

# "Ich beginne als Philosoph, aber ich ende als Theologe" : Leibniz' Bedeutung für die Theologie

Autor(en): **Schüssler, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **48 (2001)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760916>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WERNER SCHÜSSLER

## «Ich beginne als Philosoph, aber ich ende als Theologe»

### Leibniz' Bedeutung für die Theologie

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646 in Leipzig geboren, 1716 in Hannover gestorben, ist ohne Zweifel die überragende geistesgeschichtliche Gestalt des 17. Jahrhunderts. Mit seinem Werk hat er den Denkern der nachfolgenden Jahrhunderte Anregungen auf den verschiedensten Gebieten hinterlassen. Er hat auf die Metaphysik ebenso befruchtend gewirkt wie auf die Erkenntnistheorie. Und seine Überlegungen zu den sogenannten «petites perceptions» haben die Psychologie des Unbewußten ebenso ange-regt wie seine logischen Untersuchungen die moderne Logistik. Edmund Husserl hat in unserem Jahrhundert den Begriff der Monade für seine Philosophie fruchtbar gemacht, und Heidegger hat auf Leibniz' Satz vom Grund zurückgegriffen. Und doch ist bis heute weder die Rezeptions- noch die Wirkungsgeschichte des Leibnizschen Denkens geschrieben. «Vielleicht», so vermuten Finster und van den Heuvel in ihrer Leibniz-einführung, «ist dies aber auch eine so schwierige Aufgabe, daß sie gar nicht gelöst werden kann.»<sup>1</sup> Leibniz hat nie schulbildende Wirkung gehabt; so sind es stets nur einzelne Aspekte und Gedanken, die aufgegriffen werden, nie aber der «ganze» Leibniz.

Aber bei aller Modernität und Aktualität darf nicht übersehen werden, daß Leibniz – im Gegensatz zu Descartes – sich in entscheidenden Punkten der klassischen Metaphysik verpflichtet weiß. Leibniz kommt in der Neuzeit für die metaphysische Philosophie eine Schlüsselrolle zu, die vielleicht nur mit der Stellung des Thomas von Aquin im Mittelalter zu vergleichen ist. Trotzdem wurde sein Denken für die Theologie im allgemeinen und die Philosophische Theologie im besonderen bisher nur ungenügend rezipiert. Dabei hat er Entscheidendes zum Verhältnis von

<sup>1</sup> FINSTER, Reinhard/VAN DEN HEUVEL, Gerd, Gottfried Wilhelm Leibniz mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1990, 124.

Wissen und Glauben, zum Thema der sogenannten Gottesbeweise und zum Verhältnis von Gott und Welt beigesteuert.

Der evangelische Theologe und Religionsphilosoph Carl Heinz Ratschow meinte einmal, daß die systematische Theologie bei dem Philosophen Leibniz in die Schule gehen sollte, um ihre Aufgabe besser zu verstehen.<sup>2</sup> Aber bisher hat sich die Theologie hier sehr zurückgehalten; die evangelische wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie zum großen Teil immer noch im Schatten von Karl Barth steht. Und Barth hat bekanntlich mit seinem Verdikt über Leibnizens «doppelte Buchführung», in der das Buch der Natur das Buch der Gnade schon überflüssig mache, das theozentrische System von Leibniz zum Antipoden seiner «Kirchlichen Dogmatik» hochstilisiert.<sup>3</sup> Katholische Theologie dagegen brauchte bisher nicht auf Leibniz zurückzugreifen, hat man doch hier Thomas von Aquin; zudem ist Leibniz Protestant. Die Anamnese der systematischen Theologie geht so – in der protestantischen wie in der katholischen Theologie –, wie Walter Sparn treffend feststellt, kaum daß der Name Descartes' gefallen ist, zu dem Kants über; dazwischen liefert Leibniz höchstens das Stichwort «Optimismus», im günstigeren Fall vielleicht noch das vom «Prinzip des zureichenden Grundes»<sup>4</sup>.

Den ersten Aspekt, das Verhältnis von Wissen und Glauben, habe ich in einem Aufsatz aufzuarbeiten versucht.<sup>5</sup> Zum zweiten Aspekt liegen eine Reihe von Beiträgen und Untersuchungen vor; zu nennen sind hier besonders die beiden jüngst erschienenen Arbeiten von Erhard Holze<sup>6</sup> und Alexander Wiehart-Howaldt<sup>7</sup>.

In diesem Beitrag will ich mich darum dem dritten Aspekt zuwenden, der bisher kaum thematisiert wurde, dem Verhältnis von Gott und

<sup>2</sup> Vgl. RATSCHOW, Carl Heinz, Gottfried Wilhelm Leibniz, in: GRESCHAT, Martin (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 8. Stuttgart 1983, 122–155, 123.

<sup>3</sup> Vgl. BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1. Zürich 1945, § 42, bes. 446ff.; vgl. dazu SPARN, Walter, *Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 28 (1986) 139–178.

<sup>4</sup> Vgl. SPARN, *Das Bekenntnis* (s. Anm. 3), 142.

<sup>5</sup> Vgl. SCHÜSSLER, Werner, *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 104 (1995) 204–222; vgl. auch DERS., *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen «système commun» und «système nouveau» und dem Versuch ihrer Vermittlung*, Berlin 1992, 32–39.

<sup>6</sup> Vgl. HOLZE, Erhard, *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart 1991.

<sup>7</sup> Vgl. WIEHART-HOWALDT, Alexander, *Essenz, Perfektion, Existenz. Zur Rationalität und dem systematischen Ort der Leibnizschen Theologia Naturalis*, Stuttgart 1996.

Welt. Meine Darlegungen werden in erster Linie an Leibnizens erste und grundlegende Zusammenfassung seines metaphysischen Denkens, den *Discours de métaphysique*, anknüpfen, den er Ende 1685 bis Anfang 1686 für Antoine Arnauld verfaßt hat, um dessen Meinung hierüber zu erfahren; wobei selbstverständlich auch spätere Schriften mit herangezogen werden. Im Rahmen dieses Beitrages kann das Thema natürlich nicht erschöpfend behandelt, sondern nur eine erste Problemskizze geboten werden.

In einem ersten Teil werde ich Leibnizens Bestimmung der göttlichen Substanz darlegen, in einem zweiten seine Bestimmung der geschaffenen Substanz erörtern. Das *Verhältnis* von göttlicher und geschaffener Substanz kommt in beiden Teilen zur Sprache.

### I. Zur göttlichen Substanz

#### 1. Gott ist das vollkommenste Wesen

Leibniz geht in der *Metaphysischen Abhandlung* vom Gottesbegriff<sup>8</sup> aus, so wie er gewöhnlich in Theologie und Philosophie begegnet. Hiernach ist Gott das «absolut vollkommene Wesen» (*un estre absolument parfait*).<sup>9</sup> In der Natur, so schreibt Leibniz, gibt es «mehrere völlig verschiedenartige Vollkommenheiten»; Gott besitzt diese allesamt, und es kommt ihm jede im allerhöchsten Grade zu.<sup>10</sup> Wobei er hier vornehmlich an die Güte, Gerechtigkeit und Weisheit denkt.<sup>11</sup> Den Begriff der Vollkommenheit bestimmt Leibniz durch folgendes – wie er sich ausdrückt – «sichere Merkmal»: «Solche Formen bzw. Naturen, die keines höchsten Grades fähig sind – wie z. B. das Wesen der Zahl oder der Figur – sind keine Vollkommenheiten.»<sup>12</sup> Denn es wäre widersprüchlich, von einer größten Zahl oder einer größten Figur zu sprechen. Demgegenüber sieht Leibniz in einem Begriff wie dem des größten Wissens oder der Allmacht keinen Wi-

<sup>8</sup> Leibniz nennt Gott «la substance supreme», also höchste Substanz (vgl. A VI 6, 11; NE I 3, § 8 = A VI 6, 103), oder auch notwendige oder göttliche Substanz (NE IV 11, § 13 = A VI 6, 447). – Ich verwende folgende Abkürzungen: A = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reihe VI: Philosophische Schriften, Bd. 6: *Nouveaux Essais*, Berlin 1962; G = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. GERHARDT, 7 Bde., Berlin 1875–1890 (Nachdruck Hildesheim-New York 1978); Disc. pré. = *Discours préliminaire*; DM = *Discours de métaphysique*; NE = *Nouveaux Essais*; Th. = *Theodicée*.

<sup>9</sup> DM § 1 = G IV 427.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. Th., Disc. pré., § 4 = G VI, 51.

<sup>12</sup> DM § 1 = G IV 427.

derspruch. Macht und Wissen sind folglich Vollkommenheiten, sie kommen Gott darum in einem absoluten Sinne zu.<sup>13</sup>

Gott ist für Leibniz – nicht anders als für Aristoteles oder Thomas von Aquin auch – *actus purus*. An einigen wenigen Stellen sagt er dies auch ausdrücklich, so in den *Nouveaux Essais*, wenn er hier davon spricht, daß allein Gott von aller Körperlichkeit gänzlich befreit ist, da er «reine Tätigkeit» (*acte pur*) sei.<sup>14</sup>

Leibniz bleibt aber nicht bei dieser Bestimmung Gottes als des vollkommensten Wesens stehen, sie impliziert für ihn vielmehr drei weitere Aussagen: 1. daß Gott auf die vollkommenste Weise handelt; 2. daß er nicht ohne Grund handelt und 3. daß er nicht außerhalb der universellen Ordnung handelt. Diese Folgebestimmungen sollen nun im einzelnen näher erörtert werden.

## 2. Gott handelt auf die vollkommenste Weise

Das, was Gott geschaffen hat, ist für Leibniz von höchster Vollkommenheit. Gott hätte es nicht besser machen können. Leibniz begründet dies so: «Weniger vollkommen zu handeln, als man eigentlich gekonnt hätte, heißt unvollkommen handeln.»<sup>15</sup> *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus boni habet rationem mali* (Wie das weniger Schlechte den Grund des Guten in sich hat, so das weniger Gute den Grund des Schlechten).<sup>16</sup> Wenn man bedenkt, was eingangs zum Begriff der Vollkommenheit gesagt wurde, so wird sofort deutlich, daß ein Einwand wie der: daß man sich denken könnte, eine Sache immer noch vollkommener zu gestalten, in Bezug auf Gott hinfällig wird.

Wir leben somit in der «besten aller möglichen Welten»<sup>17</sup>, im *mundus optimus*. Hieraus ergeben sich aber zwei Problemfelder: Nämlich erstens: Wie ist diese Sicht mit dem Problem des Übels, des *malum* zu vereinbaren? Denn die Erfahrung lehrt doch, daß es in dieser Welt viel Unvollkommenes gibt – und das nicht nur in physischer, sondern vor allem auch in moralischer Hinsicht. Und diese Erfahrung war zur Zeit Leibnizens sicher nicht weniger augenscheinlich als heute. Und zweitens: Ist es dann nicht um die Freiheit Gottes geschehen? Denn wenn Gott als

<sup>13</sup> Hier wird nun auch deutlich, warum Gott weder als ausgedehnt noch als in Bewegung, noch als zeitlich existent zu denken ist. Vgl. dazu WIEHART-HOWALDT, *Essenz, Perfektion, Existenz* (s. Anm. 7), 119–133.

<sup>14</sup> NE II 1, § 12 = A VI 6, 114.

<sup>15</sup> DM § 3 = G IV 428.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Th. § 168 = G VI 210.

vollkommenstes Wesen auch auf vollkommenste Weise handeln muß, kann er dann noch wirklich in Freiheit handeln?

Zum ersten Problem: Wie ist diese Sicht mit dem Problem des *malum* zu vereinbaren? Oder anders formuliert: Wie kann Leibniz diese Welt mit all ihren Übeln noch als die «beste aller möglichen Welten» bezeichnen? Müßte die beste Welt nicht frei von jeglichem Übel sein? Leibniz antwortet hierauf allerdings mit einem klaren Nein. Wie begründet er dies?

Leibniz unterscheidet ein dreifaches *malum*: ein metaphysisches, ein physisches und ein moralisches.<sup>18</sup> Was ist jeweils darunter zu verstehen? Sowohl das physische Übel, das im Leiden, als auch das moralische Übel, das in der Sünde besteht, haben ihren letzten Ursprung – Leibniz spricht vom Idealgrund des Bösen wie des Guten<sup>19</sup> – im sogenannten *malum metaphysicum*. Und dieser letzte Ursprung ist schon «in der idealen Natur des Geschöpfes» gegeben, «soweit diese Natur in den ewigen Wahrheiten enthalten ist, die ... im Verstand Gottes sind.» Es gibt somit im Geschöpf «eine ursprüngliche Unvollkommenheit» (*une imperfection originale*), die darin ihren Grund hat, daß das Geschöpf notwendigerweise beschränkt ist.<sup>20</sup> Das metaphysische Übel besteht folglich in der bloßen Unvollkommenheit des geschöpflichen Seins, die aller Sünde vorausliegt. Der Möglichkeitsgrund des physischen und moralischen Übels liegt somit letztlich in Gott selbst.<sup>21</sup>

Man könnte dem entgegenhalten: Warum hat Gott dann nicht diese «ursprüngliche Unvollkommenheit» dadurch vermieden, daß er nicht diese Welt, sondern vielleicht Götter hervorgebracht hat? Das wäre Leibniz zufolge nicht möglich, da dies gegen das sogenannte *principium identitatis indiscernibilium* verstoßen würde, also gegen das Prinzip der Ununterscheidbarkeit des Identischen: Das, was identisch ist, ist ununterscheidbar. Angewandt auf das anstehende Problem bedeutete dies: Gott hätte dann gar nichts hervorgebracht. «Das beste System der Dinge», schreibt Leibniz darum konsequent, «wird also keine Götter enthalten; es wird immer ein System von Körpern, d. h. nach Ort und Zeit geordneten Dingen, und von Seelen sein, die die Körper vorstellen und sie wahrnehmen.»<sup>22</sup>

Das, was Gott schuf, konnte immer nur weniger sein als er selbst. «Weniger» aber bedeutet hier: nicht mehr absolut vollkommen, sondern

<sup>18</sup> Vgl. Th. § 21 = G VI 115; vgl. G III 32.

<sup>19</sup> Vgl. Th. § 20 = G VI 115.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. Th. § 21 = G VI 115.

<sup>22</sup> Th. § 200 = G VI 235; vgl. Th. § 31 = G VI 121.

notwendig unvollkommen, nicht mehr unendlich, sondern notwendig endlich und begrenzt.

Die Geschöpfe leiden somit von Anfang an an einer «natürlichen ursprünglichen Begrenztheit oder Unvollkommenheit, die sie zu sündigen und zu fehlen fähig macht»<sup>23</sup>. Genau diesen Aspekt sucht Leibniz mit dem Begriff des *malum metaphysicum* zum Ausdruck zu bringen. Wenn es sich auch bei diesem *malum metaphysicum* um eine *pura negatio* handelt, so handelt es sich bei den eigentlichen *mala*, also dem *malum physicum* und dem *malum morale* nicht um eine positive Realität, sondern um eine *privatio*, d. h. eine Beraubung.<sup>24</sup> Augustinus und Thomas von Aquin haben das bekanntlich nicht anders gesehen.<sup>25</sup> Leibniz hat – nicht anders als diese Denker vor ihm – klar erkannt, daß nur die Privationslehre, der es allein um die Frage nach dem *ontologischen Status* des Übels geht, einen Dualismus zu vermeiden vermag. Die Bedeutung dieser Lehre wurde in der späteren Zeit jedoch kaum noch gesehen.<sup>26</sup>

Während Pierre Bayle, mit dem sich Leibniz in seiner *Theodizee* eingehend auseinandersetzt, aus dem Faktum des physischen und moralischen Übels den Schluß zieht, daß eine Rechtfertigung der Güte Gottes nicht mehr möglich ist<sup>27</sup>, schließt Leibniz aus dem selben Faktum, daß Gott einen gewichtigen Grund gehabt haben muß, die Übel zuzulassen. Denn von Gott kann nichts kommen, was nicht mit seiner Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit in Einklang steht.<sup>28</sup> Leibniz teilt die Auffassung des Augustinus: Gott hat es für besser befunden, die *mala* zum Guten zu wenden, als zuzulassen, daß überhaupt kein *malum* sei.

Das mag nun so aussehen, als stände Leibniz auf dem Standpunkt Gottes, als ginge es hier um eine Rationalisierung Gottes, als würde der Geheimnischarakter Gottes schwinden. Das ist aber nicht der Fall, ganz im Gegenteil! «Es genügt also», schreibt Leibniz in der *Metaphysischen Abhandlung*, «dieses Vertrauen zu Gott zu haben, daß er alles zum Besten tut und daß denen, die ihn lieben, nichts schaden kann. Die Gründe aber im einzelnen zu erkennen, die ihn bewogen haben mögen, diese Ord-

<sup>23</sup> DM § 30 = G IV 455.

<sup>24</sup> Vgl. Th. § 20 = G VI 115.

<sup>25</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* VII; THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I q. 48 a. 1 und 2.

<sup>26</sup> Vgl. dazu SCHÜSSLER, Werner, Das Übel als «privatio boni». Herkunft, Bedeutung und Aktualität dieser Lehre, in: *Prima Philosophia* 14 (2001) 123–131.

<sup>27</sup> Vgl. Th., *Disc. pré.* § 32 = G VI 68f.

<sup>28</sup> Vgl. Th., *Disc. pré.* § 35 = G VI 70. – Karl BARTH schreibt zu Recht: «Gäbe es eine bessere Welt als diese, so hätte Gottes Weisheit sie erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie erschaffen müssen» (Kirchliche Dogmatik [s. Anm. 3], § 42, 447).

nung des Universums zu wählen, die Sünden zu dulden, seine Heilsgnaden in bestimmter Weise auszuteilen, das überschreitet die Kräfte eines endlichen Geistes, vor allem, solange er noch nicht in den Genuß der Anschauung Gottes gelangt ist.»<sup>29</sup> Leibniz ist weit davon entfernt, das Gottesgeheimnis zu rationalisieren. Es ist ihm genug, daß wir um die bewundernswerte Vorsorge bei der Wahl Gottes wissen, sie zu begreifen sind wir aber nicht in der Lage.<sup>30</sup>

Mit dieser Sicht steht Leibniz nicht allein. Er zitiert denn auch in diesem Zusammenhang *Gen* 1,31: «Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.» Augustin<sup>31</sup> und Thomas von Aquin<sup>32</sup> haben nicht anders gedacht. Diese Sicht von Leibniz ist darum wohl weniger auf dem Hintergrund des Optimismus der Aufklärung zu verstehen als vielmehr im Horizont eines eindringlich metaphysischen Denkens.

Wenn Leibniz von der besten aller Welten spricht, so bezieht sich das auf das «beste Ganze», nicht auf einen Teil desselben. «Der Teil eines schönen Gegenstandes ist nicht immer ebenfalls schön, da er auf unregelmäßige Weise aus dem Ganzen herausgezogen oder ihm entnommen sein kann.»<sup>33</sup>

Zum zweiten Problem: Ist es dann nicht um die Freiheit Gottes geschehen? Dieser Einwand besagt: Wenn Gott nur auf die vollkommenste Weise handeln kann, dann kann er nicht mehr wirklich frei sein. Leibniz versucht, diese Schwierigkeit durch seine Unterscheidung einer dreifachen Art von Notwendigkeit zu beheben: Er unterscheidet nämlich zwischen einer physischen, einer moralischen und einer metaphysischen Notwendigkeit. Letztere bezeichnet er zuweilen auch als logische, geometrische oder auch absolute Notwendigkeit. Und nur diese letztere Form der Notwendigkeit ist es, die der Freiheit keinen Raum mehr ließe. Denn sie zeichnet sich dadurch aus, daß ihr Gegenteil einen Widerspruch impliziert.<sup>34</sup> Die physische Notwendigkeit bewirkt nach Leibniz die Ordnung der Natur, und sie besteht demgemäß in den Gesetzen der

<sup>29</sup> DM § 5 = G IV 430; vgl. DM § 6 = G IV 431.

<sup>30</sup> Vgl. DM § 30 = G IV 455. – Karl BARTH drückt dies gut aus: «Wir sind wohl unvernünftig, zu erkennen, warum Gott sie gerade so, wie sie ist, als die beste gewollt hat. Wir bleiben wohl im Rückstand mit unserer Erkenntnis, inwiefern sie die beste ist; wir sollen dann aber das Manko nicht auf sie, sondern eben auf unser rückständiges Erkennen schieben und nicht daran zweifeln, daß sie die beste ist» (Kirchliche Dogmatik [s. Anm. 3], § 42, 447).

<sup>31</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XI 20.

<sup>32</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I q. 47 a. 2.

<sup>33</sup> Th. § 213 = G VI 245.

<sup>34</sup> Vgl. Th., *Disc. prélim.* § 2 = G VI 50.



Bewegung und einigen anderen allgemeinen Gesetzen, die Gott den Dingen bei ihrer Erschaffung verliehen hat. Sie beruht aber nicht auf der metaphysischen oder absoluten Notwendigkeit, sondern auf der moralischen, das heißt auf der seiner Weisheit würdigen Wahl des Weisen.

Gott hat Gründe, er wählt nicht willkürlich. Aber das Gegenteil hiervon bleibt dennoch möglich. In der *Metaphysischen Abhandlung* sagt Leibniz ausdrücklich: «Obwohl Gott ... gewiß allemal das Beste wählt, so hindert das nicht, daß das weniger Vollkommene an sich möglich ist und bleibt, selbst wenn es sich niemals ereignen wird; denn nicht seine Unmöglichkeit, sondern seine Unvollkommenheit bewirkt seine Verwerfung. Nun ist nichts notwendig, dessen Gegenteil möglich ist.»<sup>35</sup> Gott bleibt somit bei seiner Wahl des Besten frei.<sup>36</sup>

Ähnlich heißt es auch in der *Theodizee*: «Es gibt immer einen überwiegenden Grund, der den Willen zu seiner Wahl bestimmt, und um Freiheit zu erhalten, genügt es, daß dieser Grund nur antreibt, ohne zu zwingen. Das ist auch die Ansicht aller Alten, Platons, des Aristoteles, des Augustinus. Der Wille wird immer nur durch die Vorstellung des Guten, die die entgegengesetzten Vorstellungen überwiegt, zum Handeln getrieben. Man nimmt das sogar hinsichtlich Gottes, der guten Engel und der seligen Seelen an und anerkennt, daß diese deshalb nicht weniger frei seien. Gott versäumt nie, das Beste zu wählen, aber er ist nicht gezwungen, es zu tun, und selbst bei dem Gegenstand der Wahl Gottes besteht keine Notwendigkeit, denn eine andere Folge der Dinge ist ebenso möglich.»<sup>37</sup> Entscheidend ist, daß mehrere Möglichkeiten bestehen und daß der Wille durch die überwiegende Güte des Gegenstandes nur angetrieben, aber nicht genötigt wird. Die höchste Freiheit besteht somit Leibniz zufolge darin, der höchsten Vernunft gemäß zu handeln.

### 3. Gott handelt nicht ohne Grund

Für Descartes ist der göttliche Wille letzte Instanz. Die Werke Gottes sind hiernach einzig aus dem formellen Grunde gut, weil Gott sie gewirkt hat. Nicht die Idee des Guten oder Wahren im göttlichen Verstand veranlaßt Gott dazu, das eine eher als das andere zu wählen. In seiner Antwort auf die sechsten Einwände zu den *Meditationen* sagt Descartes in diesem Sinne ausdrücklich: «[Gott] hat nicht gewollt, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei Rechten seien, weil er erkannt hat, daß das nicht anders möglich war, usw. Sondern ganz im Gegenteil: weil er ge-

<sup>35</sup> DM § 13 = G IV 438.

<sup>36</sup> Vgl. Th. § 230 = G VI 255.

<sup>37</sup> Th. § 45 = G VI 127f.

wollt hat, ... daß die drei Dreieckswinkel notwendig gleich zwei Rechten sind, darum ist jetzt dies wahr und kann gar nicht anders sein und ebenso steht es in allen übrigen Fällen.»<sup>38</sup>

Für Descartes ist einzig Gottes Wille der letzte Grund der Welt, dem gegenüber es keine Priorität der Ordnung oder der Natur nach geben kann, so nämlich, daß diese Idee des Guten oder Wahren Gott zur Wahl bestimmt hätte. Dennoch sollte man bei Descartes nicht übersehen, daß dieser einzig ursächliche Wille Gottes *de facto* mit dem der Natur nach Wahren und Guten zusammenfällt.

Leibniz, so haben die bisherigen Darlegungen schon anklingen lassen, denkt hier anders. Für ihn gibt es Prinzipien, die noch höher stehen als der göttliche Wille und die diesen somit bestimmen. Gegen den Voluntarismus eines Descartes führt Leibniz das folgende Argument ins Feld: Jeder Wille setzt einen Grund des Wollens voraus. Dieser Grund geht dem Willen naturgemäß voraus. Und diesen Grund des Wollens erblickt Leibniz im göttlichen Verstand. Die Regeln der Güte und Gerechtigkeit und die ewigen Wahrheiten im allgemeinen bestehen vermöge ihrer Natur und nicht durch willkürliche Wahl Gottes.<sup>39</sup>

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht Leibniz' Prinzip des zureichenden Grundes, «wonach nichts geschieht, ohne daß 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 einer ganz anderen Weise existiert»; wobei dieses Prinzip Leibniz zufolge «für alle Begebenheiten» gilt, wenn uns auch diese bestimmenden Gründe meistens nicht hinlänglich bekannt sind.<sup>40</sup>

Es ist dieses universelle Prinzip, das bei Leibniz eine letzte Begründung für einen Verstandesprimat in Gott abgibt. Gott *will*, weil sein Verstand *einsieht*. Man könnte dem entgegenhalten: Gott wird hier letzten Prinzipien unterworfen, die noch über ihm stehen; Gott scheint somit diesen Prinzipien geradezu untergeordnet zu sein. Leibniz hat diesen Einwand in der *Theodizee* selbst aufgegriffen, und er bemerkt dazu, «daß es nicht ratsam sei, völlig über Gott hinauszugehen und ... zu sagen, die ewigen Wahrheiten würden fortbestehen, wenn es auch keinen Verstand, nicht einmal den Gottes gäbe»<sup>41</sup>. Nach der Ansicht von Leibniz ver-

<sup>38</sup> DESCARTES, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. u. hrsg. von Artur BUCHENAU, Hamburg 1915 (Nachdruck 1972), 374.

<sup>39</sup> Vgl. Th. § 185 = G VI 227.

<sup>40</sup> Th. § 44 = G VI 127.

<sup>41</sup> Th. § 184 = G VI 226.

schaft der göttliche Verstand den ewigen Wahrheiten Wirklichkeit, sein Wille hat keinen Anteil daran. Selbstverständlich kann nach Leibniz auch ein Atheist Geometer sein, aber er ist doch so kühn zu behaupten, daß es keinen Gegenstand der Geometrie gäbe, wenn nicht Gott existierte. Dahinter steht die Auffassung, daß jede Realität in etwas Seiendem begründet sein muß.<sup>42</sup>

#### 4. Gott handelt nicht außerhalb der universellen Ordnung

Daß Gott nicht außerhalb der universellen Ordnung handelt, ist ein ständig wiederholter Grundsatz der Leibnizschen Philosophie. Wie aber erklärt Leibniz dann das Wunder? Das Wunder ist ja dadurch ausgezeichnet, daß es durch die Natur der Dinge nicht erklärbar ist.

Gottes Handeln geht für Leibniz über die Kräfte der Natur hinaus. Das Wunder hat seinen «zureichenden Grund», aber dieser liegt nicht in der Natur der Dinge, sondern in Gott. Nun aber entsteht die Frage, ob das Wunder dann nicht einen Widerspruch darstellt. Leibniz löst dieses Problem dahingehend auf, daß er die Natur der Dinge nicht der absoluten, sondern nur der physischen Notwendigkeit unterliegend begreift, ihre Aufhebung somit keinen Widerspruch impliziert. Wunder sind darum – wie Leibniz sagt – Ausnahmen von sogenannten untergeordneten Grundsätzen (*des maximes subalternes*). Mit der universellen Ordnung dagegen stimmen sie überein, ja müssen sie sogar übereinstimmen, denn diese ist identisch mit dem Gesetz des Besten (*la loi du meilleur*). Die Wunder haben ihren zureichenden Grund, aber sie haben für Leibniz keinen Ort im Reich der sogenannten ewigen Wahrheiten; denn hier gibt es keine Ausnahme. Wenn Leibniz davon spricht, daß die Natur der Dinge «nichts als eine Gewohnheit Gottes» sei<sup>43</sup>, so will er genau das zum Ausdruck bringen: nämlich das Fehlen der absoluten oder metaphysischen Notwendigkeit.

Wenn somit auch Wunder in dem philosophischen System von Leibniz durchaus ihren Platz haben, so empfiehlt er jedoch in ihrer Annahme äußerste Vorsicht und Behutsamkeit. Man soll sich so viel wie nur möglich bemühen, die Vorfälle der Natur auch natürlich zu erklären, da man Gott keine Ehre antut, wenn man ihn jeden Augenblick auf ausserordentliche Weise in sein Kunstwerk eingreifen läßt.<sup>44</sup> Schon in der

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> DM § 7 = G IV 432.

<sup>44</sup> Vgl. NE, préf. = A VI 6, 66.

*Metaphysischen Abhandlung* wendet sich Leibniz in diesem Sinne gegen die «faule Vernunft», den *logos argos*.<sup>45</sup>

## II. Zur geschaffenen Substanz

### 1. Die Bestimmung der geschaffenen Substanz

Die göttliche Substanz, wenn auch als solche selbstgenügsam in sich selbst, hat nun doch etwas geschaffen, das nicht mit ihr identisch ist. Auf die Frage nach dem «Warum» der Schöpfung antwortet Leibniz nicht anders als Platon oder Thomas von Aquin: Es ist seine Güte, die Gott dazu bestimmt, sich mitzuteilen<sup>46</sup>: *bonum est diffusivum sui*<sup>47</sup>, so haben die Alten das Schöpfungsmotiv auf eine knappe und bekannte Formel gebracht.

Auf die Frage nach dem «Wie» der Schöpfung antwortet Leibniz mit dem folgenden Bild: «Gott dreht sozusagen das allgemeine System der Phänomene, das er zur Offenbarung seiner Herrlichkeit hervorzubringen gedenkt, nach allen Seiten und auf jede Weise hin und her, und er betrachtet alle Seiten der Welt auf jede mögliche Art, da es keine Hinsicht gibt, die seiner Allweisheit entgeht; das Ergebnis einer solchen Hinsicht auf das Universum, bei dem es gleichsam je von einem bestimmten Standort betrachtet wird, ist eine Substanz, die das Universum in dieser Hinsicht ausdrückt, falls es Gott gefällt, seinen Gedanken in die Tat umzusetzen und diese Substanz hervorzubringen.»<sup>48</sup> Wir sehen somit die Welt, wie Gott sie einen Moment lang gesehen hat, wenn man im Bilde bleiben will. Gleichzeitig wird unsere Begrenztheit deutlich: Wir sind nur einer seiner Hinblicke auf die Welt. Eine solche Sicht hat natürlich entscheidende Konsequenzen für die Bestimmung der geschaffenen Substanz.

Anknüpfend an das Wort des Thomas von Aquin: *Actiones sunt suppositorum*<sup>49</sup> (Die Handlungen gehören den [Einzel-]Substanzen an, oder: Das Handeln ist Sache der Substanzen), wendet sich Leibniz entschieden gegen die Lehre des Spinoza, wonach nur Gott substantielles Sein zukommt.<sup>50</sup> Zur Bestimmung dessen, was eine individuelle Substanz ist,

<sup>45</sup> DM § 4 = G IV 429.

<sup>46</sup> Vgl. Th. § 228 = G VI 253.

<sup>47</sup> Vgl. dazu KREMER, Klaus, *Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von Wolfgang HAASE/Hildegard TEMPORINI, Teil II: *Principat*, Bd. 36.2. Berlin 1987, 994–1032.

<sup>48</sup> DM § 14 = G IV 439.

<sup>49</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, II–II, q. 58, a. 2 c.

<sup>50</sup> Vgl. DE SPINOZA, Baruch, *Ethik*, I, def. 3.

greift Leibniz auf Aristoteles<sup>51</sup> zurück, wonach eine individuelle Substanz sich dadurch auszeichnet, daß sie das Subjekt verschiedener Prädikate ist und daß dieses Subjekt selbst keinem anderen mehr zukommt.<sup>52</sup> Das genügt Leibniz aber nicht, denn er will über diese reine Worterklärung hinaus zu einer näheren Klärung der Frage gelangen, was es bedeutet, daß etwas einem bestimmten Subjekt in Wahrheit zukommt. In diesem Sinne sieht Leibniz das Wesen einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden darin, «daß ihm ein derart vollkommener Begriff eigen ist, der ausreicht, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zukommt, zu verstehen und aus ihm herzuleiten.» Ein Akzidens enthält demgegenüber nicht alles das, was man dem Subjekt, dem dieser Begriff beigelegt wird, zuschreiben kann. Leibniz bringt als Beispiel hierfür die Eigenschaft «König», die Alexander dem Großen zukommt. Dieses Akzidens reicht nicht aus, das Individuum ausreichend zu bestimmen. Denn es enthält die anderen Eigenschaften desselben Subjekts nicht. Dagegen enthält der individuelle Begriff Alexanders alle Prädikate, die sich von diesem Subjekt aussagen lassen.<sup>53</sup> «Wenn Gott dagegen den individuellen Begriff oder die Diesheit Alexanders betrachtet, sieht er darin zugleich die Grundlage und den Grund aller Prädikate, die sich von ihm wirklich aussagen lassen, wie z. B., daß er Darius und Porus besiegen würde, bis zu dem Punkt, a priori (und nicht aus Erfahrung) zu wissen, ob er eines natürlichen Todes oder durch Gift gestorben ist, was wir nur aus der Geschichte wissen können. Wenn man so den Zusammenhang der Dinge recht betrachtet, kann man sagen, daß es in der Seele Alexanders jederzeit Überbleibsel alles dessen gibt, was ihm widerfahren ist, und Zeichen alles dessen, was ihm widerfahren wird, und sogar Spuren von allem, was im Universum geschieht, wengleich es nur Gott zukommt, dies alles zu erkennen.»<sup>54</sup>

Mein individueller oder vollständiger Begriff ist folglich der Begriff, den Gott von mir hat und den er hatte, noch bevor er sich dazu entschloß, mich zu erschaffen. Leibniz leitet diesen Begriff aus der göttlichen Erkenntnis als aus seiner wahren Quelle her.

Aus dieser Bestimmung folgen für Leibniz – wie er sich ausdrückt – «mehrere wichtige Paradoxa». Als paradox bezeichnet er diese Folgerungen wohl deswegen, weil sie gegen die alltägliche Sicht der Dinge zu verstoßen scheinen. Die Metaphysik, das steht hier im Hintergrund, dreht

<sup>51</sup> Vgl. z.B. ARISTOTELES, Metaphysik, V 8; 1017 b 10.

<sup>52</sup> Vgl. DM § 8 = G IV 433.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

eben unsere gewöhnliche Perspektive um. Die wichtigsten Paradoxa sind die beiden folgenden: Erstens sind zwei Substanzen niemals nur der Zahl, sondern immer auch der Art nach verschieden. Was somit Thomas von Aquin von den Engeln sagt<sup>55</sup>, trifft nach Leibniz auf alle geschaffenen Substanzen zu: Jedes Individuum bildet eine unterste Art. Das liegt daran, daß bei Leibniz die Materie aus der Substanzdefinition herausfällt.

Zweitens kann eine Substanz nur durch Schöpfung entstehen und nur durch Vernichtung vergehen.<sup>56</sup> Die substantielle Einheit ist nur der göttlichen Ordnung unterworfen, nicht derjenigen der Welt. Denn als etwas absolut Einfaches kann sie sich nicht in Teile auflösen; ebenso wenig kann sie durch Zusammentreten bestimmter Teile entstehen.

## 2. Die geschaffene Substanz als Spiegel Gottes und des Universums

Ist alles, was der Substanz geschieht, eine Folge ihrer Idee oder ihres Wesens, kommt ihr infolgedessen eine vollkommene Spontaneität zu, so hat das zur Voraussetzung, daß jede Substanz ein Spiegel des Universums ist, welches jede in der ihr eigentümlichen Weise ausdrückt. Leibniz verleicht dies mit dem je verschiedenen Standort des Beobachters einer Stadt. Das Universum wird gewissermaßen so viele Male vervielfältigt, wie es Substanzen gibt. «Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise den Charakter der unendlichen Weisheit und der Allmacht Gottes besitzt und ihn nachahmt, soweit sie dafür geeignet ist. Denn sie drückt, wenn auch verworren, alles das aus, was sich im Universum ereignet, Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, was eine gewisse Ähnlichkeit mit einer unendlichen Perzeption oder einem unendlichen Wissen hat.»<sup>57</sup> Es ist deshalb diese Eigenschaft der Substanz, nämlich das ganze Universum auszudrücken, die sie Gott ähnlich macht – mit dem Unterschied allerdings, daß Gott *alles* deutlich erkennt, seine Weisheit keine Beschränkung hat. In gewisser Weise ist jede Substanz allwissend. Jede Substanz ist eine kleine Welt, welche die große zum Ausdruck bringt. Also nicht im Gegenstand, sondern in der Modifikation der Erkenntnis des Gegenstandes sind die Substanzen beschränkt. Alle Substanzen erstrecken sich in verworrener Weise auf das Ganze, begrenzt und unterschieden sind sie durch den Grad der deutlichen Perzeption.

Während die nichtmenschlichen Substanzen ein Abbild des Universums sind, ist jeder Geist mehr als das, nämlich gleichzeitig auch ein Ab-

<sup>55</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I q. 50, a. 4 c.

<sup>56</sup> Vgl. DM § 9 = G IV 433.

<sup>57</sup> DM § 9 = G IV 434.

bild Gottes.<sup>58</sup> Denn die Erkenntnis des Geistes beschränkt sich nicht auf die bloßen Tatsachen und ihre erfahrbaren Verknüpfungen, wie dies bei den vernunftlosen Seelen der Fall ist, die sich nur empirisch verhalten. Sondern darüber hinaus begreift der Geist auch die Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten.<sup>59</sup> In dieser Beziehung repräsentieren die Geiste weniger das Universum, als vielmehr Gott, dessen Verstand der Ort der ewigen Wahrheiten ist. Aus diesem Grunde kann Leibniz die Geiste auch als «kleine Götter» (*petits Dieux*) bezeichnen.<sup>60</sup>

### 3. Die Weite und Unabhängigkeit der menschlichen Erkenntnis

Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen, die aus einer solchen Substanzdefinition folgen, faßt Leibniz in der *Metaphysischen Abhandlung* so zusammen: «Denn unsere Seele drückt Gott und das Universum aus und alle Wesenheiten ebensogut wie alle Existenzen. Dies stimmt mit meinen Prinzipien überein, denn auf natürliche Weise kommt uns nichts von außen in den Geist hinein, und es ist eine schlechte Angewohnheit von uns, zu denken, unsere Seele empfinde irgendwelche Spezies, die Botschaften überbringen, und hätten Türen und Fenster. Wir haben alle diese Formen im Geist, und sogar von jeder Zeit, weil der Geist immer alle seine zukünftigen Gedanken ausdrückt und schon verworren an alles das denkt, was er jemals deutlich denken wird. Und nichts kann uns gelehrt werden, dessen Idee wir nicht schon im Geiste hätten.»<sup>61</sup>

Aus dem Begriff der individuellen Substanz, die wesentlich durch die Expression charakterisiert ist, welche sich nicht nur auf die Essenzen oder notwendigen Wahrheiten bezieht, sondern auch auf die Existenzen oder Tatsachenwahrheiten, folgt für das menschliche Erkennen eine ebensolche Weite und Unabhängigkeit von allen äußeren Dingen. Nicht nur die Essenzen sind dem Geist inhärent, sondern auch die Existenzen. Die Außenwelt wird in die Innenwelt der Substanz hineingenommen. Alles ist dem Geist eingeboren, nichts ist erworben. Nicolai Hartmann spricht in diesem Zusammenhang darum zu Recht von einem «absoluten Apriorismus»<sup>62</sup>, der, so gewagt er auch erscheinen mag, doch in der Konsequenz der einmal angenommenen Voraussetzungen liegt.

<sup>58</sup> Vgl. G VII 316.

<sup>59</sup> Vgl. G III 623.

<sup>60</sup> Vgl. G II 125; G IV 479.

<sup>61</sup> DM § 26 = G IV 451.

<sup>62</sup> Vgl. dazu SCHÜSSLER, Werner, Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (s. Anm. 5), bes. 156–158; DERS., Nisi ipse intellectus. Zu einem angeblichen Philosophoumenon Leibnizens, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 (1991) 314–325; DERS., Absoluter und/oder gemäßigter Apriorismus? Gibt es die Leibnizsche Erkenntnistheo-

Wenn Leibniz in den *Nouveaux Essais*, wo es ihm vornehmlich um eine Widerlegung des empiristischen Standpunktes John Lockes und weniger um die Präsentation seines «Neuen Systems» geht, einen gemäßigten Apriorismus vertritt, dann geht das auf das Konto seiner so viel gerühmten, aber häufig mißverstandenen «Konzilianz».

#### 4. Bedeutet dies nicht das Ende der menschlichen Freiheit?

Schließt der Begriff der individuellen Substanz ein für allemal alles ein, was ihr jemals widerfahren kann, und kann Gott, wenn er diesen Begriff betrachtet, alles aus ihm ersehen, was von ihr wirklich ausgesagt werden kann, bedeutet das dann nicht das Ende der menschlichen Freiheit? Sind dann unsere Handlungen wie auch das gesamte Weltgeschehen nicht determiniert?

Leibniz versucht, dieses Problem dadurch zu lösen, daß er zwischen dem, was gewiß ist (*ce qui est certain*), und dem, was notwendig ist (*ce qui est nécessaire*), unterscheidet. Die künftigen zufälligen Ereignisse sind zwar gewiß (*assurés*), weil Gott sie «vorhersieht». Aber sie sind darum nicht notwendig (*nécessaires*). D. h. sie werden eintreten, so wie Gott sie vorhersieht; sie treten aber nicht mit absoluter Notwendigkeit ein, denn es wäre denkbar, daß Gott ein anderes Universum gewählt hätte. Ein anderes Universum würde keinen Widerspruch implizieren, denn es ist ja nicht die Unmöglichkeit, sondern die Unvollkommenheit, die die Verwerfung eines anderen Universums bewirkt. Gott hat dieses Universum aufgrund moralischer Notwendigkeit gewählt, nicht aufgrund einer metaphysischen. Unsere freien Handlungen sind immer schon in Gottes Vorsehung mitenthalten, ohne daß diese dadurch sinnlos würden.<sup>63</sup>

Es soll an dieser Stelle aber nicht unerwähnt bleiben, daß diese Lösung, wie Leibniz sie bietet, für Boethius nicht akzeptabel wäre, weil ihm zufolge ein zeitliches Vorhersehen Gottes (*praescientia, praeventia*) die Freiheit geschöpflicher Handlungen aufheben würde. Nur weil Gott ausserhalb der Zeit lebt, so daß es für ihn weder Vergangenes noch Zukünftiges, sondern nur Gegenwärtiges gibt, ist für Boethius die Freiheit menschlicher Tätigkeiten gewährleistet. Dieses Problem müßte bei Leibniz einmal eingehender untersucht werden.<sup>64</sup>

rie? in: *Prima Philosophia* 6 (1993) 47–55; DERS., Zum Problem des Standpunktwechsels bei Leibniz, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand (Vorrede und Buch I). Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und Nachwort hrsg. von Werner SCHÜSSLER, Stuttgart 1993, 113–129, 116ff.

<sup>63</sup> DM § 13 = G IV 436f.

<sup>64</sup> Vgl. dazu SCHÜSSLER, Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (s. Anm. 5), 126–129.



### 5. Die natürliche Unsterblichkeit der geschaffenen Substanzen

Keine Substanz kann nach Leibniz natürlicherweise vergehen. Nur eine göttliche Annihilation könnte sie vernichten. Und doch gibt es hier für Leibniz zwischen den vernunftlosen und den vernunftbegabten Substanzen einen entscheidenden Unterschied: Während die vernunftlosen Substanzen eine unendliche Anzahl von Umbildungen erfahren, bewahren allein die vernunftbegabten Substanzen ihre moralische Identität. Denn allein die letzteren besitzen ein Bewußtsein dessen, was sie sind; allein sie können «das vielsagende Wort ›Ich‹ sagen». Es kommt ihnen somit in einem viel größerem Maße Dauer und Bestand zu als den vernunftlosen Substanzen. Die vernunftbegabten Substanzen bleiben darum nicht nur im metaphysischen, sondern auch im moralischen Sinne dieselben. «Denn die Erinnerung oder das Wissen um dieses ›Ich‹ befähigt sie zu Strafe und Belohnung.»<sup>65</sup> Unsterblichkeit, wie sie dem Menschen zukommt, besteht folglich nicht allein in der «unaufhörlichen Fortdauer, ... denn ohne die Erinnerung daran, was man gewesen ist, hätte sie nichts Wünschenswertes.» Leibniz verdeutlicht dies sehr schön an dem folgenden Beispiel: «Nehmen wir einmal an, irgendjemand sollte plötzlich König von China werden, aber unter der Bedingung, zu vergessen, was er gewesen sei, so, als würde er von neuem geboren; bedeutete das nicht beinahe praktisch oder in bezug auf die Auswirkungen, deren man sich bewußt werden kann, soviel als ob er vernichtet und als ob in demselben Augenblick ein König von China statt seiner erschaffen werden sollte? Dies zu wünschen hat dieser Jemand gar keinen Grund.»<sup>66</sup> So ist es nur konsequent, wenn sich Leibniz mit Entschiedenheit gegen die Lehre von der Seelenwanderung wendet.<sup>67</sup>

### 6. Das Wirken der Substanzen aufeinander

Jede Substanz ist wie eine Welt für sich, unabhängig von allen anderen Dingen, außer von Gott.<sup>68</sup> Von ihm hängen die Substanzen fortwährend ab. Er setzt sie nicht nur ins Dasein, sondern erhält sie auch. Leibniz spricht in diesem Zusammenhang davon, daß Gott die Substanzen «unablässig in einer Art Emanation hervorbringt»<sup>69</sup>, wobei er damit aber nur deutlich machen will, daß er unablässig auf die Substanzen wirkt – im Sinne einer *creatio continua*. Wie ist es aber bei dieser Unabhängigkeit zu

<sup>65</sup> DM § 34 = G IV 460.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Vgl. z. B. NE I 1 = A VI 6, 72.

<sup>68</sup> Vgl. DM § 14 = G IV 439.

<sup>69</sup> Ebd.

begreifen, daß die Perzeptionen oder Ausdrücke aller Substanzen einander entsprechen? Wie kommt es, «daß ein jeder, der gewissen Gründen oder Gesetzen, die er beobachtet hat, folgt, dem anderen, der es ebenso macht, begegnet»<sup>70</sup>?

Nur Gott kann nach Leibniz die Ursache dieser wechselseitigen Entsprechung sein; er allein kann bewirken, «daß das, was einem einzelnen für sich gehört, allen gemeinsam ist.» Gott bewirkt die Verknüpfung der Substanzen untereinander.<sup>71</sup> Diese Entsprechung verhindert, daß jede Substanz für sich eine Welt aufbaut und daß es so viele Systeme wie Substanzen gibt. Diese von Gott bewirkte Entsprechung hat Leibniz 1695 ein erstes Mal als «Prästabilisierte Harmonie» bezeichnet.<sup>72</sup>

Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß Leibniz in dieser wechselseitigen Korrespondenz der Substanzen «einen der stärksten Beweise für die Existenz Gottes» erblickt (*une des plus fortes preuves de l'existence de Dieu*).<sup>73</sup>

### III. Ausblick

In den vorangegangenen Überlegungen habe ich versucht, anhand des Verhältnisses von Gott und Welt die Bedeutung von Leibniz für die Theologie im allgemeinen und die Philosophische Theologie im besonderen aufzuzeigen. Nun mag es durchaus sein, daß manche Überlegungen konstruiert und für uns Heutige nicht mehr akzeptabel erscheinen mögen, so etwa die Lehre von der Prästabilierten Harmonie. Aber solche Momente finden sich ohne Zweifel bei jedem großen Denker. Können wir heute die platonische Anamnesislehre noch teilen oder Descartes' Auffassung, daß die Tiere reine Automaten seien? Aber darüber darf nicht vergessen werden, daß Leibniz' Philosophie zu einem wesentlichen Teil Philosophische Theologie ist und von daher *eo ipso* interessant für das Gespräch mit der Theologie. Und das ist bekanntlich bei Descartes nicht mehr so eindeutig der Fall.

Leibniz' Urteil über seine eigene Philosophie gegen Ende der *Metaphysischen Abhandlung* trifft die Sache darum recht gut, mag es vielleicht auch ein wenig zu optimistisch sein: «Im übrigen scheinen die soeben erklärten Gedanken und insbesondere das bedeutende Prinzip der Voll-

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. DM § 14 = G IV 440.

<sup>72</sup> G III 122.

<sup>73</sup> G II 115. – Vgl. dazu HOLZE, Gott als Grund der Welt (s. Anm. 6), 123–150; WIEHART-HOWALDT, Essenz, Perfektion, Existenz (s. Anm. 7), 64–73.

kommenheit des göttlichen Wirkens und das des Begriffes der Substanz, nach welchem sie alle ihre Ereignisse samt ihren Umständen einschließt, weit davon entfernt, der Religion zu schaden; vielmehr dienen sie zu ihrer Festigung, zur Beseitigung sehr großer Schwierigkeiten, zur Entflammung der Seelen in göttlicher Liebe und der Erhebung der Geiste zur Erkenntnis der unkörperhaften Substanzen – weitmehr als alle bisher bekannten Sätze.»<sup>74</sup>

Schaut man sich die letzten Paragraphen der *Metaphysischen Abhandlung* an, so wird deutlich, daß es Leibniz nicht nur von der philosophischen Seite her um eine Korrespondenz von Philosophie und Theologie geht, sondern er diese auch von der theologischen Seite her erstrebt.<sup>75</sup> Ganz in diesem Sinne hat er einmal über sich selbst gesagt: «Ich beginne als Philosoph, aber ich ende als Theologe.»<sup>76</sup>

Es besteht kein Zweifel darüber: Leibniz philosophiert im Kontext des Christentums – nicht anders als Thomas von Aquin auch. Es mag darum nicht ganz unberechtigt sein, wenn Theodor Mahlmann in Leibniz die «erste *moderne* philosophische Theologie» zu sehen glaubt, «die inhaltlich eine *Philosophia Christiana* ist.»<sup>77</sup>

Aber vielleicht handelt es sich hier, wie der schon eingangs zitierte Carl Heinz Ratschow meint, auch schon um den letzten Versuch «einer *lebensfähigen* Synthese von ... philosophisch-theologischen Einsichten»<sup>78</sup>. Denn die protestantische Theologie hat das schon bald vergessen und sich Kant und Hegel als Gewährsleuten zugewendet. Und die katholische Theologie hatte es nicht nötig, sich näher mit Leibniz zu beschäftigen. Aber es ist keine Frage: Für den Protestantismus wäre es äußerst lehrreich, sich mit Leibniz und seiner *theologia naturalis* auseinanderzusetzen;

<sup>74</sup> DM § 32 = G IV 457.

<sup>75</sup> So wird der letzte Paragraph 37 mit den Worten eingeleitet: «Die alten Philosophen haben diese wichtigen Wahrheiten sehr wenig gekannt. Jesus Christus allein hat sie göttlich in einer so klaren und allgemeinverständlichen Weise ausgesprochen, daß auch die ungeschliffensten Geiste sie verstanden haben» (G IV 462). – Vgl. dazu SPARN, Das Bekenntnis (s. Anm. 3).

<sup>76</sup> BODEMANN, Eduard, Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, Hannover 1889 (Nachdruck Hildesheim 1966), 58.

<sup>77</sup> MAHLMANN, Theodor, Artikel «Leibniz», in: HÄRLE, Wilfried/WAGNER, Harald (Hgg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, München 1987, 169–170, 169. Hervorhebung von mir.

<sup>78</sup> RATSCHOW, Gottfried Wilhelm Leibniz (s. Anm. 2), 123. Hervorhebung von mir. – Ich halte das Urteil von Ernst CASSIRER aus diesem Grunde für verfehlt, wenn dieser meint, daß die «Theologie» von Leibniz als systematisch irrelevanter Effekt des Eingebundenseins in den kulturellen Kontext des 17./18. Jahrhunderts zu begreifen sei (Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg an der Lahn 1902 [Nachdruck Darmstadt 2. Aufl. 1961] 431).

und für katholisches Denken wäre es zweifellos eine Bereicherung, sich natürliche Theologie unter dem Vorzeichen der Moderne anzueignen. Es ist darum an der Zeit, die Bedeutung der Leibnizschen Philosophie für die Theologie wiederzuentdecken.