

SONDERDRUCK

LEIBNIZ IN BERLIN

SYMPOSION DER LEIBNIZ-GESELLSCHAFT UND DES INSTITUTS FÜR
PHILOSOPHIE, WISSENSCHAFTSTHEORIE, WISSENSCHAFTS- UND
TECHNIKGESCHICHTE DER TECHNISCHEN UNIVERSITÄT BERLIN
IN VERBINDUNG MIT DEM BEZIRKSAMT CHARLOTTENBURG
UND DER VERWALTUNG DER STAATLICHEN SCHLÖSSER UND
GÄRTEN BERLIN
IM SCHLOSS CHARLOTTENBURG, BERLIN,
10. BIS 12. JUNI 1987

HERAUSGEGEBEN VON

HANS POSER UND ALBERT HEINEKAMP



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1990

Leibnizsches Denken und die Sprache der Theodizee

Von
GUIDO ZINGARI (ROM)

„Eine Wahrheit mag unfassbar sein; sie wird es jedoch niemals in dem Maße sein, daß man behaupten könnte, daß man gar nichts davon versteht.“ Leibniz: *Theodizee*. *Einleitende Abhandlung* § 76.

1. Das Problem eines philosophisch-literarischen Stils der Leibnizschen Theodizee. Nach einer vertraulichen Mitteilung der Kurfürstin und späteren Königin in Preußen, Sophie Charlotte, an Leibniz war das in der Nähe von Berlin gelegene Lützenburg ein idealer Ort, an dem sie „die schönsten Tage“ ihres Lebens verbracht hat¹. Die Gespräche über die im *Dictionnaire* (2. Ausgabe, 1702) von Pierre Bayle dargelegten polemischen Thesen bereiteten, wie wir wissen, die grundlegenden Gedanken der Leibnizschen *Theodizee* vor. So war dieses Werk herangereift, und, wie der Philosoph aus Hannover berichtet, haben ihn „Unterhaltungen, die er darüber mit einigen Personen der Wissenschaft und des Hofes gehabt hat, sowohl in Deutschland als auch in Frankreich, vor allem mit einer der bedeutendsten und vollkommensten Fürstinnen, dazu mehr als einmal bestimmt“². Im Sommer des Jahres 1700 ließ sich Leibniz auf Schloß Lützenburg von dem glänzenden Hofleben mitreißen, berauscht von den Versen des *Triumphs der Liebe* des Zeremonienmeisters Johann von Besser und seinen eigenen poetischen Werken, in denen er sich versuchte. Andererseits vermochte diese Umgebung keineswegs die intellektuelle Leidenschaft und Wißbegier unseres Philosophen einzuschläfern.

In Lützenburg begegnet er John Toland (1670–1722), einem den Anschauungen der Freidenker nahestehenden Theologen und Verfasser von *Christianity not mysterious* (1696). Dessen Diskussionen mit Leibniz wurden durch die Anwesenheit von Sophie Charlotte belebt. Soweit ein Abschnitt aus Leibnizens Biographie, der in die Zeit der Entstehung der *Essais de Théodicée* fällt, eines Werkes, das mit Freude an Erörterungen und wiederholten „Abschweifungen“ geschrieben und zum guten Teil von der preußischen Königin selbst angeregt worden ist.

Die folgenden Überlegungen zur Leibnizschen *Theodizee* stellen sich im wesentlichen als eine Umkehr von Verständnisperspektiven dar. Wenn es nämlich zulässig ist, philosophisch den Ablauf der Geschichte auf der Grundlage der Duplizität einer

1 Vgl. *Leben und Werk von G. W. Leibniz*. Eine Chronik, bearb. von K. MÜLLER u. G. KRÖNERT, Frankfurt am Main 1969, S. 179.

2 LEIBNIZ: *Die Theodizee*, Übers. von Artur Buchenau, 2. Aufl., Hamburg 1968, S. 19. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert.

Weltgeschichte und einer Heilsgeschichte, d.h. nach der Abwesenheit bzw. Anwesenheit Gottes im Geschehen der Welt, zu betrachten, kann man den Gedanken nicht von sich weisen, daß einer unter dem historiographischen Gesichtspunkt hinreichend umrissenen Geschichte der Sprache und der Logik etwas an die Seite tritt, das man als Theologie der Sprache und der Logik definieren kann, d.h. als eine Sprache und eine Logik unter göttlicher Führung und göttlichem Schutz. In diesem Zusammenhang und mit diesen Intentionen kann man, so will uns scheinen, die Leibnizsche *Theodizee* heute neu lesen und begreifen. An bedeutsamen Stellen des *Vorwortes* versichert Leibniz, daß die Erkenntnis der behandelten Argumente denen versagt bleiben werde, die sich nicht immer wieder für die „Gottesverehrung“ und die aus der Innerlichkeit kommenden Übung „echter Frömmigkeit“ einsetzen, denn zu allen Zeiten habe die Förmlichkeit der Zeremonien und Glaubensformeln und die Äußerlichkeit der Dinge Übergewicht über die „Heilswahrheit“ (S. 1) gewonnen. Leibnizens Sprache nimmt also hier ganz besondere Merkmale an: er bereitet seine Verteidigungsrede vor, wobei er nicht so sehr auf einen Rahmen rationaler Prinzipien zurückgreift – obwohl er natürlich den korrekten Gebrauch der Vernunft und die „Verkettung der Wahrheiten“ nicht ablehnt – als vielmehr auf das, was wir die Sprache der Gottesverehrung nennen möchten: sie ist gekennzeichnet durch Begriffe, die sich auf „Frömmigkeit“, „Barmherzigkeit“, „Tugend“, die Liebe und die Herrlichkeit Gottes beziehen.

Was wir den bedeutungsmäßigen Zusammenhang nennen möchten, stellt nicht einfach die religiöse oder metaphysische Kehrseite der Gestalt Leibnizens, eines überzeugten Zeugen seines Glaubens an ein höchstes Wesen, dar, sondern vielmehr die Anwendung eines Stils der Darlegung und Erklärung, der sich der von ihm selber hartnäckig verfochtenen Veranschaulichungsmethode entzieht. Es ist ein Stil, der nicht der „agrément d'une imagination heureuse“ entbehrt, wie Fontenelle es ausdrückte, und zwar sowohl in der Form als auch im Inhalt³. Ein Stil, der sich nicht in die Ausschmückung des Ausdrucks und in barockes Gepräge zurückzieht, sondern der durch die Sprache an dem „entzückenderen“ Bild Gottes und der „Idee der höchsten Vollkommenheit“ teilhat. Es handelt sich um Ausdrücke der Ehrerbietung, die einer Befriedigung erzeugenden und Bewunderung auslösenden Ekstase viel näher stehen als einer im eigentlichen Sinn spekulativen Sprache. Im Zusammenhang mit Jan van Ruysbroeck (1193–1281) räumt Leibniz in bezug auf die mystische Sprache ein, „daß die übertriebenen und sozusagen poetischen Ausdrücke oft weit mehr ergreifen und überreden, als das in der Form richtig Gesagte“ (S. 41). Gewiß, Leibniz lehnt die maßvolle Form im Ausdruck nicht ab, doch seine Sprache bedient sich hier mancher Ausdrücke, die den Stempel gläubiger Inbrunst tragen. Wenn die praktische Handhabung der Tugend der Vernunft auf Gott zurückgeführt wird, dann, so sagt er, gründet sich die Vernunft der Dinge auf die Kenntnis. Das Denken wendet sich so der Liebe Gottes zu. Nun werden wahre Frömmigkeit und wahre Glückseligkeit offenkundig

³ Vgl. *Éloge de M. Leibniz*, par M. De FONTENELLE, in: *Oeuvres de Leibniz*, par M. A. JACQUES, Paris 1842, S. XIX.

„in einer aufgeklärten Liebe, deren Feuer vom Lichte der Erkenntnis durchglüht ist. Diese Art von Liebe bringt die Freude an den guten Handlungen hervor, die der Tugend Halt verleiht und, indem sie alles auf Gott als Mittelpunkt bezieht, das Menschliche zum Göttlichen emporhebt“ (S. 4).

Etwas weiter im Text bekennt Leibniz, indem er von sich selbst in der dritten Person spricht, daß der Entschluß, seine Gedanken über Religion und Vernunft zu veröffentlichen, der Tatsache entsprang, daß das Hauptziel der Darlegung dieser Gedanken „die Kenntnis Gottes sein mußte, so wie man sie braucht, um den Glauben anzuregen und die Tugend zu stählen“ (S. 19). In diesen Auszügen bestehen zahlreiche gedankliche und sprachliche Analogien zum religiösen Werk Friedrich von Spees (1591–1635), des Verfassers des *Gülden Tugendbuchs* (1631–1632); ihn hat Leibniz sehr hoch geschätzt.

Anders ist bereits der Ton der Sprache und Darstellung in dem Teil der *Vorrede*, der sich direkt auf Pierre Bayle bezieht. Leibniz geht natürlich von dem Grundsatz aus, daß die Wahrheiten des geoffenbarten Glaubens und die der als „Verkettung der Wahrheiten“ verstandenen Vernunft sich nicht widersprechen können. Dann unterscheidet er zwischen den „Vernunftwahrheiten“, welche ewige Wahrheiten von absoluter Notwendigkeit sind, so daß das Gegenteil einen Widerspruch bildet, und den „Tatsachenwahrheiten“, welche sich auf die von Gott im Hinblick auf die „Angemessenheit“ (convenance) getroffene Wahl stützen. In ihnen gilt die „moralische Notwendigkeit“ im Gegensatz zur „geometrischen Notwendigkeit“ der erstgenannten Wahrheiten. Leibniz' erste Schlußfolgerung lautet: „So können die einfachen Vorstellungen, die notwendigen Wahrheiten und die Schlußfolgerungen der Philosophie der Offenbarung nicht entgegen sein.“ (S. 36). Die Offenbarung steht also nicht im Widerspruch zu den Wahrheiten, deren Notwendigkeit als logisch oder metaphysisch bezeichnet wird und deren Gegenteil einen Widerspruch bedeutet. Auf diese Weise werden die beiden Zentren oder Absichten des Leibnizschen Denkens offenkundig: die Unverletzlichkeit der Vernunft auf der einen und der Anspruch des Glaubens auf der anderen Seite; auf diesem doppelten Hintergrund erscheint immer auch der Schatten des Euklid. Symptomatisch dafür ist die Annäherung, die Leibniz zwischen Euklid und dem Sinn der „Mysterien“ herstellt. Er bemerkt:

„Was einem Lehrsatz des Euklid widerspricht, steht im Widerspruch zu den Elementen Euklids. Nicht die Vernunft, nicht das lumen naturale, nicht die Verkettung der Wahrheiten steht im Widerspruch zu den Mysterien, sondern die Verderbnis, der Irrtum oder das Vorurteil, die Finsternis“ (S. 75).

Die Verflechtung von Stil- oder Schreibweisen, wie sie die Sprache der Gottesverehrung und die Sprache der formalen Beweisführung darstellen, legt den Gegensatz und die von Leibnizens Seite geltend gemachte objektive Übereinstimmung zweier Zusammenhänge an den Tag: den der Vernunft und den des Glaubens, die eben in der literarischen und spekulativen „Fiktion“ einen Punkt der Begegnung finden könnten. Denn ist es in der Tat nicht Leibniz selbst, wer zu einem bestimmten Zeitpunkt versichert, daß es „gestattet ist, mögliche Fiktionen zu bilden“, wenn man von der Güte und Allmacht Gottes spricht?

Wenn für uns Leser der authentische Sinn und Inhalt der Mißverständnisse und

Kontroversen – man denke z.B. an die Distanziertheit, mit der Leibniz über den Helmstedter Religionsstreit und vor allem Daniel Hofmanns hartnäckige Ablehnung der Philosophie berichtet (S. 43) – sowie die Absicht der von Leibniz entwickelten Deduktionsverfahren fraglich wurden, scheint uns nichts übrigzubleiben, als die Authentizität der äußeren Form, in der sich die Leibnizsche *Theodizee* uns präsentiert, zu untersuchen. Was bei der Analyse der Texte das Authentischste und Bedeutsamste ist und bleibt, sind die Art und Weise, eben der Stil, d.h. die bestimmte Sprache, in der Leibniz sich ausgedrückt hat. Das spekulative Ereignis ist dabei nebensächlich. D.h. nicht, daß man sich der Leibnizschen *Theodizee* zwangsläufig eher als einem literarischen denn als einem stricto sensu philosophischen oder theologischen Werk gegenüberstellt, sondern daß man gerade im Hinblick auf jenen spezifischen spekulativen Inhalt wie z.B. die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, für welchen Beweise und mögliche Gegenargumente erbracht werden müssen, den Stil der Leibnizschen Sprache, die besondere Form seiner Schreibweise hervorhebt.

Die auf diese Weise Gestalt gewinnende interpretatorische Annäherung an die Leibnizsche *Theodizee* bedeutet keine weniger mühevollen und auch keine eigenwilligere Lektüre, und sie könnte sich geradezu als dem eigentlichen Gehalt des Textes entgegengesetzt erweisen. Die Gefahr dabei ist, daß für den Gedanken, den die *Essais* darstellen möchten, nur eine einzige Art literarischer Fiktion angenommen wird, und zwar eine solche, die in eine andere Richtung weist als die Erforschung der philosophischen Wahrheit, welche – davon sind wir überzeugt – Leibniz sich vorgenommen hatte. Die *Essais* können in der Tat entsprechend den verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen, die in ihnen zur Anwendung gekommen sind, untersucht und studiert werden. Wir sagten, daß sich die Sprache der *Essais* häufig eigentümlicher Ausdrücke bedient, die sie als eine Sprache der Gottesverehrung ausweisen. Leibniz enthält sich nämlich der allzu virtuos-gekünstelten Worte, um der Mächtigkeit seiner Theologie der Sprache näherzukommen. Unsere Aufgabe als Interpreten wird nun in dem Versuch bestehen, die Bedeutung bestimmter semantischer Besonderheiten festzustellen: das von einem gläubigen Menschen und zugleich von einem Wissenschaftler in ihrer einzigartigen dialektischen Verschlungenheit zum Ausdruck gebrachte Wort. Wir werden damit vielleicht herankommen an die Absichten des Leibnizschen Werkes und die von ihm angenommenen und geforderten Übereinstimmungen.

2. Legitimität der Idee einer Theodizee der Sprache und der Logik. Die *Essais de Théodicée* erwecken eher den Eindruck „eines prächtigen Übungsfeldes“ für ein Argument bzw. ein theoretisches Thema als den einer systematischen Behandlung eines spezifischen Problems, auch wenn Leibniz behauptet, daß seine Abhandlung die Erkenntnis der „Notwendigkeit“ (S. 7) für die Praxis im Auge habe bzw. den Anspruch erhebe, eine Theodizee als Wissenschaft zu entwickeln. An anderer Stelle hingegen tendiert die Abhandlung in Richtung „Apologie“ oder „Erbauungsschrift“: „Schließlich habe ich versucht“, sagt er, „alles auf die Erbauung des Lesers einzustellen“ (S. 30). Es gibt also eine Logik sui generis

der *Essais*, deren bestimmender Kern in der Formel ausgedrückt wird: „Übung der Frömmigkeit“. Dennoch vertritt Leibniz jenes demonstrative Wissen, das sich nicht in einen Widerspruch zur Offenbarung stellen kann. Diese allgemeine Voraussetzung erlaubt unserer Meinung nach eine hypothetische Annäherung der Logik an die Metapher, die ein religiöses Engagement ausdrückt und die in der Sprache der Offenbarung zum Ausdruck kommt.

Die Erklärung der „Mysterien“, betont Leibniz, schließt nicht unmittelbar ihre Verständlichkeit und ihr vernunftgemäßes Begreifen oder ihre begriffliche Entstehung ein. Sie lassen sich jedoch „soweit“ erklären, wie man an sie glauben muß. Wie aber gelangen wir zu diesem Minimum von Erklärung? Es liegt auf der Hand, daß es der Vernunft nicht möglich ist, die Mysterien zu beweisen, sonst würden sie ja begreifbar und verständlich werden.

„Was uns jetzt noch übrigbleibt, nachdem wir den Mysterien über die Wahrheitsbeweise der Religion (was man als *Motive der Glaubwürdigkeit* bezeichnet) Glauben geschenkt haben, ist, sie gegen Angriffe zu behaupten, sonst hätten wir keinen Grund, an sie zu glauben: da ja alles, was auf sichere und zwingende Art widerlegt werden kann, falsch sein muß, und den Wahrheitsbeweisen der Religion, welche uns nur eine *moralische Gewissheit* geben können, wird die Waage gehalten, ja sie werden überboten durch Einwürfe, welche uns eine *absolute Gewissheit* geben, wenn sie wirklich überzeugend und zwingend sind“ (S. 37).

Die Verteidigungsrede von Leibniz enthält in der Tat mitunter ziemlich verworrene logische Abschnitte. Auf Grund der Unterscheidungen, die er trifft, ist „erklären“ nicht „begreifen“, entspricht „beweisen“ nicht „behaupten“, gegenüber den vorgebrachten Einwänden. Schließlich werden die Mysterien außerhalb der Möglichkeit der Veranschaulichung bleiben. Descartes spottete über die Betrachtung der Glaubensmysterien. Die Gefahr bestand darin, in sinnentleertes Geschwätz zu verfallen, in *sine mente sonos*. Leibniz interessierte, wie gesagt, der demonstrative logische Diskurs, doch stammt dieses Bedürfnis paradoxer Weise von einem Mann der „Frömmigkeit“, der vor allem die Übung der Frömmigkeit wünscht und fordert.

Er sagt, daß wir uns davor hüten müssen, „die ewigen, notwendigen Wahrheiten“ zu vernachlässigen, wenn wir die „Mysterien“ unterstützen möchten, und daß „wir der Vernunft nicht zugunsten des Glaubens zu entsagen oder uns, wie die Königin Christine sagt, die Augen auszukratzen, um deutlich zu sehen“ (S. 60f.). Die Mysterien können „über der Vernunft“ liegen und stehen dennoch nicht im Gegensatz zur „unantastbaren Verkettung der Wahrheiten“. So windet sich Leibniz durch eine Zone unvereinbarer spekulativer Momente, zwischen Konflikten und Übereinstimmungen hindurch. Sie laufen unserer Ansicht nach darauf hinaus, die Eigentümlichkeiten eines bestimmten Typs von Sprache und Logik der *Theodizee* zu bedingen und auszumachen, eben jenes Typs, der uns den Gedanken einer *Theodizee der Sprache und der Logik* nahegelegt hat. Es handelt sich um einen in seiner Wirksamkeit vielleicht übertriebenen Ausdruck, der objektive Ratlosigkeit hervorrufen könnte und den Leibniz zu den „zweideutigen und doppelsinnigen Ausdrücken“ rechnen würde (S. 56). Der Begriff „Theodizee“ wird hier nicht isoliert und in absolutem Sinn verstanden, sondern in Bezug auf seine Spezifizierung in der Form einer Theodizee der Sprache und der Logik als Genitivus subjectivus: d.h. als

Rechtfertigung Gottes gegenüber der Sprache und der Logik. Die Rechtfertigung eines Gottes, der der Sprache und der Logik angehört oder die Schlüssel zu ihnen besitzt, hat nicht viel Sinn. Einleuchtender ist hingegen, an die Legitimität eines Gottes zu denken, der sich gegenüber der Sprache und der Logik rechtfertigt bzw. sich zu seinem Recht verhilft. Gegenüber jener Sprache und jener Logik, die Leibniz zu behaupten gestatten, daß die Vernunft ebenso eine „Gottesgabe“ (S. 61) ist wie der Glaube und daß ein Zwiespalt zwischen ihnen Gott mit sich selbst in Zwiespalt brächte.

Die „Unbegreiflichkeit“ und „Unwahrscheinlichkeit“ der Glaubensinhalte, nicht aber ihre „Untragbarkeit“ spornen uns nach Leibniz dazu an, Gott unsere „Wißbegier“ zu opfern und die Verse von Joseph Scaliger zu wiederholen: „Ne curiosus quaere causas omnium“ (S. 72). Die Besonderheit der Abhandlung oder, besser, der *Theologie der Leibnizschen Argumentation* besteht also in folgendem: zunächst werden strenge demonstrative Forderungen aufgestellt, und dann steht man vor der „unvollkommenen“ Erklärung der Mysterien, welcher die Sprache und die Logik der *Theodizee* zu Hilfe kommen müssen. Um nicht Worte zu sagen, die jedes Sinnes entbehren, können wir uns des Verständnisses eines Mysteriums, das wie das „der Trinität und der Inkarnation, auf Analogien beruht“ bedienen (S. 70). Man soll, so Leibniz, nicht immer „adäquate Begriffe“ verlangen, die nichts Unentwickelbares enthalten. Und er schließt:

„Noch weniger haben wir es nötig (wie schon erwähnt), die Mysterien a priori zu beweisen oder Rechenschaft davon abzulegen; uns genügt es, daß die Sache sich so verhält (τὸ ὄν), ohne das „Warum“ (τὸ δῶτι) angeben zu können, das Gott sich vorbehalten hat“ (S. 71f.).

Die Vernunft steht also vor einem Sachverhalt, der sich ihr entzieht, und an diesem Punkt können wir, wie der Philosoph aus Hannover bei anderer Gelegenheit an Arnauld geschrieben hat, nur bei den „allgemeinen Vernunftgründen“ stehenbleiben, die uns ermöglichen zu „wissen“, ohne im übrigen zu „verstehen“⁴. Der Vernunft kommt es zu, den Bericht und die Tradition zu ersetzen.

„Man kann den Glauben mit der Erfahrung vergleichen, da der Glaube (was die ihn bewahrenden Gründe betrifft) von der Erfahrung derjenigen abhängt, die die Wunder gesehen haben, auf die die Offenbarung sich stützt, und von der glaubwürdigen Tradition, welche sie bis auf uns kommen ließ, sei es durch die Heilige Schrift, sei es durch den Bericht derer, die sie aufbewahrt haben.“ (S. 33f.).

Der Bericht und die Tradition können Schwierigkeiten der Interpretation der literarischen Beobachtung der die „Mysterien“ betreffenden Texte entstehen lassen, aber Leibnizens Standpunkt in diesem Zusammenhang ist sehr klar:

„Da diese Diskussion nicht eigentlich in den Bereich der Logik, sondern in den der Interpretationskunst gehört, so wollen wir nicht weiter darauf eingehen, zumal sie nichts mit den Streitigkeiten zu tun hat, die seit kurzem über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft entstanden sind.“ (S. 50).

3. Bilder und Metaphern von Gott. Unsere Aufgabe wird nun sein, die Bedeutung der verschiedenen Bilder und Metaphern zu bedenken, unter denen

4 GPlV,455.

die Gestalt Gottes in der Leibnizschen *Theodizee* erscheint, wobei wir beachten müssen, daß diese Gestalt sozusagen den Kohäsions- bzw. Identifikationspunkt jenes metaphorischen Zusammenhanges darstellt, in dem sich die Glaubenserörterung abspielt, die so großen Anteil an der kompositorischen Struktur dieses Leibnizschen Werkes hat.

In den spekulativen und metaphorischen Rahmen der Leibnizschen *Theodizee* wird die Anwesenheit Gottes eingeführt und setzt sich beherrschend durch. Er ist wahrscheinlich die wichtigste Gestalt jenes Universums des Unbewußten, das Leibniz erleuchten will. Die *Essais de Théodicée* stellen so verstanden ein Buch dar, das sich einer Sache widmet, die zu erfahren wir im Begriffe sind: dem Unterschied zwischen der Möglichkeit und dem Vorhandensein der Zukunft, dem in den „Archiven der Parzen“ verschlossenen Unbekannten. Die große Metapher ist Gott als „Beweis der Möglichkeit von Wunder“. „Er ist wie ein Ozean, von dem zu uns nur einzelne Tropfen gedrungen sind“ (S. 4), so schreibt Leibniz. Gott ermöglicht uns, die absolute oder geometrische Notwendigkeit mit der moralischen Notwendigkeit, die sich in der Existenz entfaltet, auf harmonische Weise, nach dem Grundsatz der bestmöglichen Wahl, in Zusammenhang zu bringen.

Man mag an Gott wie an die Gestalt des „Mittäters“ denken, der das Auftreten des Übels und der Sünde zugelassen hat, aber das ist – so warnt Leibniz und stellt scharfsinnig fest – in der Sprache des Rechts eine „Mutmaßung“, die etwas mehr als eine „Vermutung“ ist. Das Böse, an dem wir Anstoß nehmen, ist durch Gründe allgemeiner Art, nach einem „universalen Recht“, an dem Gott selber sich inspiriert, verursacht worden. Die Gestalt des „Mittäters“ ist also ein Ergebnis von falschen Überlegungen, wenn wir uns nicht der Ausübung des Glaubens zuwenden und vergessen, daß auch die Vernunft eine „Gottesgabe“ ist. Hinsichtlich sämtlicher Einwände, die erhoben werden, und aller Schwierigkeiten, die sich bei den angestrengten Bemühungen der Vernunft einstellen können, bekräftigt Leibniz, daß nichts verhindern kann, „daß man nicht vernunftgemäß glauben dürfte – wenn man es somit nicht sicher beweisen könnte, so wie wir es getan haben und in der Folge noch deutlicher hervorheben werden“ (S. 165). Von der erklärenden Fiktion der logisch-juridischen Sprache geht Leibniz also zur metaphorischen Sprache der Gottesverehrung und der „Gnade“ über. Man sollte nicht so sehr an einen Übergang denken als an eine Einpfropfung und eine unmittelbare und spontane Verbindung. Das Wort der Vernunft verwandelt sich durch die Metapher, die zum äußersten Ankerplatz des Ausdrucks des Glaubens wird, in eine Glaubensaussage.

Aber was folgt daraus für „unsere Blindheit“ gegenüber dem Begriff Gottes und der unerreichbaren Tiefe der unbekannten Wahrheit? Wie können wir die Schlußfolgerungen und Übertreibungen eines Tertullian widerlegen, die sich nur mit der Unmöglichkeit und Absurdität in der „Torheit des Glaubens“ rechtfertigen lassen? Die Sprache, die am Beginn der Erörterung der Leibnizschen *Theodizee* steht, vermag tatsächlich eine logische Annahme eines unbesonnenen Geistes nahezulegen, wenn man an die „Torheit“, von der der hl. Paulus spricht, und an unsere objektive Grenzen der Erkenntnis denkt. Doch allein eine „geistliche Differenzierung“ – so betont Leibniz – wird in der Lage sein, uns das Dunkel und das Rätsel der Lehre

ergründen zu lassen. Leibniz erinnert uns jedoch mahnend daran, daß niemand, auch wenn sich Gottes Ratschlüsse als „unergründlich“ erweisen sollten, daraus folgern darf, daß sie „ungerecht“ sind. Einen Gedanken des hl. Augustinus aufgreifend, schreibt Leibniz, Gott habe „sich aus gerechten, aber uns verborgenen Gründen entschlossen [...], die Sünde Adams und das Verderben des Menschengeschlechts zuzulassen“ (S. 148). Noch einmal wird hier der bedeutungsmäßige und logische Unterschied zwischen der Unmöglichkeit und der Unzulänglichkeit der vernunftgemäßen Untersuchung herausgestellt: zwischen der Unmöglichkeit, die göttlichen Entscheidungen zu ergründen, und der Annahme einer unumstößlichen Gerechtigkeit, über die wir jedoch nicht endgültig urteilen können.

Das Mysterium, das einem klaren Grundsatz nicht widersprechen kann und nach Leibniz die Vernunft übersteigt, unterscheidet sich von einer „offensichtlichen Absurdität“. Das Mysterium ist unbegreiflich und impliziert doch den Hinweis auf seine Möglichkeit,

„denn ein solcher Hinweis genügt zum Nachweise, daß das, was man aus den Prämissen folgern wollte, weder sicher noch allgemein ist. Wer für das Mysterium kämpft, hat nur nötig, an seiner Möglichkeit festzuhalten, seine Wahrscheinlichkeit braucht er dazu gar nicht“ (S. 89f.).

Die Mysterien, so hat Leibniz bereits festgestellt, können keine Wahrscheinlichkeit besitzen. Sie laufen den „Erscheinungen“ zuwider, die all das ausmachen, was „gegen die Güte und Gerechtigkeit Gottes vorgebracht werden kann“. Unsere Aufgabe muß es sein,

„Gottes Ruhm zu erhalten und zu mehren. Gelingt dies im Hinblick auf seine Gerechtigkeit, so werden wir in gleicher Weise von seiner Größe erschüttert und von seiner Güte bezaubert, die uns durch die Wolken einer scheinbaren, von dem Augenschein verblendeten Vernunft aufleuchten. Dies gelingt uns in dem Maße, als der Geist sich vermittelt der richtigen Vernunft zu dem erhebt, was uns unsichtbar, aber darum nicht weniger gewiß ist.“ (S. 91)

Gott wird zur Metapher der Unvereinbarkeit und des unlösbaren Dilemmas zwischen der menschlichen Vernunft, die sich in den Bereich des Möglichen wagt, und der Verfassung des Geistes des Glaubens, der sich auf den ekstatischen Zauber der höchsten Güte und Erhabenheit zubewegt. In der Sprache der Gottesverehrung führt uns das Offenbarwerden der erhabensten göttlichen Eigenschaften mit „wahrer Vernunft“ zum Unsichtbaren.

Die Menschen zeigen nach Leibniz in der Tat, daß „ihnen die Erhabenheit des Schöpfers aller Dinge, der Quell aller Wahrheit, unbekannt ist“ (S. 56). Die *Theodizee* der Logik besteht hier in der Rechtfertigung Gottes durch jene einzigartige Schlußfolgerung, die von der höchsten Erhabenheit zur Wahrheit führt. Die Erhabenheit wie die „universale Harmonie“ sind Theophanien, durch die Gott erscheint und seinen Glanz verbreitet und die Wahrheit ausbreitet. Dieses Gottesbild führt uns zur Betrachtung des poetischen oder ästhetischen Aspekts der Leibnizschen *Theodizee*: das ist der Ort, an dem es möglich erscheint, den spekulativen und den theologischen Anspruch zu verbinden. In der Schönheit und Erhabenheit gelangt man zur Einheit von Wahrheit und Glauben. Diese drei Momente finden noch einmal ihre Entsprechung in der Besonderheit der von Leibniz angewandten Sprache. In der Beschreibung des Schöpfungsplanes Gottes wendet er die vorsichtig klu-

ge Kombination von Metapher und Bildsprache oder Verknüpfung von Bildern an:

„Gott aber wendet mit wunderbarer Kunst alle Mängel dieser kleinen Welten zur Ausschmückung seiner großen Welt an. Es verhält sich damit wie mit den perspektivischen Erfindungen, wo gewisse schöne Zeichnungen nur unklar hervortreten, bis man sie in ihren wahren Gesichtswinkel bringt oder sie durch ein bestimmtes Glas oder einen Spiegel betrachtet. Wenn man sie richtig stellt und benutzt, werden sie zur Zierde eines Zimmers. So lassen sich die scheinbaren Unschönheiten unserer Welt mit den Schönheiten der großen vereinigen und nichts mehr steht der Einheit eines unendlich vollkommenen universellen Prinzips im Wege: im Gegenteil, diese Unschönheiten machen seine Weisheit um so bewundernswerter, jene Weisheit, die das Übel dem größeren Gut dienstbar sein läßt.“ (S. 210).

Leibnizens Gott wird auch nach der Metapher von der Verschiedenartigkeit und Ungleichheit dargestellt. Es gehört zu Weisheit, sagt er, die „Verschiedenartigkeit“ zu fordern: „Ein und dieselbe Sache, mag sie auch noch so edel sein, vervielfachen, das wäre Überfluß und damit eine Art Armut.“ (S. 187). Es sind vielmehr die Wunder, die der Vernunft zur Übung dienen. Und es ist die Bedeutung dieser unendlichen „Verschiedenartigkeit“, die Leibniz herausstellen will, wenn er Bayle vorwirft, „durch ständige Anthropomorphismen mit Gott sein Spiel zu treiben“. Bayle ist nämlich der Auffassung, daß sich der Mensch als ein gegenüber den anderen Kreaturen mit Vorrechten ausgestattetes Geschöpf betrachten müsse, während sich Gott um das ganze Universum kümmert, wo man nicht sagen kann, es gebe im absoluten Sinn sowohl verachtenswerte als auch wertvolle Substanzen. Von der theozentrischen Auffassung eines Leibniz erscheint Bayles Standpunkt – gemäß den von ihm selbst vertretenen Thesen – als ein wiederholter und „reiner Anthropomorphismus“. Bayle ignoriert die tiefe Bedeutung der Vielfalt und Verschiedenartigkeit, der Harmonie und der gemeinsam mit ihr im Universum vorhandenen Unstimmigkeiten und spricht sich im Gegensatz dazu für die notwendige Wiederholbarkeit und den Unsinn dessen aus, der schließlich, wie Jaquelot bemerkte, die paradoxe Frage stellt, „ob denn auch die Felsen mit Blättern und Blüten geziert und die Ameisen Pfauen sein sollen“ (S. 290).

Von Gott sprechen, schließt für Leibniz die Unmöglichkeit einer Schlußfolgerung ein, die aus der göttlichen Verantwortung die Bejahung des Übels ableitet. An die Stelle der Logik tritt also die Theodizee. Der wahre Gott ist für Leibniz nicht „mit dem Gotte Herodots, dem neiderfüllten, zu vergleichen, oder mit dem Dämon, von welchem der Dichter in den von Aristoteles angeführten, oben von uns ins Lateinische übersetzten Jamben spricht, mit jenem Dämon, der da Gutes verleiht, um es uns später zu entreißen und uns dadurch stärkeren Schmerz zuzufügen.“ (S. 185),

sondern jener Gott, der sich in dem Ausruf des hl. Paulus offenbart: *O Altitudo Divitiarum et Sapientiae!*, was – so wiederum Leibniz – „daraus nicht der Vernunft entsagen [heißt], sondern weit eher die Gründe anführen, die uns bekannt sind“ (S. 198). Die Sprache und die Logik werden unsicher und ausweichend, wenn Gott, die große Metapher der *Theodizee*, zum Ausdruck gebracht werden soll. Leibnizens Theologie der Sprache und der Logik bestimmt in diesem Zusammenhang nicht so sehr die Unzulänglichkeit des Wortes und der Vernunft vor Gott, als vielmehr ihr Unvermögen und ihre Unanwendbarkeit außerhalb der Theodizee, d.h. außerhalb einer Rechtfertigung Gottes,

die dem bedeutungsmäßigen und logischen Zusammenhang, in den die Gestalt Gottes einbezogen ist, gerecht wird.

Die Sprache der *Theodizee* hinsichtlich der Logik stricto sensu und des Aufbaus ihrer Prinzipien scheint sich somit als viel richtungsweisender für die Absicht zu erweisen, den eindrucksvollen apologetischen Traktat des Philosophen aus Hannover zu untersuchen. Die Sprache der Gottesverehrung wird daher nicht im Lichte einer bloßen Konvention oder äußeren Form betrachtet, von denen Leibniz bei diesem bestimmten Anlaß Gebrauch machte, sondern insofern als sie die geeignetste Zugangsweise zu der theologischen Argumentation der *Theodizee* zugrundeliegenden unerreichbaren oder vollkommenen Bedeutung darstellt.