

<sup>173</sup> G:W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften Band I der 4-bändigen Ausgabe in 6 Teilbänden Surkamp Verlag Frankfurt 1996 S. 75

tenten, nicht zureichenden] Grund hat, kommt man dadurch nicht weiter“<sup>174</sup>, 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“.<sup>175</sup> „So muss also der *letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen...und diese Substanz nennen wir Gott*.“<sup>176</sup> Der *zureichende Grund* der Welt ist der *notwendige Grund* der Welt, der 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“,<sup>177</sup> autonom aber in der Weise ist, dass alles Sein und Seiende von dieser Substanz abhängig sind. 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

## 2. Der Leibnizsche Theismus

Die Frage, ob Leibniz ein Theist, Deist, Pantheist oder gar Atheist war, wie ihn manche seiner Zeitgenossen gesehen haben, bedarf wegen der langen Rezeptionsgeschichte der Termini der Klarstellung, die auch Konsequenzen für die Interpretation der Theologie der Stoa hat. Eingangs wurde der Leibnizsche *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

<sup>174</sup> G.W. Leibniz *Monadologie* § 37

<sup>175</sup> Ebd. § 37

<sup>176</sup> Ebd. § 38

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

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<sup>178</sup>. 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 seine Glauben so ein, „als ob“ es einen Gott gebe<sup>179</sup>. Diderot unterscheidet den Theisten vom Deisten durch die Unabhängigkeit von einer geoffenbarten Göttlichkeit<sup>180</sup>. 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 Leibnizsche Werk, nicht nur seine metaphysischen Schriften. Die Frage, ob Leibniz eine Theist ist, ist mithin 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“<sup>181</sup>. 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 prä- und einen Vorgang, der irgendwann einmal beginnt, aber dann eine Beständigkeit im Fortgang kontinuiert, établie. Fragen wir, was

---

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

<sup>179</sup> Diderot unterscheidet den Theisten vom Deisten durch die Unabhängigkeit von einer geoffenbarten Göttlichkeit.

<sup>180</sup> Immanuel Kant. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre 1830

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

ist „vorherbestimmt“, so sagt der Brief an Clark, die präetablierte Harmonie *bestimmt alles* im Universum, in der Welt, dem Sein und den Geschöpfen vorher, sie ist auf die stetige Erschaffung und den Erhalt des Ganzen bezogen<sup>182</sup>. In welcher Weise stellt Leibniz die Einheit „der intelligiblen“ göttlichen Realität mit der phänomenalen weltlichen Wirklichkeit her<sup>183</sup>? Leibniz nennt die „Schnittstelle“<sup>184</sup>, der „incarnatione dei“<sup>185</sup> mit dem Erschaffenen, *Monade*. Dieser Begriff findet sich an nur wenigen Stellen schon bei Platon als die Termini  $\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$  und  $\epsilon\nu\alpha\varsigma$ , und bezeichnen dort das begriffliche und zahlenmäßige Eine<sup>186</sup>. Auch bei Aristoteles findet sich der Begriff der ‚Monade‘, um die Einheit der Zahlen auszuweisen, worunter er die Idee der Zahl versteht<sup>187</sup>. Dabei ist der *Schnittpunkt*, den Leibniz im Sinn hat, kein mathematischer oder „physikalischer Punkt“, „keine mathematische Metaphorik“, sondern ist ein „*metaphysischer Punkt*“,<sup>188</sup> der das göttliche Unum ins Verhältnis zur Mannigfaltigkeit der Welt (‘der Strahlenbüschel’) zum Ausdruck bringt. „Geometrisch betrachtet, besteht dieser aktive Mittelpunkt, in dem das Geschöpf mit Gott koinzidiert, [das] die *übernatürliche Dimension* der Monade ausmacht<sup>189</sup>, im Schnittpunkt von Winkeln, die vom mathematischen Punkt aus in den physischen Punkt auseinanderlaufen. Physisch betrachtet ist die Monade gleichsam ein Strahlenbüschel, in dem das Zentrum mit den aus der Peripherie kommenden Einfallslinien...vereinigt sind.“<sup>190</sup> „Die punktuelle Natur der Monade,“<sup>191</sup> mit der Busche die Punktualität dieser „rätselhaft und fremdartigen“ „ontologischen Zwitter“<sup>192</sup> darstellt, trifft den Kern der Onto-Theologie Leibniz’. Das „Strahlenbüschel in dem sich die Einfallslinien im „Zentrum“ vereinigen“ bleibt dabei *ein Unum*, ein Punkt, keine Aggregation, auch wenn sich unendlich viele Winkelstellungen, darin vereinigen.

---

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

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

<sup>184</sup> G.W. Leibniz Monadologie § 80, 81, 1,2,

<sup>185</sup> G.W. Leibniz , Sämtliche Schriften und Briefe, Hrg. v. der Preußischen (jetzt) Deutschen Akademie) der Wissenschaft, Berlin 1923 A IV 1, 535

<sup>186</sup> Platon Philebos 15 a-b

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

<sup>188</sup> Ebd. S. 51

<sup>189</sup> Ebd. S. 51 Mitte

<sup>190</sup> Ebd. S. 51/52

<sup>191</sup> Ebd. S. 50

<sup>192</sup> Ebd. S. 50

## 2.1. 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 zueinander und 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: „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 *präetablierten Harmonie*, da sie ja alle Repräsentationen eines und desselben Universums sind“.<sup>193</sup> 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,<sup>194</sup> und bis in die Neuzeit hinein als schwer zu lösende Fragestellung angesehen wird.<sup>195,196,197</sup> 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 und umgekehrt vom Körper auf die Seele bei Descartes gesehen<sup>198</sup>? Mit der strikten Leib und Seele Trennung bei Descartes, der zur Erklärung der wechselseitigen Geist-Körper In-

---

<sup>193</sup> 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“.

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

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

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

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

<sup>198</sup> René Descartes. *Die Leidenschaften der Seele*. Artikel 102, Felix Meiner Verlag Hamburg 2. Auflage 1996, S. 155 ff „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.“

formationsübertragung 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 zumindest vergleichbarer Weise hingeordnet sind. Im Begriff der „prästabilierten Harmonie“ wird auf dieses Dritte explizit verwiesen, ...a) und b) verhalten sich konform zu c) und bilden dadurch (und nicht durch etwas anderes) eine Einheit als prästabilisierte Harmonie.“<sup>199</sup> Dieser Leibnizschen 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“<sup>200</sup>. 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 die cartesianische 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 des Leib-Seele Problems auch als „*ontologischer Parallelismus*“ bezeichnet wird, führt zu einer „wechselseitigen Repräsentation von Seelischem und körperlichem“<sup>201</sup> und macht ein fortwährendes Korrigieren der Werke des Urhebers bei allzeit inkarnierter Präsens überflüssig. Die präetablierte Harmonie ist nach Leibniz nicht nur die Blaupause der Schöpfung, ´doctrine du parallelisme de l'âme et corps´<sup>202</sup>, sondern Gott ist „tätige Substanz“. Indem die Materie die Fähigkeit der Entwicklung zur Selbst-

<sup>199</sup> Thomas Leinkauf, Prästabilisierte Harmonie. In: Hrsg. Hubertus Busche Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie Akademie Verlag 2009, S. 201

<sup>200</sup> G.W. Leibniz, Monadologie, Verlag Felix Meiner Hamburg, 1960 § 79

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

<sup>202</sup> G. W. Leibniz Philosophische Schriften, GP IV 533

verwirklichung 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“.

## 2.2. Das Eine

Es kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, im Zuge der Theodizee die Analyse der Leibnizschen Monadologie in ihrer Fülle und Komplexität tiefer ins Detail voranzutreiben, so problembeladen, wie gerade deshalb so lohnend, das auch sein mag<sup>203</sup>. Statt dessen soll der Focus der Leibnizschen 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<sup>204</sup> einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Es ist dies der Begriff *des Einen, der Einheit, auch der Vereinigung, εις, μια, εν, ενωσις*. 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 Leibnizsche 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

---

<sup>203</sup> Wir verweisen dazu auf die zitierte und darüber hinausgehende umfängliche Publikation von H. Busche

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

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,<sup>205</sup> als *gleichförmiges Unum* charakterisiert. Leibniz kennt Platons Parmenides gut, so dass die These, die Monadologie sei die christianisierte Form, in der die Bestimmung des Seins die metaphysische Ebene mit einbezieht, die Antwort Leibniz<sup>206</sup> auf das parmenideische Philosophem: das Sein bilde eine ungeteilte, unwandelbare Einheit, *εν ειναι το παν*,<sup>207</sup> nicht abwegig erscheint? 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?<sup>208</sup> Auch wenn die Leibnizsche 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“<sup>209</sup> zu halten, wodurch die Fragestellung eher an Virulenz gewinnt als abnimmt. Im Folgenden wird daher die Frage geprüft, die Monade als „metaphysisches Atom“<sup>210</sup>, als kleine Welt, „petit monde“<sup>211</sup>, „konzentrierte Welt“<sup>212</sup>, „mundus concentratus“, „in einem zu höchster Realität verdichteter Punkt“,<sup>213</sup> `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 Differenzie-

---

<sup>205</sup> G. W. Leibniz. Theodizee Band I Ersten Teil, § 7 S. 216

<sup>206</sup> 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 monas est un mot Grec, qui signifie l'unité ou ce qui est un“.

<sup>207</sup> Platon Parmenides, Platon Werke in 8 Bänden (zwei Halbbände 8/1 und (8/2) WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Band 5; 6. Auflage 2011, 128 a

<sup>208</sup> 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

<sup>209</sup> Ebd. S. 33 oben

<sup>210</sup> GP IV 553;

<sup>211</sup> GP IV 553;

<sup>212</sup> GP II 252

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



rung bedürfen. Platon definiert das Eine so: wenn das Eine und Seiende gleichbedeutend sein sollen, *εν ειναι το παν*, 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<sup>214</sup>. Aristoteles rekurriert 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 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.<sup>215</sup> Diese Einteilung kann dem Begriffe 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 ausführt<sup>216</sup>, 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 ect.. 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“, 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.<sup>217</sup> Fra-

<sup>214</sup> Platon Parmenides 142b-155e

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

<sup>216</sup> “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 Scholae vocant unum per se, cum primus vocent unum in accidens”. Gottfried Martin Leibniz Logik und Metaphysik Kölner Universitätsverlag 1960 S. 143

<sup>217</sup> G.W. Leibniz. Nouveaux Essais II 12. 7. E 238 b, GP IV 494: “Cette unité de l'idée des agregés 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”.

gen wir, ob für 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 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 der Einfachheit des Unums, das über jeden Widerspruch erhaben ist, unvereinbar wäre, sondern auch der Seinsunterlegenheit der ontischen Ebene nicht entsprechen könnte, denn sehrwohl 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 sie ist 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 *kausal* verbunden. In der Monadenlehre wird die Charakterisierung das Unum 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<sup>218</sup>? Dazu gibt es verschiedene Argumentationslinien anzuführen, die nicht alle bis ins Detail 'durchdekliniert' werden sollen. Aber es hieße wohl, sich 1. 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 2. 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 3. 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 4. 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. Eine weitere Argumentationslinie soll unten stehende hypothetisch zur Diskussion gestellt werden.<sup>219</sup>

### 3. 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,

---

<sup>218</sup> Gottfried Martin. Leibniz Logik und Metaphysik, Kölner Universitätsverlag 1960 S. 146

<sup>219</sup> 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 Philosophsein nicht ohne Menschsein faktisch ist; das Menschsein ist kein Akzidenz zum Philosophsein Sokrates. So auch die Monade, die als vereinzelt Soli nicht dem Sein in der Komplexitätsstufe entspricht, die sich Leibniz dabei gedacht hat.

oder gar zu unterminieren und damit einen Skandal zu riskieren<sup>220</sup>, (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 umso erstaunlicher<sup>221</sup>, 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 u.s.w. waren, entwickelten die Stoa erheblich andere Vorstellungen nicht nur in der Auffassung von religiösen Bräuchen und Riten, von denen sie wie Leibniz wenig hielten, sondern vor allem, die sie in der theologischen Theorie vertraten. Theoretisch wollte Zenon sogar auf Tempel verzichten<sup>222</sup>.

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“<sup>223</sup>. 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 selber für materiell hielten, „das, von dem die Materie gedacht wird, ist selber Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt“<sup>224</sup>.

Einen noch anderen Akzent setzt Max Pohlenz, der den Unterschied zwischen den Epikuräern und den Stoikern so darstellt: die Epikuräer schauten unruhig 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

---

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

<sup>221</sup> SVF I 169 p. 43, 8-10=Lactantius de ira II 14=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 436: „In dem 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“.

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

<sup>223</sup> Paul Barth. Die Stoa, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 36ff

<sup>224</sup> Ebd. S. 37

gälte ihnen als Privileg, fromm zu sein<sup>225</sup>. Umso verwunderlicher, dass Pohlenz den vermeintlichen Widerspruch der Schönheit und Ordnung der Natur mit den „physikalischen Übeln“ nicht als Problem der Theodizee thematisiert, während dessen 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 Philosophieären 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.

### 3.1. Der Gottesbegriff bei Zenon

Zenon legt seiner Theologie zwei Prinzipien zu Grunde: 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‘,<sup>226</sup> 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 und gestalte jede Einzelheit*. Die Lehre vertritt Zenon von Kition in seiner Schrift ‚Über die Ursubstanz‘<sup>227</sup>. Dieser Gott wird als der *νουν κοσμου πυρινον*, die ‚feurige Vernunft‘ der Welt<sup>228,229</sup> oder *δεν απεφηνατο*, abgeleitet, (*απεφηνατο* kommt von *αποφαινομαι* und ist als *αποφουσα* Partizip Aorist zu *αποφο*, was so viel heißt wie: ‚er hat wachsen lassen‘, oder der Gott wird als *λογος σπερματικος* gesehen, die vernunfttragende Keimkraft: „*Gott ist 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*, *λογος σπερματικος*, der Welt. Als solche verweile er im Feuchten, wobei er durch sich selbst *die Materie fähig mache*

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

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

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

<sup>228</sup> SVF I 157 (p.42, 7-80 Cicero de nat. deor. II 57=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 264

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

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.“<sup>230</sup> Der Gott, den Zenon hier adressiert, nennt er Zeus<sup>231,232</sup>, der Gott der viele Namen hat.<sup>233</sup> Λογος,<sup>234</sup> εμαρμενον,<sup>235</sup> προνοια,<sup>236</sup> ψυχη,<sup>237</sup> πυρ, νοερον.<sup>238</sup> Das ‘vernunfttragende Feuer’, der auch im Hymnus des Kleanthes so bezeichnete Zeus<sup>239</sup>, ist zu unterscheiden von den ‘nicht schöpferischen Feuern’, πυρ τεχνικον<sup>240</sup>, den allegorischen Göttern des Volksglaubens, die geschaffenen,<sup>241</sup> die wir näherungsweise als die ‘phänomenologische Gottheiten’ bezeichnen können, die als Erdgötter, Gottheiten der Meere, des Himmels, als Sterne, die auch als die nicht sterblichen Götter von den älteren Stoikern verehrt wurden,<sup>242</sup> und von der römischen Stoa eher belächelt wurden,<sup>243,244</sup> aber weder vor Beginn der Welt, noch als ewige gedacht wurden, im Gegensatz dazu die „keimtragende feurige Vernunft.“<sup>245</sup>: 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“<sup>246</sup>),.. der nach Zenon und anderen Stoikern, ewig ist.<sup>247</sup> 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 wie-

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

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

<sup>232</sup> Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I, Zeno et Zeonis Discipuli. Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri (1905, 1978), SVF I 160: „Lactantius de vera sap. C. 9: Zeno rerum natutrae dispositorum atque artificem universitatis λογον praedicat, quem et fatum et necessitate rerum et deum et animum lovis nuncupat“.

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

<sup>234</sup> 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

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

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

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

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

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

<sup>240</sup> SVF I 120 p. 34,24-27=Stob.ecl.I p.213, 17-2=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 268

<sup>241</sup> Paul Barth Stoa Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, Anmerkung 138

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

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

<sup>244</sup> Cicero de legibus II § 28

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

<sup>246</sup> 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

<sup>247</sup> Max Pohlenz. Die Stoa. Vandenhoeck & Ruprecht 1964 3. Auflage S. 96

der vergehen werden.<sup>248</sup> Untermauert wird diese These durch SVF I 448<sup>249</sup> und SVF I 106d, 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.<sup>250</sup>“ Aus dem Unterschied der Volksgottheiten und Zeus, als dem ewig wirkenden 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 expers esset corporis... nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus.<sup>251</sup> Das schöpferische *Feuer* ist die eine *materielle Vernunft*, die eine *‘tätige Substanz’* ist, *αποφο*, 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.<sup>252,253</sup> „το μεντοι πρωτον πυρ ειναι καταπερει τι σπερμα, των απαντων εχον τους λογους και τας αιτιας των γεγονοτων και των γιγνομενων και των εσομενων.<sup>254</sup>“ Am Anfang der Schöpfung stehen die *αρχαι*, Ur-Substanzen, die unwandelbar, ewig materialiter sind, diese erzeugen 4 Elemente, *στοιχεια*, Erde, Wasser, Luft und Feuer, diese Elemente sind im Gegensatz zu den *αρχαι* wandelbar, sie vermischen sich, bringen neue Stoffe hervor.<sup>255</sup> Am Ende einer Weltperiode findet nach Ratschluss des Gottes: „wenn Gott beschlossen hat,

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

<sup>249</sup> SVF I 448=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 432

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

<sup>251</sup> 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“.

<sup>252</sup> SVF II 581= Diog. Laert. 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 verwandelt 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, *αλλα γεννη*, 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“.

<sup>253</sup> Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I, Zeno et Zeonis 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 quamodo mel per favos”. Siehe auch SVF I 156-158

<sup>254</sup> 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“.

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

eine bessere Welt zu beginnen, die alte zu beenden<sup>256</sup>, eine *εκπυρωσις*, Ekpyrosis, ein Weltbrand, statt in dem alles bis auf die Ursubstanz zu Grunde geht. Es vergeht das Firmament, die Fixsterne und Planeten, die *πυρ τεχνικον*, die Welt und was in ihr ist, alles verbrennt in der Ekpyrosis,<sup>257</sup> im periodischen Weltbrand<sup>258</sup>. Alles geht damit in ihren Urzustand zurück: "Du wirst verschwinden in dem was dich erzeugt hat. Vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft<sup>259</sup>". 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, *περιοδικη παλιγενεσια των ολων*, die Parlygenesia, 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<sup>260</sup>. 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 Zenons, als hinreichend anzusehen ist, wird die weitere Untersuchung ergeben müssen. Wenn die aus Feuer bestehende Vernunft, *das aktive Prinzip als Weltseele*<sup>261</sup>, das `passive Prinzip`, die Materie, durchströmt, dann kann der pantheistische Ansatz des

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

<sup>257</sup> 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.

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

<sup>259</sup> Marc Aurel IV, 14.

<sup>260</sup> Paul Barth. Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, S. 31

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



Zenons für die mittleren und späteren Stoiker kaum noch geltend gemacht werden.

### 3.2. 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 ενδεσμον*, 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*,<sup>262</sup> (auch Bindekraft): er nimmt an, dass die Gesamte *Substanz eine Einheit* sei, wobei sie als ganze von einem Lebensstrom, *πνευμα*, durchströmt wird“<sup>263,264</sup>. Der *Pneuma* ist eine Mischung von Feuer und Luft, ohne das kein Körper ein Sein hat und erhält<sup>265</sup>. Wie nun die Einheit von *Stoff und Gott*, auch ‘*Substanz und Geist*’, zu denken ist wird in SVF II 310 deutlich<sup>266</sup>. In diesem Text wird das *πνευμα* neben den vier Elementen des Empedokles als das ‘*fünfte Element*’, die *quinta essentia*, als *Aether* 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’*

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

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

<sup>264</sup> 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“.

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

<sup>266</sup> 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*, *πνευμα*, ein Körper und der Stoff ein 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, *στοιχειον*, bezeichnen, oder eine Mischung aus diesen Elementen sein wird, wie sie es doch wohl selbst behaupten (denn sie unterstellen, dass der Lebensstrom, *υφιστανται*, aus Luft und Feuer bestehe) oder wenn der Lebensstrom, *πνευμα*, noch etwas anderes wäre, *dann wird für sie das Göttliche ein „fünftes Element“* sein, *..εσται το δειον σομα πεμπτη τις ουσια..*, 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“.

Gottes ist. (Pneuma, πνευμα ενδεσμουν, der Aether wird von Rainer Nickel hier als Lebensstrom übersetzt). SVF II 310 und SVF II 473 zeigen auf, welche Bedeutung das Pneuma oder der *Aether* 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,<sup>267</sup> wird dem Pneuma erst durch Chrysipp in der stoische Theologie die umfassende Aethertheorie zugeordnet, die dann Analogien zu Leibniz aufweist. Das πνευμα erscheint näherungsweise 1. physikalisch in der Bedeutung als *Mischung*<sup>268</sup> *anorganischer Körper*, wie wir sie als chemische Reaktionen kennen oder ein Beispiel, das von Zenon gebraucht wird: ein Glas Wein verdünnt sich im Meer<sup>269</sup>. Das Pneuma hat hier die Funktion der *Bindungskraft*, das Unzerrennliche der Einheit von Körper und Körper, (in der Verbindung von Molekülen). 2. Als εξις ist Pneuma die Bindekraft auch in organischen Phänomenen<sup>270</sup>, die dem λογος σπερματικος,<sup>271</sup> der *Wachstumskraft* entspricht, die dem Wachstum eine Richtung vorgibt, und das Telos der Phänomene bestimmt. 3. Als körperhafte Seele, ψυχη<sup>272</sup>, ist das Pneuma so etwas wie *Seelenstärke*, empathische Fähigkeit, auch als *lebensspendende Kraft der Seele* bezeichnet<sup>273</sup> (es gibt leider keinen Hinweis, bei der Stoa die psychische Stärke als Wille zu interpretieren). 4. Hat das Pneuma Bedeutung für die interpersonellen Kommunikation als εννοιων, für das Verständnis von „Denkbegriffen“: „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“.<sup>274</sup> In dieser Bedeutung wird der Äther mit dem λογος<sup>275</sup>, mit der *Denkkraft* identifiziert. 5. Und

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

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

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

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

<sup>271</sup> 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

<sup>272</sup> SVF 135=Diog. Laert. VII 157=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 362. „Ζηνων δε ο Κιτιευς... πνευμα ενδεσμουν ειναι την ψυχην τουτω γαρ ημας ειναι εμπνοους και υπο τουτου κινεισθαι“.

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

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

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

schließlich sehen wir die Aethertheorie theologisch in zweierlei Art und Weisen auf den Begriff gebracht: a) physikalisch-materialistisch und b) als intelligibel-metaphysisches<sup>276</sup> Vernunftgesetz der Welt auch als *Weltseele* (SVF II 310<sup>277</sup>) bezeichnet. Die Stoa verbindet mit den Begriffen Pneuma, Aether und 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

- i. Gott wird monistisch als tätige Substanz gedacht
- ii. Als lebendiger Organismus, als Seele, vitalistisch<sup>278</sup> definiert
- 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 weisen. 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 98<sup>279</sup> ist Gott als λογος σπερματικός<sup>280</sup>, der 'Bauplan', vitalistisch, substanzgestützt im universell *genetischen Code* immanent, in dem jedwede *gesetzmäßige Notwendigkeit* substanzuell 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 der Pneumalogos als 'Lebensstrom', 'Weltseele', 'Weltvernunft' bei Chrysipp und allen späteren Stoikern *metaphysischen*,

---

<sup>276</sup> 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.

<sup>277</sup> SVF II 310= Alexander Aphrod. de mixtione p. 224=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 270

<sup>278</sup> 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

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

<sup>280</sup> SVF I 102=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 258

*transzendentalen* Charakter. In dieser Modalität wird der Aetherlogos immateriell als der Eine, Ewige, das Allgemeine, der nicht Erschaffene, vor und nach Raum und Zeit, als das Fatum, die *εἰμαρμένη*<sup>281</sup> der Welt und seiner Subjekte dargestellt, auch als „*πνευματικὴν εἰμαρμένης*“, Kausalnexus, „die ununterbrochene Folge von Ursachen und Wirkungen<sup>282</sup>“, des Seienden<sup>283</sup>, durch die Vorsehung vernünftig geregeltes ‚Weltvernunftgesetz‘<sup>284</sup> von Rainer Nickel übersetzt und bei Steinmetz zitiert. 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, *πνευματικὴν εἰμαρμένης*, 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<sup>285</sup>, die in unserem Zusammenhang nicht näher ausgeführt werden soll.<sup>286</sup> Dennoch ist die Mischung, *μῆξις*, 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 *συγχυσις*, ‚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 *συμπνοια παντῶ*<sup>287</sup>, 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 Prob-

<sup>281</sup> Zeus Hymnus des Kleanthes Stobaeus Ecl. I 1, 12, p25,3

<sup>282</sup> 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“...

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

<sup>284</sup> 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.

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

<sup>286</sup> 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. 609ff.

<sup>287</sup> G.W. Leibniz Monadologie § 61

lem, wenn 'Substanz und Geist' eine *συγχυσις*, 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 substanzuell zu denken<sup>288</sup>, 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: "Die Stoiker behaupten wie Heraklid, 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, *λογος 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, *ειμαρμένη*, das Wissen, *επιστήμη*, die Wahrheit, *αληθείαν*, und das Gesetz, *νομον*, 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<sup>289</sup>. Nach Busche ist die „materia prima“, identisch mit der Materie des Lichtes, die Leibniz mit der dem Aether oder Weltgeist (*spiritus mundi*) gleichsetzt<sup>290</sup>. Wie dargestellt identifiziert die Stoa ihrerseits das Pneuma oder den Aether in ihrer spirituellen Form mit der „Weltseele“, dem *Vernunftgesetz der Welt*, das wir bei Leibniz als „*Gottes lebendigmachenden Geist*“, *spiritus mundi*, bei der Stoa als „tätige Vernunft“, wiederfinden und die beide mit dem Pneuma bzw. dem Aether identifizieren. Aber der Vergleich der samenartigen Vernunft, des *λογος 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: „*το μεντοι πρωτον πυρ ειναι καθαπερχει τι σπερμα, των απαντων εχον τους λογους και των εσομενων*“<sup>291</sup>. Es heißt wohl Leibniz und die Stoa recht zu verstehen, wenn die *präetablierte Harmonie* mit dem Bauplan des *logos spermaticos* analogisiert

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

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

<sup>290</sup> Hubertus Busche Hrg, G.W. Leibniz *Monadologie*. Akademie Verlag 2009. Einführung S. 25

<sup>291</sup> 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“.

werden, in beiden ist der substantielle Geist enthalten, *εννοιων*, der als Pneuma die Welt durchdringt.<sup>292</sup>

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 diesem Zusammenhang den korpuskulären, 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 *Kontinuitatem* ausbreitet, es gibt in ihrem Binnenraum der Welt kein Leere<sup>293</sup>, *Ζηνον και οι αυτου μεν του κοσμου ειναι κενον εξω δ αυτου απειρον*.<sup>294</sup> Die ganze 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 *λογος σπερματικος*, 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 ersten Verlauf. Leibniz führt diese Denkentwicklung zu einem vorläufigen Abschluss und Höhepunkt. Er

---

<sup>292</sup> Den Lichtäther von Leibniz als Hypothese<sup>292</sup> der präetablierten Harmonie zu interpretieren mag befremdlich klingen, sollte allerdings nicht leichtfertig als die Leibnizsche Anschauung eines Idealisten vergangener Tage darstellt 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 substanzial*, 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 Substanziale des Lichtes als korpuskuläres Photon, bei dem sich das Photon wie ein Körper verhält, ohne einer zu sein, weil er 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<sup>292</sup>, 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 ist, wenn die hermeneutische Interpretation nicht überzeugt. Christiaan Huygens, Den Haag, 1629-1695, war der erste, der das Wellenmodell des Lichtes entwickelt hat).

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

<sup>294</sup> 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“.

identifiziert Gottes Geist mit der materiellen Form des *Lichtes*,<sup>295</sup> der „alles zur Erscheinung bringt, ohne selber zu erscheinen.“<sup>296</sup> Das Licht ist für Leibniz die 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 Oikeiostheorie 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 okkasionale Mitwirkung des „universellen Uhrmachers in sei Werk“ nicht erfordern, und bei der Stoa das Prinzip als die Selbstentwicklung der Materie dargestellt. Zum Vernunftbegriff, sofern er sich auf ´notwendige Wahrheiten´, das sind die ewigen, denen sich auch Gott unterzieht<sup>297</sup>, wie z.B. dem Satz des Widerspruchs, sagt Leibniz apagogisch, vernunftgemäß sei alles, dessen Gegensatz einen Widerspruch enthält<sup>298</sup>. In Glaubensdingen gebe es viele Inhalte, die „die *Vernunft übersteige*, *was aber nicht der Vernunft zuwider laufe*“<sup>299</sup> (z. B. in den Mysterien). Auch in der Bindung der Götter an Naturgesetze verläuft die Position der Stoa analog.

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

---

<sup>295</sup> Ebd. S. 29

<sup>296</sup> Ebd. S.33

<sup>297</sup> G.W. Leibniz. Monadologie § 46

<sup>298</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I S. 107

<sup>299</sup> Ebd. S. 109

Menschliches gleicher Weise und Göttliches. Er selber, des Alls Grüner und Lenker, hat gewiss geschrieben die Schicksalsbeschlüsse, aber er befolgt sie; *stets gehorcht er, einmal hat er befohlen*<sup>300</sup>. 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*. 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 ein, als Anwalt Gottes wie Leibniz in der Theodizee den Vorwurf zu entkräften, trotz oder wegen der göttlichen Vorsehung wiederfahre auch guten Menschen viel Unglück.

### 3.3. Das stoische System der Pronoia und die Determination bei Leibniz

Die Pronoia, προνοια, 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', 'wohlätig' und 'menschenfreundlich' in empathischer Zuegewandtheit zur Welt wähten<sup>301</sup>. 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“<sup>302</sup>, bezogen sich nach ihrer Vorstellung weniger auf die Welt als Kosmos, seiner Ordnung und Regelmäßigkeit<sup>303</sup>. Alles hatte nach Chrysipp in diesem Kosmos seinen Sinn und Zweck, selbst natürliche Peiniger der Menschen hatten ihren systembedingten Nutzen: „Die zweckhafte Harmonie der Natur wird bei Chrysipp so weit getrieben, dass er im 5. 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“<sup>304</sup>. In dieser Ordnung ist nicht nur *alles mit allem sinnvoll auf-*

<sup>300</sup> L.A. Seneca. Providentia V 7: „..semper paret, semel iussit..“

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

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

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

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



*einander bezogen und verwaltet: „Nichts aber ist größer und besser als die Welt, sie wird also durch die Planung und die Vorsehung der Götter verwaltet“<sup>305</sup>, 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“<sup>306</sup>. Bedeutsam an dieser Textstelle über den Kontext hinaus, ist der tiefgründige Altruismus, der aus diesen Zeilen spricht, denn *nichts sei zu seinem eigenen Selbstzweck erschaffen*. Eine solche Position, steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Oikaisislehre. 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“<sup>307</sup>, 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.*“<sup>308</sup>*

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 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

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

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

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

<sup>308</sup> L.A. Seneca. Providentia. Senecas Werke in 5 Bänden Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969. Band I S. 6

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...<sup>309</sup>. 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<sup>310</sup>. 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 im nächsten Abschnitt näher einzugehen ist, völlig widersprechen. Aber viel gewichtiger wäre eine solche Unterstellung im Bezug auf die ´ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tod<sup>311</sup> 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 vor Chr. und wendet den Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf die Determiniertheit von künftigen Ereignissen durch die Pronoia an. Er bringt dafür folgendes Beispiel: „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 Notwen-

<sup>309</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I S. 208ff

<sup>310</sup> G.W. Leibniz Theodizee § 3 S. 209ff

<sup>311</sup> G.W. Leibniz Theodizee § 3, S. 212ff

digkeit auf die physikalisch-kausale Wirklichkeit“<sup>312</sup>. 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.

#### 4. 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 Univokation mit anderen Hintergründen ausgestattet, die wir vierfach sehen müssen, daher sind sie nur *Äquivokationen nicht univok*, denn: 1. dachten die Stoiker auch entlang des griechischen 'common sence', 2. dachte Leibniz auch orthodox christlich, 3. ist Leibniz Verständnis der Stoa ein interpretiertes: philosophisches und christliches und 4. ist keineswegs ausgemacht, ob wir einerseits die antik-griechischen Denkweisen der Stoiker (Nitzsche bezweifelte dies strikt) 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 geht aus hermeneutischen Gründen davon aus, beide Philosophien beanspruchen den Gottesbegriff im Sinne eines *Genosbegriffs*, platonisch gesprochen, als Idee, aber die Texte so zu lesen, ist eine interpretatorische Entscheidung.

Unter der Bedingung des Verständnisses der Implikationen (siehe S. 33) kann das Folgende den Analogien im Sinne der Relationen der Texte näher kommen. Was sagt nun Leibniz u.a. im § 4 der Theodizee über Gott aus: „Gleichermaßen verhält es sich mit den Begriffen von der *Güte* und der *Gerechtigkeit Gottes*. Man spricht zuweilen davon, als ob wir weder eine Vorstellung noch eine Definiti-

---

<sup>312</sup> Zitiert bei Peter Steinmetz. In Hrg. 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. 888ff

on 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<sup>313</sup>. Wir erinnern: Leibniz hält Vernunftbegriffe auch a priori für beweisbar, solange die formalen Kriterien eines Beweises eingehalten werden, daraus ergibt sich für ihn zweifelsfrei Gottes Allgüte<sup>314</sup>, Allweisheit<sup>315</sup> und Allmacht<sup>316</sup> nicht nur als geglaubte, sondern als begründete Vernunftwahrheit. 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“<sup>317</sup>. 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‘<sup>318</sup>, 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.

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“<sup>319</sup>. Ähnlich so im bereits zitierten Hymnus des Kleanthes 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

<sup>313</sup> G.W. Leibniz Theodzee § 4, S. 75

<sup>314</sup> Ebd. Vorwort S. 17

<sup>315</sup> Ebd. § 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“...

<sup>316</sup> Ebd. § 7 S. 219

<sup>317</sup> Ebd. § 5 S. 77

<sup>318</sup> Ebd. § 7

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

der Blitzschleudernder, bewahre die Menschen vor der unseligen Torheit. Vertreibe sie aus ihrer Seele, Vater, das Gesetz, dass alles mit in Gerechtigkeit verbindet“<sup>320</sup>. Die Gegenüberstellung dieser typischen Texte macht den Unterschied der Absichten deutlich, hymnisch auf der einen Seite und erklärend, beweisend auf der anderen, in denen Gott äquivok adressiert wird.

### 6.1. Das Laktanz'sche Trilemma

Das berühmte Laktanzsche Trilemma wird als "ausformulierter Kern des Theodizeeproblems gewertet"<sup>321</sup>. 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 Laktanzsche Trilemma zu einer Zeit geschrieben wurde, in der weder der Begriff der Theodizee eingeführt, noch die Leibnizsche 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 Empiricus bestens bekannt waren. Aber unstrittig dabei ist, das Laktanzsche Trilemma ist als der „Kern“ des 'Theodizeeproblems' anzusehen. Was also problematisiert das Laktanzsche Trilemma: „Entweder will Gott die Übel beseitigen, kann es aber nicht: Dann ist Gott schwach, *was auf ihn nicht zutrifft*. Oder er kann es, will es aber nicht: Dann ist Gott missgünstig, *was ihm fremd ist*. Oder er will es nicht und kann es nicht: Dann ist er schwach und missgünstig zugleich, *folglich nicht Gott*. Oder er will es und kann es, *was allein sich für Gott geziemt*. Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg“?<sup>322</sup> Die skeptische Aporie in die das durchsichtige und logisch aufgebaute Laktanz'sche Trilemma führt, wird auf beide zur Debatte stehenden Philosophien ohne Brüche vor- und zurück übertragen. 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

---

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

<sup>321</sup> Hubertus Busche. Leibniz Theodizee- Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12 S. 9

<sup>322</sup> Laktanz

sich für die Stoa sowie für Leibniz, die gleichen Fragen und Problemstellungen: wie passen göttliche 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 Laktanzsche Trilemma stellt erst in der scholastischen Interpretation die Allmacht Gottes über seinen Willen, es heißt, er könne mehr als er will, 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 zu erweiternd zu spezifizieren: *die Analogie zeigt sich an koinzidenten Fragenstellungen, die sich auf 'Kerne' zentraler 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.

## B Der Weltbegriff der Stoa und bei Leibniz

### 1. 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 Welterklärung 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 Nus als das oberste Prinzip, der transzendent und immateriell von ihm gesehen wird. Chrysipp an Zenon anschließend führten 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 die Erde gehen *aus zwei Prinzipien*, der *Ursache*, *causa*, und dem Stoff/der *Materie*, *materia*, hervor<sup>323</sup>. 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<sup>324</sup>. Das, was als Materie vorliegt, ist die „eigenschaftslose Ursubstanz“, *ουσιαν*, *usia*, die nicht „aller Eigenschaften beraubt ist, sondern sie birgt alle Eigenschaften in sich<sup>325</sup>. Die Urmaterie, *ουσιαν*, ist ewig, sie wird auch als *παντων πρωτην υλην*<sup>326</sup>, der erste Stoff, bezeichnet, der innerhalb des Kosmos weder weniger noch mehr wird<sup>327</sup>. Dieser Urstoff, *substantia*, *ουσιαν*, *υποκειμενον*, das als einheitliche Substanz Zugrundliegende, ist teilbar „und durch und durch veränderlich<sup>328</sup>“. Die Entstehung der Welt geschieht, wenn

<sup>323</sup> SVF II 310= Alexandr Aphrod. De. Mixtione p. 224=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 270

<sup>324</sup> SVF II 303= Seneca ep. 65,2= Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 240

<sup>325</sup> SVF II 380=Plut.de. comm.. not. Adv. Stoicos 50 p. 1086a=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 256

<sup>326</sup> SVF I 87 p.24, 28-31= Stob. Ecl.p. 132, 27-133,3=Stoa und Stoiker Artemis Verlag2008 Nr. 237

<sup>327</sup> Damit wird der Energieerhaltungssatz von Hermann v. Helmholtz (1821-1894) philosophisch 2000 Jahre zuvor formuliert

<sup>328</sup> SVF I 88= Chalcidius ad Timaeum 292=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 238

die Ursubstanz mit dem Feuer in Feuchtigkeit übergeht<sup>329</sup> und durch Zusammenballung und Mischung<sup>330</sup> die Elemente bildet<sup>331</sup>. Die vier Elemente sind Feuer, Wasser, Luft, und Erde<sup>332</sup>. Da das Immaterielle bei den Stoikern weder etwas bewirken noch etwas erleiden kann<sup>333,334</sup>, ist das „erste Feuer“ ein „vernünftiges“<sup>335</sup>, ein „samenartiges“<sup>336</sup>, eine schöpferisches Feuer<sup>337</sup>, dieses wird der 'tätige Gott' bezeichnet<sup>338</sup>. Mit dem ewigen Stoff ist die Erschaffung der Erde keine Erschaffung aus dem Nichts, sondern die Vorstellung Zenons geht eher auf den *δημιουργος*, Demirung, Platons aus dem Timaios<sup>339</sup> zurück. Mit dem stoischen Hypokaimenon 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, *ηγεμονικον*<sup>340</sup>. 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 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 dem demokrit'schen Atom. Steinmetz begründet mit der Hypostasierung der Ur-Substanz als Ur-Sache den *monistischen Materialistischen* des Zenons<sup>341</sup>. 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

<sup>329</sup> Diog. Laert. VII 142=SVF I 102=F13 E.K.= 259=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1244

<sup>330</sup> SVF I 102 p. 28,14-21=Stob.ecl.p.152, 19-153,6=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 303

<sup>331</sup> SVF II 581=Diog. Laert. VII 142=259=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 305a

<sup>332</sup> SVF II 405=Galenus de constitutione artis medicae 8 l.p. 251=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 257

<sup>333</sup> SVF II 363=Sextus adv. Math. VIII 263=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 218

<sup>334</sup> SVF II 937 p.269,34-38=Plut. De comm.not.adv.Stoicos 34 p. 1076e=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 479

<sup>335</sup> SVF II 1050=Porphyrus de anima apud Eusebium pr.ev. VI p. 818c=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 321

<sup>336</sup> SVF I 113 p.33,11-14=Sextus adv. Math. IX 110=Stoa Und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 296

<sup>337</sup> SVF I 120 p. 34,24-27= Stob. Ecl.I p. 213, 17-21=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 268

<sup>338</sup> SVF I 98 p.27,11-13=Aristocles apud Eusebium pr. Ev. XV 14,2=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 262

<sup>339</sup> Platon Timaios

<sup>340</sup> Tertullianus de. An. 14,2=F147 E.K.=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1249

<sup>341</sup> 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.



strukturiert ist, in dem Menschen Verwandte der Götter sind<sup>342</sup>. Dieser Kosmos hat drei Bedeutungen: „Bei den Stoikern hat der Begriff „Welt“, κοσμον, 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*, διακοσμησιν, 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<sup>343</sup>.“ Sie definieren den Kosmos im Sinne der ‚gegenwärtigen Welt‘, διακοσμησιν, 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<sup>344</sup>. Die Welt wird von den Stoikern in Anlehnung an Aristarch von Samos (310-230 v. Chr.) wohl erstmals heliozentrisch verstanden, in dem sich die Erde um Sonne und um sich selber kreist<sup>345,346</sup>, dabei wurde postuliert, die Erde sei rund<sup>347</sup>. Die Welt wird auch vitalistisch als „ein Lebewesen“ betrachtet, vernünftig und denkfähig: „Ein Lebewesen ist sie [die Welt] in dem Sinne, dass sie eine beseelte und wahrnehmungsfähige Substanz ist. Ein Lebewesen ist nämlich besser als ein nicht lebendes Wesen. *Nichts ist besser als die Welt*. Also ist die Welt ein Lebewesen. Dass sie aber beseelt ist, ergibt sich daraus, dass unsere Seele ein aus ihr herausgelöstes Stück ist<sup>348</sup>. Die menschliche und tierische Seele wird hier im Umkehrschluss argumentativ genutzt, die Weltseele zu begründen. Die 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<sup>349</sup>, (auch ein scharfer Kritiker des Chrysipp), die Stufen des Seins bis hin zum Menschen<sup>350</sup>. Er beginnt damit, der Mensch habe auch seelenlose, αψυχοις, Bestandteile, weil er aus einer Mischung der vier Elemente (δτοιχειων) zu-

<sup>342</sup> Dio Chrys. XII (Olympicus) 27-32=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1318

<sup>343</sup> SVF II 526= Diog. Laert. VII 137-138=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 297

<sup>344</sup> SVF II 534 Clemedes p.2 7-4=Poseidonios F 276 Th=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 281a

<sup>345</sup> Strabo II 2,1=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1156

<sup>346</sup> Kleanthes wollte gegen diese stoische –wie er fand- gottlose Vorstellung klagen

<sup>347</sup> Agathemerus geographiae informatico I 2 p. 471=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1157

<sup>348</sup> Diog. Laert. VII 142-143=SVF II 633=F99a E.K.=292=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1128

<sup>349</sup> Cicero Tusc. Disp. I 79-80=T 120 Al.=fr.83 Str= 964=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1274

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

sammengesetzt 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<sup>351</sup>. „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. Daraus ist vor allem ersichtlich, dass es nur einen einzigen Schöpfer für alles gibt was existiert“<sup>352</sup>. 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 Genedisdarstellung 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*“<sup>353</sup> in der interpersonellen Kommunikation extrinsisch. 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 sind 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 u.s.w.<sup>354</sup> Die stufenweise Werdung der Welt wird von dem  $\pi\upsilon\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\omicron\nu\upsilon\varsigma$  *methodisch*<sup>355</sup> vorgenommen, von elementaren anorganischen Bausteinen, Elementen, die zusammengesetzt Pflanzen hervorbringen, die den vernunftlosen Tieren Nahrung bieten, die den

<sup>351</sup> Siehe in dieser Arbeit Kapitel A 3.1

<sup>352</sup> Nemesius de nat. hom. I p.38-43=F309a Th.=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1248

<sup>353</sup> Ebd. Ende des Artikels

<sup>354</sup> SVF II 1152=Porphyrus de abstinentia III 20=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 345

<sup>355</sup> SVF II 1027 p. 306,19-21=Aetius plac. I 7,33=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 307

vernunftbegabten Menschen Arbeit abnehmen, Nährstoff bieten und Spiege-  
fährten sind. Die Logoi spermatikoi sind die unumstößliche Schicksalsfügung,  
*ειμαρμενην*, Heimarmene, die alles „wunderbar“ zusammengefügt haben, so  
dass ein „vollkommenes Gebilde“<sup>356</sup> entstanden ist, 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“<sup>357,358</sup>. Das philo-  
sophische Theorem, in dem Götter, Menschen, Tiere und alle Dinge im gere-  
gelten 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 nachhal-  
tige Erkenntnis formuliert.

Dass dieser Stoiker mit seiner Weltsicht keineswegs alleine war, mag der kur-  
ze Text von Cicero belegen: „Kann es einem vernünftigen Menschen überhaupt in  
den Sinn kommen, dass diese ganze Ordnung der Gestirne und diese große Schön-  
heit des Himmels aus Körpern hätte zustande kommen können, die zufällig und plan-  
los 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 Beschaffen-  
heit nicht verstanden“<sup>359</sup>.

## 7. 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“<sup>360</sup>, 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 gottge-  
schaffene Welt strukturiert ist, durchdenkt der Philosoph die Wahl der Mög-  
lichkeiten 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 Re-  
gress 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

<sup>356</sup> SVF II 549= Cicero de. Nat. deor. II 115=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 299

<sup>357</sup> SVF II 1013=Sextus adv. Meth. IX=Poseidonios 78-85= Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 291

<sup>358</sup> SVF II 527=Stob.ecl.I p.8-185, 25=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 317

<sup>359</sup> Cicero de. Nat. deor. II 115 P. 87=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 447

<sup>360</sup> Gerh.VII 304

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: „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“<sup>361</sup>. 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 wurden, 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,<sup>362</sup> 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 Laktanzschen 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 aus zwei Gründen nur die beste aller möglichen sein, weil 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<sup>363</sup>. Wie und wodurch materialisiert sich Optimum, das Welt heißt: durch Gottes Allgüte, Allweisheit und Allmacht, denn Gottes gute Absicht ist nicht zu überbieten, (nicht einmal durch ihn selbst). 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

<sup>361</sup> G.W.Leibniz Theodizee § 7, S. 219

<sup>362</sup> Ebd. § 87 S. 335

<sup>363</sup> G.W.Leibniz Theodizee § 8

## Die Weltbegriff der Stoa und bei Leibniz

- iii Ohne Macht ist der Wille ohne Wirkung
- iV Der Wille geht auf das Gute
- iV Also resultiert die real beste alle möglichen Welten

### C. Die Notwendigkeit des Übels und ihre 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 Leibnizsche Philosophie thematisiert, sondern stellt sich, wie am Text des Laktanzschen 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 Laktanzschen Schriften bekannt waren<sup>364</sup>, 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 Leibnizschen 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 theodizeerelevanten Thesen seiner Philosophie zu überzeugen. (Generell ist Leibniz Verhältnis zu Bayle von Respekt gekennzeichnet: „seine Einwände seien gewöhnlich voll Geist und Gelehrsamkeit“<sup>365</sup>, allerdings sei es „ermüdend auf die einmal erhobenen Einwände wieder und wieder antworten zu müssen“<sup>366</sup>, „es sei immer dasselbe Lied“<sup>367</sup>). Was Leibniz Bayle wirklich übel nimmt, ist, Bayle gehe nicht gegen jene Position vor, die ‚Glaube und Vernunft‘ für unvereinbar hielten<sup>368</sup>.

#### 1.1. Die Ursprung des Übels

Den Ursprung des Übels sieht Leibniz in der Ursache aller Dinge, nämlich in Gott<sup>369</sup>, und auf das moralische Übel bezogen, ist der Mensch sündig erschaf-

---

<sup>364</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band II S. 27

<sup>365</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I Beginn zweiter Teil S. 367

<sup>366</sup> Ebd. Band I S. 409

<sup>367</sup> Ebd. Band I S. 413

<sup>368</sup> Ebd. Band I S. 367 unten

<sup>369</sup> Ebd. 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.“

fen<sup>370</sup>. Diese Aussage darf bei Leibniz nun keinesfalls so verstanden werden, als sei Gott eine Mittäterschaft am *moralischen* oder *physikalischen Übel* zu unterstellen<sup>371</sup>, dagegen spräche Gottes Wille, seine Allgüte und Allweisheit, die präetablierte Harmonie und seine „*Absicht, die nicht besser sein kann, als sie ist*“<sup>372</sup>. Für die Ursache des Übels kann auch nicht die Materie angeschuldigt werden, denn: „die Materie ist selber eine Schöpfung Gottes, so liefert sie nur ein *Gleichnis*, eine *Beispiel*, und kann nicht die Quelle des Übels selber sein“<sup>373</sup>. Da die Welt nach Leibniz von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde<sup>374,375</sup>, ist sie (nur) 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<sup>376</sup> angesehen. 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<sup>377</sup>. ‚Die böse Weltseele‘ sowie die ‚Materie‘ findet der *Demirurg* bei der Weltschöpfung vor, er erschafft sie nicht, bevor er die Welt ordnet und gestaltet<sup>378</sup>. Beide sind ihm wesensfremd und er hat auch nur einen bedingten Einfluss auf beide<sup>379</sup>. 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, in dem jede Seele sich sein Lebenslos selber wähle<sup>380</sup>. 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 gilt, keine Schwierigkeiten zu haben<sup>381</sup>. 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 einge-

---

<sup>370</sup> Ebd. Band I S. 251

<sup>371</sup> Ebd. Band I S. 249

<sup>372</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I S. 393

<sup>373</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II § 379 S. 211

<sup>374</sup> Ebd. Band II § 299 S. 87

<sup>375</sup> Ebd. Band II § 284 S. 69

<sup>376</sup> Ebd. Band II § 380 S. 213

<sup>377</sup> Platon Gesetze Buch 10 896

<sup>378</sup> Timeios

<sup>379</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II § 379 S. 211

<sup>380</sup> Zitiert bei Paul Barth. Die Stoa, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 48ff

<sup>381</sup> „Noch keinen sah ich fröhlich enden, auf den mit immer vollen Händen die Götter ihre Gaben streun.“ Friedrich Schiller. Der Ring des Polykrates

hender zeigen, dass die Vorstellungen des Ursprungs und der Verantwortbarkeit des Übels bei der Stoa eng an die platonische und aristotelische Philosophie angelehnt war und sich damit an diesem Punkt deutlich von Leibniz unterscheidet. 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“<sup>382,383</sup>. Dieser Text verortet das Böse als ein Gefangenes, als eine im Willen Gottes eingeschlossene Ursache<sup>384</sup>, ohne praktische Wirkung, eine Ursache ohne Wirkung, gefangen als theoretische Ursache in der Vorstellung Gottes<sup>385</sup>. Das Übel ist eine *hypothetische Notwendigkeit*<sup>386</sup> im Range einer Naturgesetzmäßigkeit, welcher 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,<sup>387</sup> 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.<sup>388</sup> Von welchen Übeln aber spricht Leibniz?

### 1.2. 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*<sup>389</sup>. Das *metaphysi-*

---

<sup>382</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 20 S. 239

<sup>383</sup> EBD. Band I §29 S. 253

<sup>384</sup> Ebd. Band I § 24 S. 245

<sup>385</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II S. 163

<sup>386</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 25 S. 247

<sup>387</sup> Ebd. Band I § 21 S. 241

<sup>388</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II S. 139

<sup>389</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 20 S. 241



sche Übel bestehe in der bloßen *Unvollkommenheit*. Aus der 'unendlichen Vollkommenheit' Gottes geht der gestufte Unterschied<sup>390</sup> hervor, 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 selber, denn die Welt und mit ihr alle Lebewesen sind endlich. Wären die Menschen nicht endlich, so wären sie gottgleich<sup>391</sup>, so sind sie (nur) gottähnlich<sup>392</sup>. Das physische Übel besteht im Leiden<sup>393</sup>. 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<sup>394</sup>. 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<sup>395</sup>. Eine Besonderheit des moralischen Übels ist theologisch erwähnenswert: das moralische Übel wird als „Sünde“ bezeichnet<sup>396</sup>. 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<sup>397</sup>, 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. Leibniz verharmlost auch nicht die Übel an der Menschheit, wenn er sagt, dass es menschliche Verfehlungen gibt, die größer und schlimmer als Naturkatastrophen sind<sup>398</sup>. Es ist bemerkenswert wie wenig Leibniz in der Theodizee über naturbedingte Übel, wie Erdbeben, Tsunami ect. bei dieser Dreitei-

---

<sup>390</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I § 31 S. 257

<sup>391</sup> Ebd. Band I § 31 S. 257

<sup>392</sup> EBD. Band I S. 75

<sup>393</sup> EBD: Band I § 21 S. 241

<sup>394</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II S. 45

<sup>395</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I S. 245

<sup>396</sup> Ebd. § 24 S. 245

<sup>397</sup> Ebd. § 26 S. 249

<sup>398</sup> Ebd. § 26 S. 249

lung berücksichtigt, diese nehmen bei der Stoa einen bedeutsameren Standpunkt ein.

### 1.3. 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 Leibnizschen 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. Dennoch ist der Wille Gottes bei Leibniz nicht nur ein monolithisch eingeschlossener, denn er ist auch ein entäußerter im „vorgängigen Willen“<sup>399</sup>, der im 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“<sup>400</sup>, definiert. Dieser „vorhergehende Wille“ ist der Wille Gottes als einem immer Guten „ad perfectionem simpliciter simplicium“<sup>401</sup>. 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<sup>402</sup>. Diese großartige Definition des Willens, die

---

<sup>399</sup> Ebd. § 22 S. 243

<sup>400</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 22 S. 243

<sup>401</sup> Ebd. Band I § 22

<sup>402</sup> Ebd. Band I § 22

Leibniz der mechanischen Kräftelehre entlehnt<sup>403</sup>, 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<sup>404</sup>? Leibniz bestätigt aber, dass es trotz *Vorherwissen* und *Vorherwillen* den Zufall gibt<sup>405,406</sup>, 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<sup>407</sup>; hat Gott Adams Tun vorhergesehen? Antwort: ja<sup>408</sup>. 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 Handelns*<sup>409</sup>. Leibniz erklärt die Formulierung dahingehend: die Fähigkeit zu sündigen, also ein moralisches Unrecht zu verüben, ist etwas anderes als diese Fähigkeit auch zu nutzen<sup>410</sup>. Der Wille zur Entscheidung unterliegt nicht dem Zwang<sup>411</sup>. 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 (vorwegnehmend) von Leibniz mit der Erschaffung der „besten aller möglichen Welten“ begründet. Warum das so sein muss, wird deutlich, wenn die Funktion des Übels klargestellt ist. Die hypothetische Notwendigkeit des Übels ist an die die Wahl der besten

---

<sup>403</sup> Ebd. Band I § 22

<sup>404</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II § 362 S. 183

<sup>405</sup> Ebd. § 362 S. 183

<sup>406</sup> Ebd. § 363 S. 187: „Die Handlungen des Willens sind ...bestimmt, durch das Vorherwissen oder Vorhersehen Gottes“...

<sup>407</sup> Ebd. § 368 S. 193

<sup>408</sup> Ebd. § 368 S. 193

<sup>409</sup> Ebd. § 369 S. 195

<sup>410</sup> Ebd. § 369 S. 195

<sup>411</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II § 371 S. 197

aller Welten geknüpft, sie ist die Bedingung des Besten. Diese Bindung Gottes an seine Wahl ist si absolut, sie ist im Leibniz'schen Sinne eine moralische Notwendigkeit Gottes, dass bei Verletzung seines Willens zum Guten, die Göttlichkeit Gottesselber 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.“<sup>412</sup>

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<sup>413</sup>. 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“<sup>414</sup>. 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 *möglicher Weise* eintritt und der, die mit *absoluten Notwendigkeit eintreffen wird*. Die Freiheit der Entscheidung zu handeln, stehe aber nicht unter dem Diktat absoluten Notwendigkeit<sup>415</sup>. Der Unterschied, den Leibniz markiert, besteht in 'nicht notwendigen Vorhersagen', die allein für Menschen ausschließlich möglich sind. 'Absolut notwendige, daher zu- und eintreffende Vorhersagen'<sup>416</sup>, sind nur der höchsten Autorität Gottes vorbehalten.

### 1.4. 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“<sup>417</sup>, hinnehmbar erscheinen lassen oder gar, erforderlich machen, ohne in einen Widerspruch zu geraten? Eine einfache Antwort gibt Leibniz, indem mit dem Zulassen des Übels in der

---

<sup>412</sup> Theodizee § 158 S. 475ff

<sup>413</sup> Ebd. Band II § 408 S. 251

<sup>414</sup> Ebd. § 408 S. 251

<sup>415</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 51 S. 283

<sup>416</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II § 367 S. 191

<sup>417</sup> Ebd. § 333 S. 137

Welt, die Allmacht Gottes posterior begründet: es gibt das Übel, also ist Gott allmächtig,<sup>418</sup> 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.<sup>419</sup> Als Beispiel führt er das Übel an, das zur Erkenntnis des Guten hilfreich ist.<sup>420</sup> Ein gutes Beispiel dafür sei die Gesundheit, die man erst dann wahrnehme und nicht für selbstverständlich nehme, wenn Schmerzen oder Störungen auftreten<sup>421</sup>. 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 auftrete.<sup>422</sup> Es fällt nämlich auf, dass Leibniz die Funktion des Übels schwerpunktmäßig in einen allgemeinen Rahmen, weniger auf ein Individuum bezogen darstellt<sup>423</sup>. 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.<sup>424</sup> *Das Übel ist weder Zweck, noch Mittel, sondern lediglich Bedingung des Besten*<sup>425</sup>. 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 ist *bloße „Begleiterscheinung“, concomitance*<sup>426</sup>, Gottes Wille kennt keine Leidenschaft<sup>427</sup>, wie es die Stoiker ihrer höchsten Autorität unterstellten. *Gottes Wille gehe auf das Beste und ist immer vernunftgeleitet*<sup>428</sup>. Damit ist auch das Leben nicht als Strafe aufzufassen<sup>429</sup>, und das größte Übel begegne den Menschen ohnehin nicht im irdischen Leben, denn es sei die Verdammnis im jenseitigen das größte Übel<sup>430</sup>. 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 auskommen, warum

---

<sup>418</sup> Ebd. § 333 S. 137

<sup>419</sup> Ebd. § 333 S. 137

<sup>420</sup> Ebd. § 333 Leibniz zitiert Chrysipp an diesem Punkt, auf den er sich bezieht. S. 137

<sup>421</sup> Ebd. § 251 S. 17

<sup>422</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 119 S. 389

<sup>423</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I Ebd. § 119 S. 391

<sup>424</sup> Ebd. § 120 S. 393

<sup>425</sup> Ebd. § 336 S.141

<sup>426</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band II § 336 S. 141

<sup>427</sup> Ebd. § 336

<sup>428</sup> Ebd. § 337 S. 143

<sup>429</sup> Ebd. 262 Leibniz ist mit Rabbiner Maimonides völlig einer Meinung, diese Vorstellung sei „grober Irrtum“.

<sup>430</sup> Ebd. § 266 S. 41

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 muss“<sup>431</sup> ...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<sup>432</sup>. Im Diskurs führt Leibniz auch vor Augen, was wäre, wenn die Welt ohne Übel geschaffen wäre<sup>433</sup>. 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<sup>434</sup>, aber wichtiger als die anthropozentrische Sichtweise ist, die Welt ist so wie sie ist die einzige, aus vielen möglichen, die auf der Grundlage der Allgüte, Allmacht und Allweisheit werden konnte, in der Ordnung, Schönheit<sup>435</sup> und Mannigfaltigkeit<sup>436</sup> optimal miteinander verbunden sind.<sup>437</sup>

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

Der Unterschied der Ansichten über den Ursprung des Bösen des bereits mehrfach zitierten platonischsten Stoiker, 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 selber. 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 zutrefte. 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

---

<sup>431</sup> Ebd. § 263 S. 35ff

<sup>432</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 44 S. 139

<sup>433</sup> Ebd. § 9 S. 221

<sup>434</sup> G. W. Leibniz Theodizee Band I § 9 S. 221

<sup>435</sup> Ebd. § 118 S. 383

<sup>436</sup> Ebd. § 22 S. 111

<sup>437</sup> Monadologie § 61

schlechten Menschen aus sich selbst; was aber von außen kommt, ist viel weniger, als diese annehmen.<sup>438</sup> 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 5 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 selber materialisiere sich in der Welt<sup>439</sup>, also musste das Übel in ihr irgendeinen Sinn erfüllen.

### 2.1. 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 damit 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“<sup>440</sup>. Seneca lässt in seinem ganzen Werk *Providentia*, 'Über die Vorsehung', keinen Zweifel darüber aufkommen, von welcher Art Vorsehung er zu sprechen gedenkt, sie ist nicht auf Fürsorge ausgerichtet, und wen er adressiert. Er wendet sich genau betrachtet an alle „die Glücklichen, die Unglück kennen“<sup>441</sup>, also an alle Menschen. Das Schicksal ist die Vorsehung, die den Zweck der „*aduersario*“, *adversativen Übung* habe<sup>442</sup>. Seneca ist sich mit den anderen Stoikern darin einig, *das Schicksal* unterliegt trotz aller Widrigkeiten einer Weltordnung, die nicht vom Zufall getragen<sup>443</sup> ist, sondern von der *Weisheit und Güte* der Gottheit<sup>444</sup>, die das Ge-

---

<sup>438</sup> Seneca ep. 121, I und 19-24=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Band II Nr. 1266

<sup>439</sup> SVF I III p. 33,1-3=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 294

<sup>440</sup> Lucius Annaeus Seneca De Providentia. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Darmstadt 1969 II 7, S.9

<sup>441</sup> Ebd. Providentia IV 3 S. 21 „Ich nenne Dich unglücklich, weil du nie unglücklich warst“.

<sup>442</sup> Ebd. Providentia IV 3 S. 21

<sup>443</sup> Ebd. Providentia V 7

<sup>444</sup> Kleantes Zeushymnus

samtbeste will<sup>445</sup>. Im Gegensatz zur Subjektivität des Poseidonios sagt Seneca, der Körper sei „Eigentum der Natur“<sup>446</sup>. Damit ist nicht nur der Hinweis auf die Endlichkeit der Lebewesen verbunden, „wir empfangen Vergänglichkeit selber vergänglich“<sup>447</sup>, 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“<sup>448</sup>, der Schmerz ist Teil des Ruhms<sup>449</sup>, den die Besten erhalten, wenn sie ihn nicht nur ertragen, sondern willkommen heißen oder herbeiführen<sup>450</sup>. Aus dieser *Duldsamkeit* ergibt sich für Seneca „die moralische Überlegenheit, derjenigen die Furchtbare gering schätzen“<sup>451</sup>, „sie seien geboren, Vorbild zu sein“<sup>452</sup>. Dass unter dieser Vorstellung die empathische Fähigkeit des Mitleids auf die Nutzen<sup>453</sup> für den anderen reduziert wird und eher als Unterstützung von Schwäche gesehen wird, ist daher nicht verwunderlich. An anderer Stelle urteilt Seneca noch strenger über das Mitleid, *miserecordia*, das er für ein Fehlverhalten, ein *vitium animi*, der Seele hält<sup>454</sup>. 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“<sup>455</sup>. 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“<sup>456</sup>, sondern dieses Geschick „die Götter mit derselben Unausweichlichkeit wie die Menschen bindet“<sup>457</sup>, weil „Götter und Menschen die-

---

<sup>445</sup> Lucius Annaeus Seneca De Providentia. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Darmstadt 1969 IV 3, S. 23

<sup>446</sup> Ebd. V 8, S.33: Quid itaque indignamur? Quid querimur? Ad hoc parti sumus. Vitatur ut uult suis natura corporibus;

<sup>447</sup> Ebd. Providentia V 7 S. 33

<sup>448</sup> Ebd. IV 8: digni uisi : 25

<sup>449</sup> Seneca Providentia II 9

<sup>450</sup> 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.

<sup>451</sup> Ebd. VI 3 S. 37

<sup>452</sup> Ebd. VI 3 S. 37

<sup>453</sup> Cicero de. Fin. III 62-66 P. 135=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 662

<sup>454</sup> SVF III 452, Seneca de clementia II 4-6=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 791

<sup>455</sup> Ebd. Providentia IV 1 S. 20 ...“et sine morsu..utinam ignorare est rerum naturae alterum partum“.

<sup>456</sup> Ebd. III 1 S. 13

<sup>457</sup> Ebd. V 8 S. 33



selbe Bahn haben“<sup>458</sup>, und „der Gott die Menschen [davor] nicht schützen kann“<sup>459</sup>, dann wird Übel in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen in der stoischen Philosophie zu *einem Teil der Welt-Ordnung*. 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“<sup>460</sup>. Wenn aber selbst die Götter von „dieser Weltordnung regiert werden“<sup>461</sup>, 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“<sup>462</sup>. Sowohl die Stoiker als auch Leibniz haben dieses Spannungsverhältnis von Freiheit und Determination nicht nur gekannt sondern, sondern haben dazu Stellung bezogen. Das nächste Kapitel wird somit den Determinismus und die Freiheit im Vergleich der Philosophien der Stoa und der Leibnizschen zueinander das Verhältnis setzen.

---

<sup>458</sup> Ebd. V 8 S. 33

<sup>459</sup> Ebd. VI 6 S. 37

<sup>460</sup> Ebd. V 8 S. 33

<sup>461</sup> Ebd. V 9 S. 33

<sup>462</sup> Ebd. S.39

## 1. 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<sup>463</sup>, 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<sup>464</sup>. Zum *physischen Übel* innerhalb dieser Ordnung äußert sich Chrysipp im 4. Buch 'Über die Vorsehung' so: „...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 Erzeigerin 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', *κατα παρακολουθησιν*, ...“während die Tugend dem Menschen nach Plan der Natur eingepflanzt wird, sind auch die Fehler durch die *Verknüpfung mit ihrem Gegenteil* entstanden“<sup>465</sup>. „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 ihr Erbe missbrauchen. Aber das heißt nicht, dass diese Leute von ihren Vätern nichts Gutes geerbt hätten“<sup>466</sup>. Das physische Übel ist demnach 'unumgängliche Begleit-' oder 'Folgeerscheinung', und wird als ein Erziehungsinstrument der Götter bei Chrysipp gesehen, ähnlich wie später bei Seneca auch. Nach Chrysipp werden die „Bösen“ von den Göttern

<sup>463</sup> 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

<sup>464</sup> Strabo XVII I, 36=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1227

<sup>465</sup> SVF II 1170 p. 336= Gellius VII I 7-13=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 461

<sup>466</sup> SVF II 1186 p. 341, 7-10= Cicero de. nat. deos. III 70=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 462

bestraft<sup>467</sup>, 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<sup>468</sup>. Wieweit 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<sup>469,470</sup>? 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 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<sup>471,472</sup>. Im 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“<sup>473</sup>. 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“<sup>474</sup>. 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 Ausdruck kommt, in der sie einen Aus-

<sup>467</sup> SVF II 1175 p.337=Plut. De. Stoic. Repugn. 15p. 10400

<sup>468</sup> SVF II 978 p. 284, 20-35=Oenomaus apud Eusebium pr. Ev. VI p.255b; 258b=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 505

<sup>469</sup> Peter Steinmetz, der sich in vielen Sachverhalten, der voreingenommenen Stoainterpretation von Max Pohlenz anschließt, hat im Sachregister seiner hier oft zitierten Stoaarbeit bezeichnenderweise weder den nicht zusammengesetzten Begriff der Freiheit noch den Begriff der Autonomie hinterlegt S. 1174ff, (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.

<sup>470</sup> Max Pohlenz Die Stoa Geschichte einer geistigen Bewegung in zwei Bänden Vandenhoeck & Ruprecht 3. Auflage 1964 Band I S. 480ff

<sup>471</sup> SVF I 537=Stob.ecl. I p.25,4-27,4=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 519

<sup>472</sup> SVF I 537=Stob.ecl. I p.25,4-27,4=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 519

<sup>473</sup> Ebd. SVF I 537

<sup>474</sup> SVF II 975=Hippolytus philos. 21 Dox. Gr. 571, II Diels=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 506

weg 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 dieser ausgeschlossen ist, 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.

### 1.1. 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 *Φανταστική Φύσις*, 'vorstellende Physis, die modellhaft für drei Formen kosmischen Zwanges im Rahmen der universellen Ordnung Geltung hat: *der Selbsterhaltung, der Erhaltung der Nachkommenschaft*<sup>475</sup> *und der Sozial-sorge um die Mitmenschen*<sup>476,477</sup>. Die stoische Oikeiosislehre sieht die *συμπάθειαν*, Sympathie, Verbindung von Mann und Frau, zur Nachkommenschaft, den Mitmenschen, der Gemeinschaft, dem Volk, dem Staat<sup>478</sup>, 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<sup>479</sup>. 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 in dieser Arbeit 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 Men-

<sup>475</sup> Cicero de nat. deor. II 127-130=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 975

<sup>476</sup> 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

<sup>477</sup> Robert Bees Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts. Königshausen & Neumann 2004 S. 213

<sup>478</sup> Cicero de off. I 7 und 9=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1011

<sup>479</sup> 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 Kleanthes 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.

schen? 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, (in der oben beschriebenen Dimension), suchen. „Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo 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 nämlich 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*<sup>480</sup>. 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“<sup>481</sup>. Sie sollten sich *nicht* von dem „irrationalen, dem unglücklichen und gottlosen Seelenteil, leiten lassen“<sup>482</sup>. In Abgrenzung zu seinen stoischen Vorläufern kommt Poseidonios folgerichtig zu dem Schluss: die Aussage das Leben in Übereinstimmung mit der Natur zu führen sein 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 man von dem Menschen, der eher dem schlechten folgt, sagen könnte, er lebe *nicht* in Übereinstimmung mit der Natur; dieser lebt affektbestimmt, jener vernunftbestimmt<sup>483</sup>. Handelt er vernünftig, dann handelt er naturgemäß und frei, d.h. auch gottgemäß. Die Verfehlung besteht darin „nicht gemäß der Natur“<sup>484,485</sup>, 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“ zwi-

---

<sup>480</sup> Cicero de. Off. III 19-28 p. 242=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1051 (21ff)

<sup>481</sup> 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

<sup>482</sup> Ebd. 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

<sup>483</sup> Ebd. 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

<sup>484</sup> Stobaios ed. ecl. II p.75,7-10 P.133f=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 660

<sup>485</sup> Stobaios ecl. II p. 75, 7-10 P. 109f= Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 535

schen der Moral und naturbedingten Trieben der *Selbsterhaltung* und den Affekten genau gesehen<sup>486</sup>, 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-biologisches Modell des Überlebens<sup>487</sup> für die gesamte Gattung Mensch dar. Das Ganze hat gegenüber dem Teil Vorrang<sup>488</sup>. Ein Unterschied wird beim Tyrannenmord gemacht<sup>489</sup>, 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

## 2. Freiheit und Determination bei Leibniz

Nachdem das Verhältnis von Determination und Freiheit bei der Stoa biologisch-kosmologisch mit der Oikeiosistheorie erläutert und das Übel in dieses System eingeordnet wurde, stellt sich die gleiche Frage für die Leibnizsche 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

---

<sup>486</sup> G.W. Hegel Vorlesung über die Geschichte der Philosophie II, Band 19 der 20 bändigen Surkamp Taschenbuch Wissenschaft 4. Auflage 2003 S. 282ff

<sup>487</sup> Robert Bees Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts. Königshausen & Neumann 2004 S. 257

<sup>488</sup> Ganzes und Teil

<sup>489</sup> Cicero de. Off. III 19-28 p. 242=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1051

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 vollkommensten zu machen, die möglich ist<sup>490</sup>. 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 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“<sup>491</sup>. Der Wille des Menschen unterliegt keinem Zwang, nicht dem der Vorsehung, nicht dem der Natur u.s.w.. 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“<sup>492</sup>. Erstaunlicher Weise 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. Interpretatorisch zeigt sich an der Bedeutung des Begriffs der Freiheit das Neue der Leibnizschen 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

<sup>490</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band I § 118 S. 383

<sup>491</sup> Ebd. § 34 S. 261

<sup>492</sup> Ebd. § 118 S. 383

der Stoa festmacht, indem er die *vernunftgesteuerte Notwendigkeit* von der, *vernunftlosen Notwendigkeit* seiner philosophischen Vorfahren<sup>493</sup> unterscheidet.

---

<sup>493</sup> G.W. Leibniz Theodizee Band II § 351 S. 163



## Schlussbetrachtung

Seit dem wohl ersten systematischen ‚Vergleich der stoischen und Leibnizschen Theodizee‘ von Fritz Kuhn 1913<sup>494</sup> und ein Jahr später ‚Die Theodizee bei Seneca‘ von Hermann Steiner<sup>495</sup> sind hundert Jahre vergangen, und sowohl die Leibnizforschung als auch die die Forschungsarbeit an der Stoa haben mit Karl Reinhardt<sup>496</sup>, 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 im 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<sup>497,498</sup> eine markante Differenzierung zwischen der alten Stoa, 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 ein 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. 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 wahr, wie in der Einleitung dargestellt, 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<sup>499</sup>, 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

---

<sup>494</sup> Fritz Kuhn. Die historischen Beziehungen zwischen der stoischen und Leibnizschen Theodizee. Inaugural Dissertation, Leipzig 1913

<sup>495</sup> Hermann Steiner. Theodizee bei Seneca Inaugural Dissertation, Erlangen 1914

<sup>496</sup> Karl Reinhardt. Poseidonios C. H. Beck Verlag München 1921

<sup>497</sup> Stoa und Stoiker in zwei Bänden. Artemis & Winkler Verlag 2008

<sup>498</sup> Antike Kritik an der Stoa. Akademie Verlag Berlin 2014

<sup>499</sup> Dio Chrys. XII (Olympicus) 39-44 und 47 P. 343=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1320

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 Einführungen, eines solchen materialistisch gefassten Gottes, sind augenfällig, wenn z.B. ein Gott im 'schöpferischen Feuer' affirmiert wird. Dieser, in der Erkenntnistheorie auszumachende Unterschied, ist an einigen anderen wesentlichen Textpassagen zur Darstellung gelangt, wohlwissend, dass er innerhalb einer solchen Arbeit nicht erschöpfend sein kann.

In dieser Schlussbetrachtung soll in 4 Punkten ein kurzer, unsystematischer Focus auf den *Begriff der Analogie* gelegt werden, der immer wieder in der Rezeption für die zwei *selbständigen parallelen Kosmen der Philosophie* von Leibniz und der Stoa in Anspruch genommen wird. Es ist vorzuschicken, 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-aristotelische 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*? 1. 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 2., 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“<sup>500</sup>, 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 weiter entwickelt. 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 divinen 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 3. 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 das „Reich der Gnade“ ect. eine Analogie. Methodisch bestätigt sich das analoge Vorgehen auch inhaltlich.

Als 4. Anmerkung zum Analogiebegriff des Vergleichs der Leibnizschen 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 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 Leibnizsche und Stoische Theodizeebegriff zur

---

<sup>500</sup> 1. Buch Moses Vers 27

## Schlussbetrachtung

Diskussion steht, nicht von einer analogen Begrifflichkeit ausgegangen werden, sondern von einer Parallelisierung eines Problemfeldes.

Die Theodizeefrage erinnert und ist weiter offen unbeantwortet.

## Appendix I

### Der Zeushymnus des Kleantes

Κυδιστ ἀδανατων, πολυωνμε, παγκρατες αιει,  
Ζευ, φυσεως αρχηγε, νομου μετα παντα κυβερων  
χαιρε δε γαρ παντεσσι δεμις δνητοισι προσαυδαν.  
εκ σοθ γαρ γενος εις ηχου μιμημα λαχοντες  
μουωι, οσα ξωει τε και ερπει δνητ επι γαιαν  
τω σε καδυμνησω και στον κρατος αιεν αιισω.  
σοι δη πας οδε κοσμος, ελισσομενος περι γαιαν,  
πειδεται, η κεν αυης, και εχων υπο σειο κρατειται  
τοιον εχεις υποεργον ανικητοις υπο χερσιν  
αμφηκη, πυροεντα, αιξιωντα κεραυνον  
του γαρ υπο πληρης φυσεως παντ εργα [τελειται]  
ω συ κατευδυνεις κοινον λογον, ος δια παντων  
φοιτα, μιγνυμενος μεγαλοις μικσοις τε παντων  
ω συ τοσος γεγαωσπατος βασιλευς δια παντος.  
ουδε τι γιγνεται εργον επι χδονι σου διχα, δαιμον,  
ουτε κατ αιδεριον δειον πολον οθτ ενι ποντω,  
πλην οποσα ρεξουσι κακοι σφετεραισις ανοιαις  
αλλα συ και τα περισσα επιστασαι αρτια δειναι  
και κοσμειν τακοσμα και ου φιλα σοι φιλα εστιν.  
ωδε γαρ εις εω παντα συνηρημοκασ εσδλα κακοισιν,  
ωσδ ενα γιγωεσδαι παντων λογον αιεω εοντα,  
οω φευγοντες εωσινοσοι δνητων κακοι εισι,  
δυσμοροι, οι τ αγαδων μεν αι κτησιν ποδεοντες  
ουτ εσορωσι δεου κοινον νομον, οθτε κλυουσιν,  
ω κεν πειδομενοι συν νω βιον εσδλον εχοιεν.  
αυτοι δ αυδ ορμωσιν ανοι κακον αλλος επ αλλο,  
οι μεν υπερ δοξης σπουδην δυσεριστον εχοντες,  
οι δ επι κερδοσυνας τετραμμενοι ουδενι κοσμω,  
αλλοι δ εις αωεσιν και σωματοσ ηδεα εργα.  
[αλλα χαχοις επεκυρσαν], επ αλλοτε δ αλλα φερονται  
σπευδοντες μαλα παμπαν εναντια τωνδε γενεσδαι  
αλλα Ζευ πανδωρε, κελ αινεφες, αρχικεραυνε,  
ανθρωπους [μεν] ρουο απειροσυνης απο λυγρης,

## Apendix

ην συ, πατερ, σκεδασον ψυχης απο, δος δε κυρησαι  
γνωμης, η πισυνος συ δικης μετα παντα κυβερνας,  
οφρ αν τιμηθεντες αμειβωμεσδαι σε τιμη,  
υμωουντες τα σα εργα διηνεκες, ως επειοικε  
δωητωω εοντ, επει ολτε βροτοις γερας αλλο τι μειξον  
ουτε δεοις, η κοινον αι νομον εν δικη υμνειν.

## Literaturverzeichnis

- Adorno Theodor. *Negativen Dialektik*, Suhrkamp Verlag, 3. Auflage 1982, S. 377 und 378.  
Agathemerus *geographiae informatica I 2 p. 471=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1157*  
Anselm v. Canterbury. *Proslogin*. Reclam Verlag, Stuttgart 2005, S. 20  
Aristoteles, *Analytika posterior* 89 b 9  
Aristoteles, *Magna Moral.* 1181 b 28  
Aristoteles *Nicomachische Ethik* 1180 b 3  
Aristoteles *Metaphysik*. Bücher 1 (A)-VI (E). Felix Meiner Verlag Hamburg 3. Verb. Aufl. 1989: 980 a 21:  
Aristoteles. *Metaphysik XII*, 8ff  
Aristoteles *Metaphysik* 987 b1  
Aristoteles. *Metaphysik* 1005 b  
Aristoteles, *Metaphysik in zwei Halbbänden*, Felix Meiner Verlag Hamburg, 3. Auflage 1989, 2. Halbband Buch X, 1, 1052 a  
Aristoteles *Metaphysik* 1096 b 34; 1094 b 7  
Aristoteles, *Politikon* 1261 a 31  
Aristoteles. *Topik* 108 b 26-30  
Aristoteles *Topik* S. 51  
Aristoteles S. 51 Mitte  
Aristoteles S. 51/52  
Aristoteles *bd.* S. 50.  
Aristoteles S. 50
- Barth Paul *Die Stoa*. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte Auflage 1922, S. 27  
Barth Paul *Die Stoa*. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte Auflage 1922, S. 28  
Barth Paul *Die Stoa*. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, S. 31  
Barth Paul *Die Stoa*, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 36ff  
Barth Paul *Die Stoa*, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 37  
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.  
Barth Paul *Die Stoa* Fr. Frommanns Verlag Stuttgart , 3. u. 4. Auflage 1922, Anmerkung 138
- Bees Robert. *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes*, Königshausen & Neumann Würzburg 2004 S. 48  
Bees Robert. *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes*, Königshausen & Neumann Würzburg 2004 S. 49  
Berkovits Elieser. *Das Verbergen Gottes*, in Broke/ Jochum 1982
- 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  
Busche Hubertus. *Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie*. Akademie Verlag 2009, S. 20  
Busche Hubertus Hrg, G.W. *Leibniz Monadologie*. Akademie Verlag 2009. Einführung S. 25  
Busche Hubertus. *Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden*, Akademie Verlag 2009 S. 33 oben  
Busche Hubertus. *Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden*, Akademie Verlag 2009, S. 33 unten  
Busche Hubertus. *Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden*, Akademie Verlag 2009, S. 50  
Busche Hubertus. *Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden*, Akademie Verlag 2009, S. 75  
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  
Busche Hubertus. *Aristoteles Erkenntnislehre*. Studienunterlagen der FernUniversität Hagen: *De Anima und Analytika posterior*, 2013 & Co.KG 2011/12 S. 9  
Busche Hubertus. *Enzyklopädie Philosophie*, Hg: H.J. Sandkühler, Hamburg 2010, Bd 3, S. 2729-2735
- Cicero de. off. III 19-28 p. 242=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1051  
Cicero de nat. deorum II 118=Stoa und Stoiker Artemis 2008 Verlag 2008 Nr. 990  
Cicero de off. I 11 ff: Stoiker Band II Artemis & Winkler Verlag 2008 Nr. 1012 Cicero de off. I 12

## Literaturverzeichnis

Cicero de legibus II § 28

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

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

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

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

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

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

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

Diderot Enzyklopädie

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

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

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

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

Epiktet I 19,6

Euripides, zitiert bei Paul Barth - Albrecht Goedeckmeyer. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, sechste Auflage 1946, siehe Anmerkung 2: S. Mekler, Hellenen

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

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

Fodor Jerry Allan. The modularity of mind. Cambridge MA: MIT Press 1983

Flashar Helmut Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 609ff

Geyer Carl-Friedrich. Das Theodizeeproblem- ein historischer und systematischer Überblick. In Hrg. Willi Oelmüller Theodizee –Gott vor Gericht Wilhelm Fink Verlag München1990 S. 9ff

Gaius Kaiser von Rom \*12 n. Chr., gest. 41 n. Chr.

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

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

Hossenfelder Malte. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag München 1995, 2. Auflage S.5

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

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

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.

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

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

v. Helmholtz Hermann (1821-1894) philosophisch 2000 Jahre zuvor formuliert

Jonas Hans. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Surkamp Verlag 14. Auflage 2013

Kant Immanuel. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre 1830

Leibniz G.W. Discours de metaphysique. In: G.W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz Surkamp Ausgabe 1996,



## Literaturverzeichnis

Alle folgenden Zitate der Leibnizschen Theodizee werden der 4-bändigen Leibniz Surkamp Ausgabe in 6 Teilbänden 1996 Band 2.1 und 2.2., (den Bänden I und II der Theodizee) entnommen.

Leibniz. G.W. Discours de metaphysique. In: G.W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz Surkamp Ausgabe 1996

Leibniz G.W. Werke in 4 Bänden Surkamp Taschenbuch Wissenschaft 1264 bis 1267, 1996. Die Theodizee Band I, S. 8

Alle folgenden Zitate der Leibnizschen Theodizee werden der 4-bändigen Leibniz Surkamp Ausgabe in 6 Teilbänden 1996 Band 2.1 und 2.2., (den Bänden I und II der Theodizee) entnommen

Leibniz bd. S. 44, S. 56

Leibniz bd.S. 50ff

Leibniz bd. S. 110

Leibniz G: W: Discours de metaphysique. In: G.W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz Surkamp Ausgabe 1996, S. 70

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

Leibniz G..W. Theodizee Band I S. 220

Leibniz G.W. Monadologie § 61, Felix Meiner Verlag 1960 Leibniz G.W.. Theodizee Band I S. 23

Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 118

Leibniz bd. S. 34

Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 41

Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 3

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

Leibniz bd. S. 3

Leibniz bd. S. 37

Leibniz bd. S. 78 § 6

Leibniz G.W. Theodizee Band I u.a. S. 108

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

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

Leibniz G.W. Monadologie §

Leibniz bd. Monadologie § 61

Leibniz bd. § 31 S. 121

Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 219

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

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

Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 87

Leibniz G.W.Theodizee Band I S. 192

Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 41

Leibniz G.W. Theodizee Band II S. 213

Leibniz G.W.. Band II S. 27 bzw. S. 271

Leibniz G.W. Theodizee Band II S. 29

Leibniz G.W. . Theodizee Band I § 7 des ersten Teils, S. 216/19

Leibniz bd. § 7 S. 216

Leibniz bd. § 7 S. 216

Leibniz bd. § 7 S. 216

Leibniz bd. § 7 S. 216

Leibniz bd. § 7 S. 216

Leibniz bd. § 8 S. 218

Leibniz G.W. Monadologie § 32

Leibniz G.W. Theodizee Band I Erster Teil § 44, S. 273

Leibniz bd. Band I S. 265

Leibniz G.W. Monadologie § 32. Felix Meiner Verlag Hamburg 1956 Leibniz G.W. Band I § 46 S. 277

Leibniz G.W. Theodizee Band I § 173 S. 510

Leibniz bd. § 46 S. 277 unten

Leibniz bd. § 49 S. 279

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

Leibniz G.W. Monadologie § 37

Leibniz Monadologie § 37

## Literaturverzeichnis

Leibniz Monadologie § 38  
Leibniz G.W. Monadologie § 80, 81, 1,2  
Leibniz G.W. , Sämtliche Schriften und Briefe, Hrg. v. der Preußischen (jetzt) Deutschen Akademie) der Wissenschaft, Berlin 1923 A IV 1, 535  
Leibniz G.W. , Monadologie, Verlag Felix Meiner Hamburg, Nachdruck 1960 § 78  
Leibniz G.W. Theodizee Band I Erster Teil § 62, S. 298  
Leibniz G.W. Monadologie, Verlag Felix Meiner Hamburg, 1960 § 79 Leibniz G.W. Philosophische Schriften, GP IV 533  
Leibniz G.W. Theodizee Band I Ersten Teil, § 7 S. 216 Leibniz GP IV 553  
Leibniz GP IV 553  
Leibniz GP II 252  
Leibniz G.W. . Nouveaux Essais II 12. 7. E 238 b, GP IV 494  
Leibniz G.W. Monadologie § 61  
Leibniz G.W. . Principes de la nature et de la grace fondés Le en raison §1ff. Felix Meiner Verlag Hamburg 1960  
Leibniz G.W. GP IV 501  
Leibniz. Monadologie § 46  
Leibniz Theodizee Band I S. 107  
Leibniz Theodizee S. 109  
Leibniz Theodizee Band I S. 208ff  
Leibniz Theodizee § 3 S. 209ff  
Leibniz Theodizee § 3, S. 212ff  
Leibniz Theodizee § 4, S. 75  
Leibniz Theodizee Ebd. Vorwort S. 17  
Leibniz Theodizee § 20 S. 241  
Leibniz Theodizee § 7 S. 219  
Leibniz Theodizee § 5 S. 77  
Leibniz Theodizee § 7  
Gerh.VII 304  
Leibniz Theodizee § 7, S. 219  
Leibniz Ebd. § 87 S. 335  
Leibniz Theodizee § 8  
Leibniz Theodizee Band II S. 27  
Leibniz Theodizee Band I Beginn zweiter Teil S. 367  
Leibniz Theodizee Band I S. 409  
Leibniz Theodizee Band I S. 413  
Leibniz Theodizee Band I S. 367 unten  
Leibniz Theodizee Ebd. Band I S. 241  
Leibniz Theodizee Band I S. 251  
Leibniz Theodizee Band I S. 249  
Leibniz Theodizee Band I S. 393  
Leibniz Theodizee Band II § 379 S. 211  
Leibniz Theodizee Band II § 299 S. 87  
Leibniz Theodizee . Band II § 284 S. 69  
Leibniz Theodizee Band II § 380 S. 213  
Leibniz Theodizee Band II § 379 S. 211  
Leibniz Theodizee Band I § 20 S. 239  
Leibniz Theodizee Band I §29 S. 253  
Leibniz Theodizee Band I § 24 S. 245  
Leibniz Theodizee Band II S. 163  
Leibniz Theodizee Band I § 25 S. 247  
Leibniz Theodizee Band I § 21 S. 241  
Leibniz Theodizee Band II S. 139  
Leibniz Theodizee Band I § 20 S. 241  
Leibniz Theodizee Band I § 31 S. 257  
Leibniz Theodizee Band I § 31 S. 257  
Leibniz Theodizee Band I S. 75

## Literaturverzeichnis

- Leibniz Theodizee Band I § 21 S. 241  
Leibniz Theodizee Band II S. 45  
Leibniz Theodizee Band I S. 245  
Leibniz Theodizee § 24 S. 245  
Leibniz Theodizee § 26 S. 249  
Leibniz Theodizee § 26 S. 249  
Leibniz Theodizee § 22 S. 243  
Leibniz Theodizee Band I § 22 S. 243  
Leibniz Theodizee Band I § 22  
Leibniz Theodizee Band I § 22  
Leibniz Theodizee Band I § 22  
Leibniz Theodizee Band II § 362 S. 183  
Leibniz Theodizee § 362 S. 183  
Leibniz Theodizee § 363 S. 187  
Leibniz Theodizee § 368 S. 193  
Leibniz Theodizee § 368 S. 193  
Leibniz Theodizee § 369 S. 195  
Leibniz Theodizee § 369 S. 195  
Leibniz Theodizee Band II § 371 S. 197  
Leibniz Theodizee bd. Band II § 408 S. 251  
Leibniz Theodizee bd. § 408 S. 251  
Leibniz Theodizee Band I § 51 S. 283  
Leibniz Theodizee Band II § 367 S. 191  
Leibniz Theodizee § 333 S. 137  
Leibniz Theodizee bd. § 333 S. 137  
Leibniz Theodizee § 333 S. 137  
Leibniz Theodizee § 333 Leibniz zitiert Chrysipp an diesem Punkt, auf den er sich bezieht. S. 137 Leibniz Theodizee § 251 S. 17  
Leibniz Theodizee Band I § 119 S. 389  
Leibniz Theodizee Band I Ebd. § 119 S. 391  
Leibniz Theodizee § 120 S. 393  
Leibniz Theodizee § 336 S. 141 Leibniz Theodizee Band II § 336 S. 141  
Leibniz Theodizee § 336  
Leibniz Theodizee § 337 S. 143  
Leibniz Theodizee §. 262  
Leibniz Theodizee § 266 S. 41  
Leibniz Theodizee § 263 S. 35ff  
Leibniz Theodizee Band I § 44 S. 139  
Leibniz Theodizee bd. § 9 S. 221  
Leibniz Theodizee Band I § 9 S. 221  
Leibniz Theodizee bd. § 118 S. 383  
Leibniz Theodizee § 22 S. 111  
Leibniz Monadologie § 61

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

*Marc Aurel IV, 14*

Martin Gottfried. Leibniz Logik und Metaphysik Kölner Universitätsverlag 1960 S. 143  
Martin Gottfried . Leibniz Logik und Metaphysik, Kölner Universitätsverlag 1960 S. 146

Metz Johann Babtist. Theodizee-empfindliche Gottesrede. Hrsg. Landschaft aus Schreien- Zur Dramatik der Theodizeefrage Mainz 1995,81-102

Morgan Kenneth W. Buddhist and Hindu Approaches to Suffering, Oxford 1998  
Nagel Thomas. What is it like to be a bat. Philosophical Review 83, 1974, S. 435-450

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

## Literaturverzeichnis

Oelmüller Willi. Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens. In Hrg. Willi Oelmüller Theodizee –Gott vor Gericht Wilhelm Fink Verlag München 1990 S. 67ff

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. 36ff

Platon Apologie des Sokrates 31 D

Platon Politeia 484 a, 499, 505 a

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

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

Platon Parmenides 142b-155e

Platon Sophistes

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

Pohlenz Max . Die Stoa. Vandenhoeck & Ruprecht 1964 3. Auflage S. 9

Pohlenz Max. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. In zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage Göttingen 1964 S. 93ff

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

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

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

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

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

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

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

Roth John K. A theory of Protest In Davis 1981

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

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

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

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

Seneca Lucius Annaeus . Ad luculium Epistulae Morales 121 10-16

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

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

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

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

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

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

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

*Sobel Johann. Logic and Theism, Cambridge 2004 S. 115-167*

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

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

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

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

Tsimerman Hayhim Ysrael. His work is perfect, In Katz 2007

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

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

Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. 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.

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. 613-615

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. 651 u. 656

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. 958

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

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

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

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

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

<sup>[1]</sup> *Nemesius de nat. hom. I p.38-43=F309a Th.=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1248*

<sup>[1]</sup> *Nemesius de nat. Ebd. Ende des Artikels*

<sup>[1]</sup> *Gerh. VII 304*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee § 7, S. 219*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Ebd. § 87 S. 335*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee § 8*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee Band II S. 27*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee Band I Beginn zweiter Teil S. 367*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee Band I S. 409*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee Band I S. 413*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee Band I S. 367 unten*

<sup>[1]</sup> *Leibniz Theodizee Ebd. Band I S. 241:*

## Literaturverzeichnis

- [1] *Leibniz Theodizee Band I S. 251*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I S. 249*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I S. 393*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 379 S. 211*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 299 S. 87*
- [1] *Leibniz Theodizee . Band II § 284 S. 69*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 380 S. 213*
- [1] *Platon Gesetze Buch 10 896*
- [1] *Timeios*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 379 S. 211*
- [1] *Barth Paul . Die Stoa, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 48ff*
- [1] *Schiller Friedrich. Der Ring des Polykrates*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 20 S. 239*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I §29 S. 253*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 24 S. 245*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II S. 163*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 25 S. 247*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 21 S. 241*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II S. 139*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 20 S. 241*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 31 S. 257*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 31 S. 257*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I S. 75*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 21 S. 241*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II S. 45*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I S. 245*
- [1] *Leibniz Theodizee § 24 S. 245*
- [1] *Leibniz Theodizee § 26 S. 249*
- [1] *Leibniz Theodizee § 26 S. 249*
- [1] *Leibniz Theodizee § 22 S. 243*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 22 S. 243*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 22*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 22*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 22*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 362 S. 183*
- [1] *Leibniz Theodizee § 362 S. 183*
- [1] *Leibniz Theodizee § 363 S. 187:*
- [1] *Leibniz Theodizee § 368 S. 193*
- [1] *Leibniz Theodizee § 368 S. 193*
- [1] *Leibniz . Theodizee § 369 S. 195*
- [1] *Leibniz Theodizee § 369 S. 195*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 371 S. 197*
- [1] *Leibniz Theodizee bd. Band II § 408 S. 251*
- [1] *Leibniz Theodizee bd. § 408 S. 251*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 51 S. 283*
- [1] *Leibniz Theodizee Band II § 367 S. 191*

## Literaturverzeichnis

- [1] *Leibniz Theodizee* § 333 S. 137
- [1] *Seneca ep. 121, I und 19-24=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Band II Nr. 1266*
- [1] *Lucius Annaeus Seneca De Providentia. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Darmstadt 1969 II 7, S.9*
- [1] *Seneca Ebd. Providentia IV 3 S. 21 „Ich nenne Dich unglücklich, weil du nie unglücklich warst“.*
- [1] *Seneca Ebd. Providentia IV 3 S. 21*
- [1] *Seneca bd. Providentia V 7*
- [1] *Kleanthes Zeushymnus*
- [1] *Seneca De Providentia. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Darmstadt 1969 IV 3, S. 23*
- [1] *Seneca Ebd. V 8, S.33:*
- [1] *Seneca bd. Providentia V 7 S. 33*
- [1] *Seneca Providentia IV 8: digni uisi : 25*
- [1] *Seneca Providentia II 9*
- [1] *Seneca stellt in II 9 ff der Providentia*
- [1] *Seneca Providentia VI 3 S. 37*
- [1] *Seneca Providentia VI 3 S. 37*
- [1] *Cicero de. Fin. III 62-66 P. 135=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 662*
- 
- [1] *Leibniz Theodizee* § 266 S. 41
- [1] *Leibniz Theodizee* § 263 S. 35ff
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 44 S. 139*
- [1] *Leibniz Theodizee bd. § 9 S. 221*
- [1] *Leibniz Theodizee Band I § 9 S. 221*
- [1] *Leibniz Theodizee bd. § 118 S. 383*
- [1] *Leibniz Theodizee § 333 Leibniz zitiert Chrysipp an diesem Punkt, auf den er sich bezieht. S. 137*
- [1] *Leibniz Theodizee § 120 S. 393*
- [1] *Leibniz Theodizee § 336 S.141*
- [1] *Leibniz Theodizee §. 262*

Danksagung

## **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, wäre die Arbeit in dieser Form nicht entstanden.