

Leibniz' Theodizee - ihre Ziele und ihre Argumente

Prof. Dr. Hubertus Busche
Institut für Philosophie
FernUniversität in Hagen

Die Theodizee allgemein und insbesondere die Leibnizsche ist bis heute ein Gegenstand nicht weniger Klischees und Missverständnisse. Zu den gravierendsten Irrtümern gehören erstens das *historische Vorurteil*, dass der „ursprüngliche Denkraum“ der Theodizee typisch neuzeitlich, nämlich die „rationalistische Metaphysik“ sei, während es „in der Antike und im Mittelalter“ bloß „theodizeeanaloge Theoreme“ gegeben habe¹, zweitens das durch Kant verbreitete *erkenntniskritische Vorurteil*, dass die Theodizee generell an heillos überfrachteten dogmatischen Erkenntnisansprüchen leide, sowie drittens das *moralische Vorurteil*, dass Theodizee die Übel dieser Welt verharmlose und auch die schlimmsten Katastrophen und Verbrechen der Menschheit zu rechtfertigen suche. Während die ersten beiden Missverständnisse bereits versuchsweise eine Richtigstellung erfahren haben², dient der vorliegende Beitrag vor allem dem Ziel nachzuweisen, dass zumindest der Leibnizschen Form von Theodizee der moralische Vorwurf der Bagatellisierung der Übel und der Rechtfertigung des Bösen nicht mit Grund gemacht werden kann. Hierfür werden fünf Schritte eingeschlagen: Erstens sind der allgemeine Sinn und die spezifische Streitfrage der Leibnizschen Theodizee zu klären. Zweitens ist das moderate, bloß negative Beweisziel der Theodizee aufzuzeigen, dem gemäß sie lediglich eine notwendige und mögliche Erklärung der Übel, nicht jedoch ihre hinreichende und wirkliche Erklärung zu geben beansprucht. Drittens ist zu erläutern, weshalb Gott nur die beste unter allen möglichen Welten erschaffen konnte, viertens, worin diese optimale Welt besteht. Abschließend kann fünftens dargelegt werden, inwiefern die Grundübel dieser Welt unverzichtbare Bestandteile des Bestmöglichen sind.

¹ So insb. Carl-Friedrich Geyer: „Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick“, in: Willy Oelmüller (Hg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 9-32, hier 12; ders.: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992, 48-56.

² Vgl. Hubertus Busche: „Theodizee“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2010, Bd. 3, Sp. 2729-2735; sowie ders.: „Kants Kritik der Theodizee – Eine Metakritik“, in: Wenchao Li, Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.): *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation*, Stuttgart 2013, 231-269.

1. Allgemeiner Sinn und spezifische Streitfrage der Leibnizschen Theodizee

Obwohl erst Leibniz den Ausdruck „Theodizee“ (von griech. „theos“ für Gott und „dike“ für Gerechtigkeit bzw. Gerichtsprozess) prägt, stellt er sich schon früh³ in die lange Geschichte eines Grundproblems, das für die Weltreligionen allgemein gegeben ist⁴, das sich aber für den monotheistischen Glauben jüdischer⁵, christlicher⁶ und muslimischer⁷ Art zugespitzt stellt: Wie kann ein allmächtiger und zugleich gerechter wie gütiger Gott soviel Leid und Schmerz unter seinen Geschöpfen zulassen und zudem die Güter und Übel derart ungleich unter die Menschen verteilen? Schon der Kirchenvater Laktanz (ca. 250-320) hat in diesem Zusammenhang ein berühmtes Tetralema zitiert, das er fälschlich Epikur zuschrieb und das von Sextus Empiricus bis Pierre Bayle als ausformulierter Kern des Theodizeeproblems gewertet wurde:

„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 aber er *will* es und *kann* es, was allein sich für Gott ziemt:

Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“

³ Leibniz selbst hat betont, dass ihn das Theodizee-Problem „von meiner zarten Jugend an“ bewegt habe (an Jablonski, 23. Januar 1700, GP VI 3, Anm.*). In der Tat behandelt schon der 24jährige Leibniz es als „die erste frage bey allen Volckern und Glaubens-Bekänntnissen“, „wie doch bey gegenwertigen Elend der Frommen und Glück der Boshafften eine Göttliche Versehung statt habe“, und er fasst die einhellige Antwort aller Gläubigen dahingehend zusammen, „daß solche dem ansehen nach unrichtige austheilung der Gaben und Welt-Güther dieses Lebens den allweisen Regirer nicht auffhebe“ (*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, 1670-71, A VI 1, 537, 8-10, 13-15). Keine drei Jahre später widmet Leibniz diesem Thema eine ganze Schrift, die man seit Yvon Belaval auch Leibniz' „erste Theodizee“ nennt: die „Confessio philosophi“ (hg. v. Otto Saame, Frankfurt a.M. 1967).

⁴ Vgl. Adel Theodor Khoury, Peter Hünemann (Hg.): *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg, Basel, Wien 1987.

⁵ Zur Theodizee im jüdischen Glauben vgl. etwa James Lee Crenshaw (Hg.): *Theodicy in the Old Testament*, London 1983; Jehuda Ehrlich: *Das Problem der Theodizee in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, Phil. Diss. Würzburg 1936; Alvin J. Reines: „Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy“, in: *Hebrew Union College Annual* 42 (1973), 169-206; aber auch Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987.

⁶ Zur Theodizee im christlichen Raum siehe insbesondere die Überblicke von Friedrich Billicsich: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino*, ²1955 Wien; *Bd. 2: Von Eckehart bis Hegel*, Wien, Köln 1952; Hans-Gerd Janssen: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt²1993; Josef Kremer: *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Berlin 1909; R. Wegener: *Das Problem der Theodicee im 18. Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Halle 1909; Otto Lempp: *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Leipzig 1910; Hans Lindau: *Die Theodicee im 18. Jahrhundert. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus*, Leipzig 1911; Marion Hellwig: *Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich*, Würzburg 2008; Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1988.

⁷ Vgl. etwa Eric L. Ormsby: *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over Al-Ghazali's „Best of all Possible Worlds“*, Princeton N. J. 1984.

Ganz in diesem Sinne⁸, jedoch genauer zugespitzt auf Gottes drei Vollkommenheiten der Allgüte, Allweisheit und Allmacht, formuliert auch Leibniz die Grundfrage, auf die seine Theodizee eine überzeugende Antwort geben soll: „Es bleibt somit auch in der natürlichen Theologie die Frage bestehen, wie ein einziges, allgütiges, allweises und allmächtiges Prinzip das Übel zulassen können und vor allem, wie es die Sünde zulassen und sich dazu entschließen können, häufig die Bösen glücklich und die Guten unglücklich zu machen?“⁹ Das von Leibniz umrissene Ausgangsproblem ist demnach gekennzeichnet durch einen auf den ersten Blick sich darstellenden *Widerspruch* zwischen den im *Glauben* für wahr gehaltenen Vollkommenheiten Gottes einerseits und der in der *Erfahrung* gegebenen Existenz der Übel und des Bösen sowie dem Missverhältnis zwischen Lebens(un)glück und moralischer Qualität andererseits.

Entsprechend diesem Ausgangsproblem formuliert Leibniz das allgemeine Beweisziel seiner Theodizee zwar dahingehend, dass *positiv* die „Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft“ nachgewiesen werden solle.¹⁰ Die nähere Untersuchung wird jedoch zeigen, dass Leibniz sein Beweisziel auf ein bloß *negatives* beschränkt. Bewiesen werden kann nämlich nur, dass die Behauptung einer Nicht-Übereinstimmung zwischen dem Glauben (an einen gütigen und gerechten Gott, der diese Welt als die beste unter allen möglichen ausgewählt und erschaffen hat) und der Erfahrung (der zahlreichen Übel dieser Welt), d.h. die Behauptung der Widervernünftigkeit eines solchen Glaubens, nicht erwiesen werden kann.

Wie im Folgenden nach und nach zu erläutern ist, geht es in der Theodizee um nichts anderes als um die quasi *juridische Logik der Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit* zwischen der aus Gottes *geglaubten* Vollkommenheiten resultierenden bestmöglichen Welt einerseits und den *erfahrbaren* Übeln der Welt andererseits. Dieser logischen Alternative korrespondieren die beiden streitenden Parteien in der „Streitsache Gottes (causa Dei)“¹¹, d.h. in einer dem Gerichtsprozess analogen Debatte, in der Gott einerseits wegen fehlender Güte und Gerechtigkeit angeklagt bzw. in seiner Existenz bestritten, andererseits gegen die Anklage verteidigt wird. Für die *Nichtvereinbarkeit* argumentieren die „Ankläger“ im weitesten Sinne, d.h. die Atheisten und Skeptizisten, aber auch jene durchaus gläubigen Menschen, die aufgrund

⁸ Vgl. hierzu Reinhold F. Glei: „Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz, De ira Dei 13, 20-21“, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988), 47-58.

⁹ „Il reste donc cette question de la Theologie Naturelle, comment un Principe unique, tout bon, tout sage et tout puissant a pû admettre le mal, et sur-tout comment il a pû permettre le peché, et comment il a pû se resoudre à rendre souvent les mechans hereux et les bons malheureux?“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 43, GP VI 75)

¹⁰ „[...] la conformité de la Foy avec la Raison [...]“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 1, GP VI 49); ähnlich ebd. § 6 f., GP VI 52 f., u. § 21, GP VI 63.

¹¹ So der Titel von Leibniz' lateinischer Parallelschrift zu den *Essais de Théodicée*, nämlich *Causa Dei* (GP VI 437). Hierzu passt die juristische Formulierung in den *Essais de Théodicée* selbst: „[...] c'est la cause de Dieu qu'on plaide“. Das bedeutet soviel wie: „Ich verteidige Gott in seinem Rechtsstreit“ (Préface, GP VI 38).

erlittener Übel und Ungerechtigkeiten mit ihrem Gott hadern und an seiner Güte (ver)zweifeln. Sie verweisen auf einen Widerspruch zwischen der im Glauben angenommenen Güte und Gerechtigkeit Gottes einerseits und den zahlreichen erfahrbaren Übeln andererseits, wie z.B. seelischem Leid und körperlichem Schmerz, wie Not, Krankheiten, Seuchen und Naturkatastrophen, aber auch Bosheit und Grausamkeit ihrer Mitmenschen sowie schließlich dem Wohlleben mancher schlechten und umgekehrt dem Leiden mancher guten Menschen. Alle diese Übel werden von Seiten der Anklage gleichsam als *corpus delicti* bzw. als *corpora delicti* gegen den Angeklagten geltend gemacht.

Gegenüber der Anklage, für die Leibniz insbesondere Pierre Bayle gleichsam als den Generalstaatsanwalt zu Wort kommen lässt, sucht die „Verteidigung“ Gottes, vertreten durch Leibniz als den Autor der Theodizee, umgekehrt die grundsätzliche *Vereinbarkeit* der beiden genannten Größen (Glaube und Empirie) aufzuzeigen, d.h. durch rationale Argumentation nachzuweisen, dass der von der Anklage behauptete Widerspruch zwischen der Güte und Gerechtigkeit Gottes einerseits und den Übeln dieser Welt andererseits nicht notwendig besteht, dass mithin die Anschuldigungen gegen den „Angeklagten“ namens „Gott“ leichtfertig sind, da sie auf unzulänglichen Gründen beruhen, so dass Gott am Ende von dem Vorwurf der mangelnden Güte und Gerechtigkeit freizusprechen ist.

Das Irreguläre dieses moralisch-religiösen Quasi-Gerichtsprozesses namens „Theodizee“, der in fiktiver Weise von Leibniz argumentativ durchgespielt wird, besteht selbstverständlich darin, dass er zwar vor dem irdischen Gerichtshof der Vernunft geführt wird, dass er aber eine überirdische Person betrifft, deren Existenz von Seiten der Verteidigung ja gerade bezweifelt, wenn nicht gar geleugnet wird. Der hierdurch fehlende Ausgangskonsens zwischen Anklage und Verteidigung führt erstens dazu, dass die unterschiedlichen Glaubensvoraussetzungen beider Parteien im Prozess keine Rolle spielen dürfen. Denn weder darf von den Anklägern verlangt werden, dass sie die Nichtexistenz Gottes beweisen müssen, noch darf umgekehrt an die Verteidigung die Zumutung ergehen, dass sie die Existenz Gottes beweisen solle. Einziger legitimer Streitpunkt ist vielmehr die logische *Vereinbarkeit (Kompossibilität) oder Nichtvereinbarkeit (Inkompossibilität)* zwischen der aus Gottes *geglaubten* Vollkommenheiten resultierenden bestmöglichen Welt einerseits und den *erfahrbaren* Übeln der Welt andererseits. Da der (unterschiedliche) *Glaube* selbst folglich als Entscheidungsinstanz entfällt, bleiben nur zwei kognitive Vermögen übrig, die sowohl der Anklage als auch der Verteidigung prinzipiell gleich zugänglich sind, so dass sie als Entscheidungsinstanzen fungieren können: *Erfahrung* und *Vernunft*. Während sich die Reichweite der Erfahrung im wesentlichen auf die konstatierbaren Güter und Übel dieser Welt und ihrer Zusammenhänge beschränkt, muss der

Vernunft (*ratio, raison*) die Rolle als argumentierende und somit letztentscheidende Instanz in diesem Rechtsstreit zugebilligt werden.

Aus dem Fehlen jeglichen Konsenses zwischen beiden Parteien in Bezug auf den Angeklagten folgt zweitens, dass es innerhalb des moralisch-religiösen Quasi-Gerichtsprozesses namens „Theodizee“ keine dritte, höhere Instanz über den beiden streitenden Parteien der Anklage und der Verteidigung geben kann, die den höherrangigen Standpunkt eines Richters real ausfüllen könnte. (Von Verteidigerseite aus könnte man zwar versucht sein zu sagen, dass nur Gott selbst in dieser Sache der Richter sein kann; doch abgesehen davon, dass dies kein Argument für diejenigen Ankläger sein kann, die einen gütigen Gott nicht nur bezweifeln, sondern sogar leugnen, widerspricht es bereits den Regeln eines geordneten Prozesses, dass der Angeklagte zugleich Richter in derselben Sache ist.) Erst recht steht aufgrund der Begrenztheit menschlicher Vernunft eine Fähigkeit zur unparteiischen Beurteilung der tatsächlichen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit Gottes (bei unterstellter Existenz) keinem Sterblichen zu Gebote.

Soviel zu den quasi-juridischen Rollen sowie zu der Tatsache, dass der einzige legitime und entscheidungsbedürftige Gegenstand der Theodizee die Streiffrage (*quaestio juris*) ist, ob der Glaube an Gott vereinbar mit den erfahrbaren Übeln ist (so dass der Glaube in diesem Sinne „vernunftgemäß“ ist¹²) oder ob beides unvereinbar ist (so dass der Glaube in diesem Sinne widervernünftig ist). Im Folgenden ist nun die Beweislastverteilung zwischen Anklage und Verteidigung zu klären. Zu zeigen ist insbesondere, dass das Beweisziel der Verteidigung (und insofern der Theodizee) ungleich weniger Ansprüchen zu genügen braucht als das der Anklage.

2. Das bloß negative Beweisziel der Theodizee

Um erläutern zu können, dass Leibnizens Beweisziel entsprechend viel bescheidener ist, als oft angenommen, sei die oben erläuterte Streitfrage der Theodizee um der Kürze willen auf die Formel von der *(Un)Vereinbarkeit zwischen den Übeln und der bestmöglichen Welt* gebracht. Denn wie das Folgende klären wird, bezeugt sich ja in den Augen beider Parteien die Existenz oder Nichtexistenz eines gütigen und gerechten Gottes in der Existenz oder Nichtexistenz einer optimal eingerichteten Welt.

Nach der *inneren modalen Argumentationslogik* der Theodizee behauptet demnach die Anklage die *Unmöglichkeit* der genannten Vereinbarkeit (die *Inkompossibilität*), d.h. einen *Widerspruch* bzw. mehrere Widersprüche zwischen beiden Größen. Schon aus rein logischen Gründen der

¹² Alle Einwände der Ankläger erweisen sich nicht als Hindernisse, „dass man nicht vernunftgemäß glauben dürfte (*qu'on ne doive croire raisonnablement*)“ (*Essais de Théodicée*, I, § 106, GP VI 161).

Kontrarietät leuchtet ein, dass entsprechend die Verteidigung bloß die *Möglichkeit* der Vereinbarkeit (die *Kompossibilität*) aufzeigen muss, nämlich dadurch, dass sie nachweist, dass zwischen den als widersprüchlich behaupteten Faktoren *kein notwendiger Widerspruch* besteht. Was der Verteidiger dagegen weder leisten muss noch leisten kann, ist der Nachweis der *Wirklichkeit* der Einheit (die *Konfaktizität*) beider Größen, d.h. der Nachweis, dass sämtliche konkreten Übel dieser Welt tatsächlich notwendige Bedingungen der bestmöglichen Welt sind. Diesen Anspruch dürfte nämlich nur eine Vernunft erheben, die eine vollständige Einsicht sowohl in alle konkreten Übel dieser Welt als auch in Gottes konkrete Ratschlüsse hinsichtlich der von ihm erschaffenen bestmöglichen Welt besäße. Nur eine solche unendliche Vernunft wäre zu einer *vollständigen* oder *hinreichenden Erklärung der Ratschlüsse Gottes* imstande. Leibniz erläutert diesen wichtigen Punkt in einer mit subtiler Ironie gespickten Entgegnung auf die (Über)Forderungen Bayles: „Monsieur Bayle scheint aber 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. Dies wäre eine vollständige [!] Erklärung der Erscheinung. Eine solche aber unternehme ich gar nicht und bin auch nicht dazu verpflichtet, denn man ist nicht zu etwas verpflichtet, was uns in unserem gegenwärtigen Zustand unmöglich ist. Hier genügt es darauf hinzuweisen, dass nichts daran hindert, dass ein besonderes Übel sehr wohl mit dem allgemeinen Besten verknüpft sein kann [!]. Diese unvollständige Erklärung, die auch im anderen Leben noch etwas zu ergründen übrig lässt, reicht zur Widerlegung der Einwände, nicht aber zur Einsicht in die Sache [!] aus.“¹³

Ausgerechnet dem Skeptiker Bayle muss Leibniz hier den himmelweiten Unterschied ins Gedächtnis rufen, der zwischen der „höchsten Vernunft“, d.h. jener „allumfassenden Vernunft, die in Gott ist“, einerseits und der „menschlichen Vernunft“, d.h. unserer „schwachen Vernunft“ andererseits besteht.¹⁴ Aus der Begrenztheit menschlicher Vernunft erklären sich jene drei entscheidenden Punkte, die im obigen Zitat gegen Bayle durch Ausrufezeichen von uns hervorgehoben wurden: 1. Die Verteidigung braucht gar keine „vollständige Erklärung“ zu geben, die das konkrete *Wie* („auf welche Weise“) des Zusammenhangs zwischen den Übeln und der bestmöglichen Welt darlegt. 2. Vielmehr ist sie bereits erfolgreich, wenn sie die bloße *Möglichkeit* plausibel zu machen vermag, dass ein bestimmtes Übel sehr wohl mit der

¹³ „Mais il paroît que M. Bayle y demande un peu trop, il voudroit qu'on luy montrât en detail, comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'univers; ce qui seroit une explication parfaite du phenomene: 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'etat où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui le meilleur en general. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à decouvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une comprehension de la chose.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 145, GP VI 196)

¹⁴ „La raison suprême“, d.h. „la raison universelle qui est en Dieu“, unterscheidet sich bei Leibniz von „la raison humaine“, d.h. „notre foible raison“, wie die unendliche von der endlichen Vernunft (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 63, GP VI 85).

bestmöglichen Welt vereinbar sein „kann“. 3. Die Verteidigung ist auch grundsätzlich gar nicht fähig (ebensowenig wie die Anklage), eine „Einsicht“ in die umstrittene „Sache“ selbst zu nehmen, nämlich in *das wirkliche, tatsächliche Verhältnis* zwischen den Übeln und der bestmöglichen Welt.

Aus diesem Eingeständnis der nur begrenzten Reichweite menschlicher Vernunft folgt aber, dass der Verteidiger des Glaubens (*defensor fidei*) hinsichtlich der *unergründlichen Ratschlüsse Gottes* eine ganz analog reduzierte Beweislast trägt wie hinsichtlich der *Glaubensgeheimnisse (mysteria fidei)* im engeren Sinne, wie z.B. der Trinität, der Inkarnation oder der Eucharistie. Die Ratschlüsse Gottes, aus denen die Übel dieser Welt allein zu erklären wären, haben nämlich – wie Leibniz zustimmend Cajetanus zitiert - für uns selbst den Charakter eines „Geheimnisses“, da uns entweder die „Beziehung, die zwischen Gott und dem Ereignis besteht“ oder dasjenige, „was das Ereignis selbst mit seiner Voraussicht verknüpft“, verborgen bleibt.¹⁵ Unter Rekurs auf zahlreiche theologische Autoritäten wie Augustinus, Arnauld, Luther und Calvin betont Leibniz (den man noch immer für einen Rationalisten hält), dass die „Ratschlüsse Gottes unergründlich“, ja „ein tiefer Abgrund“ seien, den man nicht ohne Absturz „ergründen könne“ und den man „nicht könne erforschen wollen ohne Tollkühnheit“.¹⁶

Ein auf seine eigenen Erkenntnisgrenzen reflektierender Verteidiger kann und wird gar nicht leugnen, dass sowohl die Glaubensgeheimnisse im strengen Sinne als auch die konkreten Ratschlüsse Gottes „über unsere schwache Vernunft“ gehen; er muss jedoch gegen die Ankläger beweisen, dass beides nicht „gegen unsere schwache Vernunft“ verstößt.¹⁷ Dies ist nach Leibniz der Sinn jener „berühmten Unterscheidung“, die von der Philosophie der Frühaufklärung etabliert wurde, nämlich „zwischen den Dingen, die über der Vernunft, und denen, die gegen die Vernunft sind“¹⁸, sowie der damit verbundenen These des *supra rationem, sed non contra rationem*.¹⁹ Während von der göttlichen, unendlichen Vernunft per definitionem gilt, dass es bei ihr weder etwas „über“ ihr Liegendes noch etwas „gegen“ sie Verstoßendes geben kann, wäre es große Selbstüberschätzung zu leugnen, dass es für die menschliche, endliche Vernunft zahlreiche Zusammenhänge gibt, die „über“ ihr liegen, weil sie zu hoch für uns sind.

¹⁵ „[...] mais je pense qu'il y a icy quelque secret, ou à l'égard de la relation qui est entre Dieu et l'evenement, ou par rapport à ce qui lie l'evenement même avec sa prevision.” (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 48, GP VI 77)

¹⁶ „[...] que les jugemens de Dieu sont impenetrables; [...] que c'est un profond abyme, qu'on ne peut sonder sans se mettre au hazard de tomber dans le precipere; qu'on ne peut sans temerité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché [...]” (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, §§ 47-49, hier § 47, GP VI 76)

¹⁷ Die Mysterien sind nicht „contre notre faible raison“, wohl aber „au-dessus notre faible raison“. „Les Mysteres surpassent nostre raison, car ils contiennent des verités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement [de la raison]; mais ils ne sont point contraires à nostre raison, et ne contredisent à aucune des verités où cet enchainement nous peut mener.“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 63, GP VI 86)

¹⁸ Leibniz zitiert Bayle mit „la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au dessus de la raison et les choses qui sont contre la raison“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 63, GP VI 85).

¹⁹ Die Formel verwendet Leibniz z.B. in einer Schrift gegen Bayle (GP III 28).

Folglich kann und muss die Verteidigung lediglich zeigen, dass die auf den ersten Blick „gegen“ die Vernunft verstoßenden Phänomene, wie z.B. die Mysterien und die Übel dieser Welt, im Prinzip sehr wohl vernunftkonform sein *können*. Und um dies aufzuzeigen, braucht der Verteidiger *keine hinreichende Erklärung* der Ratschlüsse Gottes bzw. der Mysterien selbst zu geben, denn würde man alles begreifen, so wäre das Geheimnis kein Geheimnis mehr, und „man würde auch das Mysterium verstehen“²⁰; da der Verteidiger umgekehrt „das Mysterium zulässt, räumt er ein, dass es nicht einsichtig gemacht werden kann“.²¹ Ähnliches gilt für die Ratschlüsse Gottes, die dann nicht mehr als „unerforschlich“ oder „unergründlich“ gelten könnten, sondern prinzipiell enträtselbar wären, indem der Mensch gleichsam Gott in die Karten schaut. Gegenüber solcher Vermessenheit stellt Leibniz richtig, dass der Verteidiger statt einer *hinreichenden* vielmehr bloß „eine notwendige Erklärung“ der Geheimnisse bzw. der Ratschlüsse Gottes zu geben braucht, die darin besteht, ihren allgemeinen Sinn zu erläutern und ihre Möglichkeit darzutun, damit sie nicht als „Worte ohne Sinn“ oder „Sätze, die nichts bedeuten“, abgetan werden.²² Wie folglich der Verteidiger keine „Erklärung des Mysteriums“ geben kann und muss, „die bis zum *Wie* ginge“²³, so ist auch – wie Leibniz im obigen Zitat gegen Bayle richtigstellt – bei Erklärung der Übel ein Aufzeigen „im einzelnen [...], auf welche Weise das Übel mit dem bestmöglichen Plan für das Universum verknüpft sei“, weder möglich noch nötig. Für die Theodizee genügt es vielmehr, hierfür „eine zum Glauben ausreichende Erklärung“ zu finden. „Es genügt uns ein gewisses *Was* (τί ἐστὶ), das *Wie* (πῶς) aber übersteigt unsere Möglichkeiten und ist für uns nicht notwendig.“²⁴

Aus der Unfähigkeit menschlicher Vernunft, das konkrete *Wie* des Verhältnisses zwischen der bestmöglichen Welt und den Übeln einsehen zu können, folgt, dass das Beweisziel der Theodizee prinzipiell *negativ* bleiben muss: Die „Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft“²⁵ im Sinne der *Vereinbarkeit zwischen den Übeln und der bestmöglichen Welt* kann nur insoweit erwiesen werden, als die Argumente für die angebliche Nichtvereinbarkeit entkräftet werden. „Allerdings sind die Ratschlüsse Gottes unergründlich, aber es gibt keine

²⁰ „[...] mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout [...]; autrement on comprendroit encor le mystère“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 74, GP VI 93).

²¹ „[...] mais ce ne sauroit être icy le but du defendeur, car admettant le mystere, il convient qu'on ne le sauroit rendre evident“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 75, GP VI 94).

²² „[...] mais j'ai déjà fait voir que les mysteres reçoivent une *explication* necessaire des mots, afin que ce ne soyent point *sine mente soni*, des paroles qui ne signifient rien“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 66, GP VI 88).

²³ „Il semble que par ce *denouement* il [Bayle] entend une explication du mystere, qui iroit jusqu'au *comment*: mais cela n'est point necessaire pour repondre aux objections.“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 85, GP VI 99)

²⁴ „Il en est de même des autres mysteres, où les esprits moderés trouveront tousjours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain *ce que c'est* (τί ἐστὶ); mais le *comment* (πῶς) nous passe, et ne nous est point necessaire.“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 56, GP VI 81)

²⁵ S. o. Anm. 10.

unwiderleglichen Einwände, die zu dem Schluss führen könnten, sie seien ungerecht.“²⁶ Für die von Seiten menschlicher, schwacher Vernunft unerforschlichen Ratschlüsse Gottes gilt folglich dasselbe wie für die Glaubensgeheimnisse: „Was die Frage betrifft, ob wir die Übereinstimmung der Glaubensgeheimnisse mit unserer Vernunft erkennen, so antworte ich hierauf, dass wir zumindest niemals erkennen, dass es eine Nicht-Übereinstimmung oder einen Gegensatz zwischen den Glaubensgeheimnissen und der Vernunft gibt: und da wir den angeblichen Gegensatz stets aufheben können, so muss man wohl für den Fall, dass man dies ‚den Glauben mit der Vernunft in Einklang oder in Übereinstimmung bringen‘ oder auch ‚beider Übereinstimmung erkennen‘ nennt, behaupten müssen, dass wir diese Übereinstimmung und diesen Einklang zu erkennen vermögen.“²⁷

Dass Leibniz seinen Neologismus „Theodizee“ gelegentlich plakativ dahingehend erläutert, dass „Theodizee die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes bezeichnet“²⁸, ja dass er gelegentlich sogar verbal beansprucht, durch „eine Theodicaeam [...] Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit [...] zu vindicieren“²⁹, widerspricht nicht diesem negativ eingeschränkten Beweisziel, sondern ist in dem Sinne zu verstehen, dass die Theodizee den *Glauben* an Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit als möglich oder gerechtfertigt erweist, ohne dass sie selbst, gleichsam rein aus Vernunft, Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit beweisen könnte.

Für die Leibnizsche Theodizee bedeutet dies, dass sie aufgrund ihrer äußerst reflektierten Klärung der „Rechte des Glaubens und der Vernunft“³⁰ nicht etwa die *wirkliche* Güte und Gerechtigkeit Gottes zu erweisen beanspruchen darf. Vielmehr muss sie sich auf den Nachweis beschränken, dass trotz der Übel dieser Welt die Güte und Gerechtigkeit Gottes *möglich* ist, so dass der Glaube an diesen Gott nicht widervernünftig ist, sondern das Analogon einer Hypothese darstellt. Ihr bescheidenes Beweisziel besteht nur darin zu zeigen, dass die von Anklägerseite aus dem Verweis auf die vielen Übel in der Welt vorgebrachten Einwände nicht ausreichen, Gott wegen mangelnder Güte und Gerechtigkeit zu verurteilen bzw. den Glauben an einen gütigen und gerechten Gott als widersinnig zu verwerfen.

Dieses prinzipiell negative Beweisziel ist für Sinn und Funktion der Leibnizschen Theodizee logisch wie pragmatisch von nicht zu überschätzender Bedeutung. Denn es zeigt, dass der

²⁶ „Il est vray que les conseils de Dieu sont impenetrables, mais il n'y a point d'objection invincible qui puisse faire conclure qu'ils sont injustes.“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 50, GP VI 78)

²⁷ „Pour ce qui est de la question, si nous connoissons la conformité des mysteres avec nostre raison, je reponds qu'au moins nous ne connoissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ny aucune opposition entre les mysteres et la raison: et comme nous pouvons tousjours lever la pretendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foy avec la raison, ou en connoitre la confomité, il faut dire que nous pouvons connoitre cette conformité et cet accord.“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 63, GP VI 86)

²⁸ „*Théodicée* signifie la doctrine de la justice de Dieu“ (Brief an Ch. J. N. von Greiffencrantz, 2. Mai 1715, GP VI 12, Anm.**).

²⁹ An Daniel Ernst Jablonski, 23. Januar 1700, GP VI 3, Anm.*.

³⁰ „[...] les droits de la Foy et de la Raison“ (*Essais de Théodicée*, I, § 1, GP VI 102).

unterschiedlichen Beweislastverteilung zwischen Anklage und Verteidigung auch unterschiedliche Erkenntnisansprüche korrespondieren, die bei den historischen Vertretern der Theodizee-Debatte vor Leibniz nur selten reflektiert wurden. Als Advokat Gottes macht Leibniz nämlich darauf aufmerksam, dass diejenigen auf der Anklagebank, die nicht bloß an der Vereinbarkeit zwischen den Übeln und der bestmöglichen Welt *zweifeln*, sondern sogar diese Vereinbarkeit *leugnen*, d.h. die Unvereinbarkeit behaupten, dazu neigen, ebenso ihre Vernunft wie ihre Erfahrung zu überschätzen: „Der Gegenstand Gottes hat etwas Unendliches, seine Fürsorge umschliesst das Universum. Was wir davon kennen, ist so gut wie nichts im Vergleich zu dem, was wir nicht kennen. Und doch wollen wir seine Güte und seine Weisheit an unserem Wissen messen: Welche Vermessenheit, oder besser, welch ein Widersinn! Die Einwände gehen von falschen Voraussetzungen aus; es ist lächerlich, wenn man über die *quaestio juris* entscheiden will, ohne die *quaestio facti* zu kennen.“ „Das, was wir hier“ in Bezug auf die „Regierung Gottes“ wirklich „überblicken können, ist nur ein Bruchstück und nicht groß genug, um die Schönheit und Ordnung des Ganzen daran zu erkennen.“³¹

Demgegenüber beansprucht der Verteidiger gerade nicht, dass er die Schönheit und Ordnung des Ganzen hinreichend aus der Erfahrung und der Vernunft „zu erkennen“ vermag; diese bleibt vielmehr „ein Gegenstand unseres Glaubens, unserer Hoffnung und unseres Vertrauens in Gott“.³² Um diesen Glauben durch Erfahrung und Vernunft zu stützen, benötigt er in seiner forensischen Rolle folglich auch argumentationslogisch weniger an Voraussetzungen und Erkenntnisansprüchen, als der Ankläger. Zumindest diejenigen Ankläger, die einen gütigen und gerechten Gott nicht nur bezweifeln, sondern sogar leugnen, müssen, wenn sie ihre negative Behauptung rational begründen wollen, eine konkrete Einsicht in Gottes Schöpfungsplan beanspruchen und maßen sich damit die Rolle eines Richters über Gott an. Die Theodizee selbst ist dagegen bloß eine „der Verteidigung dienende Untersuchung im Streitfall Gottes“.³³ Folglich muss sie weniger Erkenntnisansprüche erheben als diejenige Form von Anklage, die einen gütigen und gerechten Gott nicht nur bezweifelt, sondern sogar leugnet. Für die Rolle des Advokaten gilt nämlich: „Ein Verteidiger ist nicht verpflichtet, seine These zu begründen; er ist jedoch verpflichtet, den Einwänden des Gegners Genüge zu leisten.“³⁴ Ähnlich wie also angesichts der Glaubensgeheimnisse im strengen Sinne „der Verteidiger nicht verpflichtet ist,

³¹ „L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'univers: ce que nous en connoissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par nostre connoissance. Quelle temerité, ou plustost quelle absurdité! Les objections supposent faux; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connoit point de fait. [...] Il en est de même du gouvernement de Dieu: ce que nous en pouvons voir jusqu'icy, n'est pas un assés gros morceau, pour y reconnoitre la beauté et l'ordre du tout.” (*Essais de Théodicée*, II, § 134, GP VI 188)

³² Ebd.

³³ „Apologetica Causae Dei tractatio“ (*Causa Dei*, § 1, GP VI 439).

³⁴ „[...] un soutenant (*respondens*) n'est point obligé de rendre raison de sa these, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant” (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 58, GP VI 82).

das Mysterium selbst zu erklären“³⁵, so ist er auch angesichts der Übel dieser Welt nicht verpflichtet, deren konkreten Zusammenhang mit der bestmöglichen Welt aufzuzeigen. Dies könnte in Anbetracht unserer die Güter und Übel in der Welt betreffenden „Unwissenheit hinsichtlich der Tatsachen“³⁶ auch nur auf aberwitzig sinnstiftende Phantasien z.B. zu Nero, Caligula, Hitler oder Pol Pot hinauslaufen.

Als promovierter und rechtslogisch höchst versierter Jurist ist Leibniz eng vertraut mit der Beweislastverteilung zwischen Anklage und Verteidigung gemäß dem Römischen Recht. Er weiß, dass gemäß den Rechtsgrundsätzen *Dem Kläger obliegt die Beweislast*³⁷ und *Dem Behauptenden obliegt der Beweis*³⁸ zwar der Ankläger seine Behauptung einer Schuld beweisen, umgekehrt aber der Verteidiger für einen erfolgreichen Freispruch seines Mandanten nicht dessen Unschuld zu erweisen hat, sondern nur dies, dass die gegen ihn vorgebrachten Anklagegründe nicht für seine Schuldigsprechung hinreichen: „Indem man zeigt, dass der Einwand nichts beweist, [...] gewinnt der Verteidiger den Rechtsfall“.³⁹ Diese Asymmetrie in der Beweislast zeigt am Ende, wie wenig die heute weit verbreitete Standarddefinition von Theodizee als einer „Rechtfertigung [!] Gottes angesichts der Übel in der Welt“⁴⁰ die Intention der Leibnizschen Theodizee trifft. Wie jeder vor der irdischen Gerichtsbarkeit Angeklagte wird auch der angeklagte Gott bei Leibniz am Ende *nicht etwa gerechtfertigt*. Ganz abgesehen davon, dass Gott eine solche Rechtfertigung erst gar nicht nötig hätte, wäre sie wegen der Schwäche und Begrenztheit menschlicher Vernunft auch völlig anmaßlich. (Allenfalls kann der Mensch umgekehrt sich selbst fragen, inwieweit er vor dem Antlitz Gottes gerechtfertigt sein kann.⁴¹) Vielmehr wird der angeklagte Gott am Ende der Theodizee *erfolgreich verteidigt, d.h. freigesprochen*, da der ihm zur Last gelegte Mangel an Güte und Gerechtigkeit als nicht erweisbar aufgezeigt wird. Was folglich in der Leibnizschen Theodizee gerechtfertigt werden

³⁵ „[...] puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le mystere même” (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 73, GP VI 93).

³⁶ „ignorance sur les faits” (*Essais de Théodicée*, II, § 134, GP VI 188).

³⁷ „Actori incumbit onus probandi.“ Vgl. Bing Cheng: *General Principles of Law as Applied by International Courts and Tribunals*, London 1953, 326-335.

³⁸ „Affirmanti incumbit probatio.“ (Glosse 'Ei incumbit' a.A. zu Dig. 22, 3, 2.) Vgl. Wolfgang Wiegand: *Studien zur Rechtsanwendungslehre der Rezeptionszeit*, Ebelsbach 1977, 18 f.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Auch wenn Leibniz selbst gelegentlich den Ausdruck „justifier“ auf Gott anwendet (etwa *Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 32, GP VI 68, u. § 35, ebd. 70), ist damit kein Unschuldsbeweis intendiert. Sogar der späte Kant, der jeder „doktrinalen Theodizee“ kritisch, ja polemisch gegenüberstand, verstand unter „Theodicee“ viel angemessener einfach „die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1791, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 255).

⁴¹ Leibniz' eigener Standpunkt in der Rechtfertigungslehre scheint weder (katholisch) primär die guten Werke noch (protestantisch) allein die Gnade aufgrund des Glaubens für ausschlaggebend zu halten. Vielmehr setzt Leibniz statt auf das „sola fide“ auf ein 'sola caritate'. Vgl. hierzu den entscheidenden Passus von Leibniz' *Elementa juris naturalis* (1671) in: Frühe Schriften zum Naturrecht, hg. v. H. Busche, Hamburg 2003, 272 f.

soll, ist strenggenommen nicht Gott selbst, sondern der *Glaube* an Gottes Güte und Gerechtigkeit trotz der Übel dieser Welt.

Die konkrete Verteidigungsstrategie, die Leibniz für die Entkräftung der Argumente der Ankläger gegen die Vereinbarkeit der Übel mit Gottes Güte und Gerechtigkeit einschlägt, besteht nun zunächst darin, dass er aus jenem Begriff Gottes, der dem christlichen Glauben zugrunde liegt, eine Reihe logischer Folgerungen zieht. Alles Folgende ist demnach Leibniz' Intention nach keine Erkenntnis rein aus Vernunft, sondern eine logische, deduktive Analyse dessen, was in den Prämissen christlichen Glaubens bereits enthalten ist. Deren Hauptschritte bestehen wiederum aus drei Gedanken: Erstens (Kap. 3) will Leibniz plausibel machen, dass Gott aufgrund seiner inneren Gebundenheit an seine Güte und Weisheit keine andere Welt erschaffen konnte als die beste unter all jenen, die grundsätzlich möglich waren, d.h. deren einzelne Bestandteile miteinander verträglich (kompossibel) waren. Zweitens (Kap. 4) ist zu zeigen, dass diese *beste aller möglichen Welten* eine solche sein muss, in der die *größtmögliche Fülle* an Arten und Individuen mit dem *kleinstmöglichen Aufwand* an Prinzipien, Kräften und Gesetzen realisiert wird. Und drittens schließlich (Kap. 5) ist zu zeigen, dass *sämtliche abstrakten Grundformen des Übels* – wenn auch nicht die konkreten Einzelfälle von Üblem – *notwendige Bestandteile des insgesamt Besten* sind.

3. Was musste Gott als Schöpfer wollen, was zulassen?

Das Kernargument, mit dem Leibniz die Anklage Gottes wegen fehlender Güte und Gerechtigkeit abzuwehren sucht, lautet: Obwohl Gott alles außer ihm und folglich auch die Übel erschaffen hat, hat er die Übel nicht gewollt. Was Gott nach seiner ursprünglichen Neigung *wollte* (und seiner Güte gemäß auch *wollen musste*), war vielmehr *das Gute*. Da jedoch die Realisierung des Guten nicht ohne Übel möglich ist, musste Gott „*das Übel zulassen (permettre le mal)*“⁴², d.h. als unausweichlichen Bestandteil in Kauf nehmen. „Die höchste Vernunft nötigt Gott, das Übel zuzulassen. Wenn Gott dasjenige wählte, was nicht absolut und im Ganzen das Beste ist, so wäre das ein weit größeres Übel als alle jene besonderen Übel, die er dadurch vermeiden könnte. Eine solche schlechte Wahl würde seine Weisheit bzw. seine Güte auf den Kopf stellen.“⁴³ Folglich konnte Gott am Ende seiner Wahlentscheidung (seiner Weisheit gemäß) nichts anderes wollen, als unter den zahllosen möglichen Welten diejenige zur Erschaffung auszuwählen, in der immerhin *das meiste Gute, d.h. das Beste* realisiert ist.

⁴² *Essais de Théodicée*, I, § 21, GP VI 115.

⁴³ „La supreme raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissoit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument et en tout, ce seroit un plus grand mal que tous le maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverseroit sa sagesse ou sa bonté.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 129, GP VI 182)

Deshalb kann diese berühmte „beste aller möglichen Welten“ gerade keine Wunsch- und Schlaraffenwelt sein, sondern nur das in seinen Einzelfaktoren zusammen wollbare, denkbare und machbare Beste, d.h. die optimale Ökonomie von Gütern und Übeln. Insgesamt muss man also annehmen, Gottes „GÜTE habe ihn *auf vorhergehende Weise*“ – d.h. seinem ursprünglichen Willen gemäss – „motiviert, alles mögliche Gute zu erschaffen und hervorzubringen, seine „WEISHEIT aber habe die Auswahl getroffen und bewirkt, dass er *auf nachfolgende Weise*“ – d.h. aufgrund seiner durchdachten Entscheidung – „das Beste gewählt habe, und seine MACHT schließlich habe ihm die Mittel gewährt, den großen Plan, den er entworfen hat, tatsächlich auszuführen“.⁴⁴ Im Vorblick auf die in Kap. 5 zu erläuternden Übel dieser Welt bedeutet das, „dass Gott alles Gute an sich *auf vorhergehende Weise* will, dass er *auf nachfolgende Weise* das Beste als Endziel will, dass er bisweilen das Gleichgültige und das physische Übel als Mittel will, dass er aber das moralische Übel lediglich als notwendige Bedingung oder hypothetische Notwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft, zulassen will. Aus diesem Grund ist *der nachfolgende Wille*, der die Sünde betrifft, bloß von zulassender Art“.⁴⁵

In den zwei folgenden Kapiteln wird zweierlei zu klären sein: Worin besteht überhaupt inhaltlich die *beste aller möglichen Welten* (Kap. 4)? Und warum gehören zu ihr unausweichlich jene uns schmerzlich bekannten Grundübel, von denen im letzten Zitat schon das „physische“ und das „moralische Übel“ genannt wurden (Kap. 5)? Zuvor, in diesem Kapitel, muss jedoch begründet werden, warum Gott nur die beste aller möglichen Welten erschaffen wollen musste und keine andere.

Dass Leibniz überhaupt den Anspruch zu erheben wagt, Einsicht in dasjenige zu haben, was Gott wollte und sogar wollen musste, scheint auf den ersten Blick genau jene kognitive Überheblichkeit und Anmaßlichkeit zu reproduzieren, die er doch der Anklägerseite attestiert. Es zeigt sich jedoch, dass Leibniz diese Einsichten nicht von sich aus und nicht rein aus Vernunft zu gewinnen beansprucht, sondern dass sie vielmehr bloße Folgerungen aus den Prämissen des christlichen Glaubens selbst sind. Der christliche Gott ist nämlich nach dem Konsens aller Konfessionen durch die drei Vollkommenheiten der Allgüte, der Allweisheit und der Allmacht gekennzeichnet – drei Vollkommenheiten, die ihrerseits in den „drei

⁴⁴ „[...] il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté *antecedemment* à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur *consequemment*; et enfin que sa PUISSANCE luy a donné le moyen d'exécuter *actuellement* le grand dessein qu'il a formé.” (*Essais de Théodicée*, II, § 116, GP VI 167)

⁴⁵ „D'ou il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soy *antecedemment*, qu'il veut le meilleur *consequemment* comme une *fin*, qu'il veut l'indifferent et le mal physique quelques fois comme un *moyen*; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine quo non* ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoy la *volonté consequente* de Dieu qui a le péché pour objet, n'est que *permissive*.” (*Essais de Théodicée*, I, § 25, GP VI 117)

Hauptvermögen des Geistes“⁴⁶ wurzeln: *Güte* ist die Qualität des *Willens*, *Weisheit* die Qualität des *Wissens* und *Macht* die Qualität des *Könnens*. Diese drei Qualitäten in ihrer Vollkommenheit werden wiederum (innerhalb der christlichen Lehre von den Appropriationen) in besonderer Weise den drei Personen der Trinität zugeschrieben. Entsprechend ordnet auch Leibniz das *Können* (und folglich die Allmacht) insbesondere dem Vater, das *Wissen* (und folglich die Weisheit oder Allwissenheit) insbesondere dem Sohn, und schließlich das *Wollen* (und folglich die Liebe oder Allgüte) insbesondere dem Heiligen Geist zu.⁴⁷

Die Pointe, die Leibniz aus dieser Trinität der göttlichen Vermögen zieht, ist von unendlicher Reichweite: Gott besitzt zwar insofern *absolute Gewalt* (*potestas absoluta*), als er durch keine *äußere* Macht eingeschränkt wird. Gleichwohl wird seine Machtfülle durch zwei *innere* Faktoren seines Wesens eingeschränkt: zum einen durch seine eigene Güte, der zufolge sich sein Wille an moralische „Regeln der Güte“ gebunden weiß⁴⁸ und somit an spezifisch moralische Möglichkeiten, Unmöglichkeiten und Notwendigkeiten⁴⁹, zum anderen durch seine

⁴⁶ „Solita est autem antiquitas, et ut mihi videtur sapienter atque ad captum nostrum accomodate mysterium hoc [trinitatis] illustrare analogia trium potissimarum Mentis facultatum, sive agendi requisitorum, quae sunt posse, scire, velle“ (*Examen religionis christianae [Systema theologicum]*, 1686 [?], A VI 4/C, 2365, 12-14).

⁴⁷ Leibniz referiert *con amore* folgendes: Mehrere haben in den drei Vollkommenheiten Gottes „eine geheime Beziehung zur Dreifaltigkeit feststellen zu können geglaubt. Hiernach bezieht sich die Macht auf den Vater, d.h. auf die Quelle der Gottheit, die Weisheit auf das ewige Wort, das beim erhabensten der Evangelisten als logos bezeichnet wird, und der Wille oder die Liebe auf den Heiligen Geist (Plusieurs même ont cru qu'il y avoit là dedans un secret rapport à la Sainte Trinité; que la puissance se rapporte au Pere, c'est à dire à la source de la Divinité; la sagesse au Verbe Eternel, qui est appelé λόγος par le plus sublime des Evangelistes, et la volonté ou l'Amour au Saint Esprit.)“ (*Essais de Théodicée*, II, § 150, GP VI 199). Vgl. auch *Monadologie*, § 48 (GP VI 615). Leibniz entwickelt die hier nur abstrakt referierbare Trinitätskonzeption schon in seinen Jugendschriften; vgl. Hubertus Busche: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg 1997, insb. 86-91. Die wohl komprimierteste Zusammenfassung seiner Trinitätslehre und Ihrer Abbildung auf die drei Fähigkeiten des Geistes gibt Leibniz in einem kurzen Passus von *De Deo trino* (zwischen 1680 und 1684, A VI 4/C, 2292, 10-24).

⁴⁸ „Regeln der Güte und Ordnung“ binden Gott, denn er hat „nichts gleichsam durch einen weiß nicht was für einen Einfall, oder wie durchs Loß und ohne Unterschied, als wenn ihm alles gleich gülte sondern mit weisheit erwehlet“ (*Versuch einer Theodicaea*, GP VI 466 f.). Vielmehr gelten „les regles de la bonté, de la justice et de la perfection“ (*Discours de métaphysique*, § 2, A VI 4/B, 1533, 7).

⁴⁹ In der Forschung wird die Härte dieser internen moralischen Selbstnötigung Gottes nicht selten herunter zu spielen versucht; so etwa von Evers in seiner sonst vorzüglichen Habilitationsschrift: „Aber während das Prinzip des Widerspruchs selbst Gott insofern nezessiert, als auch Gott das Unmögliche nicht möglich machen und das Notwendige nicht aufheben kann, gilt für die Güte als den Grund seines guten Willens, dass sie ihn nicht zum Guten zwingt, sondern ihn nur dazu geneigt macht. Denn das weniger Gute und selbst das Böse sind ja nicht unmöglich, denn sie implizieren keinen Selbstwiderspruch“ (Dirk Evers: *Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche*, Tübingen 2006, 42). Diese Behauptung trifft nicht ganz, denn sie übersieht, dass Leibniz in seinem Naturrecht eine systematisch am Modalquadrat entwickelte Deontik der „modalia juris“ ausgearbeitet hat, der zufolge das Gerechte oder Erlaubte mit dem juridisch-moralisch Möglichen zusammenfällt, das Ungerechte oder Verbotene mit dem juridisch-moralisch Unmöglichen, die Pflicht oder das Gebotene mit dem juridisch-moralisch Notwendigen sowie das Unterlassbare oder Freigestellte mit dem juridisch-moralisch Kontingenten. An diese deontische Modallogik ist nach Leibniz jede Person gebunden, die Liebe und Weisheit besitzt, und folglich erst recht Gott selbst. Deshalb enthielte es zwar in der Tat keinen logischen Widerspruch, d.h. keine logische Unmöglichkeit, wenn Gott vorsätzlich Böses täte, wie z.B. Unschuldige ohne Not zu quälen; dergleichen wäre Gott jedoch moralisch unmöglich, da es einen Widerspruch zu seiner Liebe und Gerechtigkeit bildete. Obwohl Gott hinsichtlich dessen, was ihm moralisch möglich (erlaubt) ist, keinerlei interne Einschränkung erfährt und obwohl es auch für Gott moralisch Kontingentes gibt, das lediglich nach dem Prinzip der „Angemessenheit (convenientia) zu entscheiden ist, wird Gottes Wille dennoch durch dasjenige schlechthin eingeschränkt oder genötigt, was ihm

eigene Weisheit, der zufolge sich sein Verstand spezifisch logischen Möglichkeiten, Unmöglichkeiten und Notwendigkeiten gegenübersteht. „Der Weise handelt“ nicht willkürlich, d.h. nicht ohne rationalen Grund, sondern „immer nach Prinzipien“, „immer nach Regeln“.⁵⁰ Das bedeutet aber nichts anderes, als dass Gott aufgrund seiner Güte einerseits und aufgrund seiner Weisheit andererseits innerlich *genötigt* wird, das Beste zu schaffen, was ihm möglich ist. „Es ist zwar richtig, dass Gott unendlich mächtig ist; aber seine Macht ist unbestimmt. Die Güte und die Weisheit zusammengenommen bestimmen sie, das Beste zu erschaffen.“⁵¹ Wie Leibniz schon in einem frühen Brief an Magnus Wedderkopf richtigstellt, schmälert dieses ideelle Genötigtwerden Gottes keineswegs seine Freiheit:

„Weil aber Gott der vollkommenste Geist ist, ist es unmöglich, dass er nicht selbst durch die vollkommenste Harmonie beeindruckt wird und dass er nicht auf diese Weise von der Idealität der Dinge selbst zum Besten genötigt wird. Dies tut seiner Freiheit keinen Abbruch. Denn die höchste Freiheit besteht darin, aufgrund der richtigen Einsicht zum Besten gezwungen zu werden. Wer eine andere Freiheit wünscht, ist töricht. Hieraus folgt, dass, was auch immer geschehen ist, geschieht oder geschehen wird, das Beste und mithin auch das Notwendige ist, jedoch, wie ich schon sagte, von einer Notwendigkeit, die nichts an Freiheit, weil nichts am Gebrauch des Willens und der Vernunft raubt. Es steht in niemandes Macht, zu wollen, was er will, auch wenn er mitunter kann, was er will. Ganz im Gegenteil, niemand wünscht für sich diese Freiheit, zu wollen, was man will, sondern vielmehr die Freiheit, zu wollen, was das Beste ist. Warum also dichten wir Gott etwas an, was wir selbst nicht wünschen? Hieraus erhellt, dass irgendein absoluter Wille, der nicht von der Güte der Dinge abhängt, etwas Ungeheuerliches ist und dass es im Gegenteil bei einem allwissenden Wesen keinen Willen gibt, der die Zügel schießen lässt, es sei denn so weit, als Gott sich der Idealität und Optimalität der Dinge selbst anpasst.“⁵² Mit diesem Platonismus des Besten und Möglichen stellt Leibniz richtig, dass Gott strenggenommen nicht „die Ursache aller Dinge“ ist, sondern lediglich „die Ursache aller Dinge, die außer ihm selbst existieren“. Dagegen ist er weder „die Ursache seines Verstandes“

entweder notwendig (verpflichtend) oder unmöglich (verboten) zu tun oder zu unterlassen ist. Vgl. Leibniz: *Frühe Schriften zum Naturrecht*, insb. 245-251 u. 301 f.

⁵⁰ „Le sage agit toujours *par principes*; il agit toujours *par regles* [...]“ (*Essais de Théodicée*, III, § 337, GP VI 315)

⁵¹ „Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 130, GP VI 183)

⁵² „Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari. Quod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est ad optimum à recta ratione cogi, qui aliam libertatem desiderat stultus est. Hinc sequitur, quicquid factum est, fit aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse, sed ut dixi necessitate nihil libertati adimente, quia nec voluntati et rationis usui. In nullius potestate est velle quae velit, etsi interdum posse quae velit. Imò nemo optat sibi hanc libertatem volendi quae velit, sed potius volendi optima. Cur ergo quae nec ipsi optamus, Deo affingimus? Hinc patet absolutam aliquam voluntatem non à rerum bonitate dependentem esse monstruosam, contra, nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimitati conformat.“ (An Magnus Wedderkopf, Mai 1671, A II 1², 186, 31 – 187, 6)

noch der in seinem Verstand auffindbaren „Ideen, die die Essenzen der Dinge erkennen lassen“.⁵³

Der Grund wiederum, weshalb Leibniz die Rationalität Gottes als völlig univok mit der menschlichen auffasst und folglich auch Gottes Freiheit prinzipiell an optimierende Vernunft gebunden sein lässt, besteht darin, dass ein Gott, der statt des Besten dasjenige wollte, was ihm (gerade) beliebt, nichts anderes als ein Tyrann oder Despot wäre. Man könnte also resümieren, dass Leibniz den Bedarf nach Theodizee wie kaum ein anderer so deutlich verspürt, gerade weil er dem unberechenbaren Willkürgott des theologischen Voluntarismus, aber auch der blind produzierenden göttlichen Substanz des Spinozischen Nezzessarismus, jenen gütigen und weisen Gott entgegensetzt, der allein als liebenswürdig verehrt werden kann.⁵⁴ Wenn man aber dessen im Glauben für wahr gehaltene Allgüte und Allweisheit wirklich ernstnimmt, folgt daraus rein logisch, dass dieser Gott nur die beste aller möglichen Welten erschaffen haben kann. Jede andere, jede suboptimale Welt wäre seiner unwürdig. „Die wahre Ursache dafür, dass eher diese als jene Dinge existieren, muss von den freien Entschlüssen des göttlichen Willens genommen werden, deren erster darin besteht, alles bestmöglich bewirken zu wollen, wie es sich für das weiseste der Wesen gebührt. Deshalb wird mitunter freilich Vollkommeneres durch Unvollkommeneres ausgeschlossen; insgesamt jedoch wurde eine solche Art, die Welt zu erschaffen, gewählt, welche ein Mehr an Realität und Vollkommenheit einschließt [...]“.⁵⁵ Etwas weniger Vollkommenes schaffen zu wollen als das größtmögliche Vollkommene, wäre für Gott zwar *logisch* wie *physisch* möglich gewesen, nicht aber gleichsam *moralisch*, da dies nicht mit seiner Güte vereinbar gewesen wäre.

4. Worin besteht die „beste aller möglichen Welten“?

Um nun ermessen zu können, in welchem Umfang und in welcher Hinsicht die bekannten Übel dieser Welt notwendige Bestandteile der bestmöglichen Welt sind, ist es zunächst nötig, sich

⁵³ „Si quis porro insistat hinc sequi Deum non esse causam omnium, respondebo Deum esse causam omnium quae existunt extra ipsum, non vero esse causam sui intellectus, nec proinde idearum essentias rerum exhibentium, quae in eo reperiuntur.“ (*Elementa verae pietatis*, 1677/78, A VI 4/B, 1362, 17-19)

⁵⁴ „Meine Absicht ist es, die Menschen von den falschen Vorstellungen zu befreien, die ihnen Gott als einen absoluten Herrscher darstellen, der despotische Macht ausübt und der wenig geeignet und wenig würdig ist, geliebt zu werden. (Nostre but es d'eloigner les hommes des fausses idées qui leur representent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé.)“ (*Essais de Théodicée*, I, § 6, GP VI 106) Vgl. auch *Discours de métaphysique*, §§ 2 f., A VI 4/B, 1532-1534.

⁵⁵ „Vera causa cur haec potius quam illa existant sumenda est a liberis divinae voluntatis decretis, quorum primarium est, velle omnia agere quam optime, ut sapientissimum decet. Itaque licet interdum perfectius excludatur ab imperfectiore, in summa tamen electus est ille modus creandi mundum, qui plus realitatis sive perfectionis involvit [...]“ (*Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, A VI 4/B, 1616, 20-24)

der Bedeutung der „besten aller möglichen Welten“ zu vergewissern.⁵⁶ Seit Voltaires „Candide“ ist unermeßlicher Spott, aber auch flammende Empörung über dieses Lehrstück vergossen worden⁵⁷; denn man hielt es auf den ersten Blick für eine Aussage über den gegenwärtigen status quo der menschlichen Sozialsphäre und folglich für das Symptom eines *ruchlosen Optimismus* in sozialer oder ethischer Hinsicht.⁵⁸ Dieser Leserkreis der „Theodizee“ assoziierte demnach (aufgrund anthropozentrischer Vorerwartungen) bei den Wörtern „mundus“ oder „le monde“ den Mikrokosmos menschlicher Gesellschaft, während Leibniz hierbei stets den Makrokosmos qua Universum vor Augen hatte. Gegenüber diesem weitverbreiteten Missverständnis ist im Folgenden zu zeigen, dass Leibniz' „beste aller möglichen Welten“ nicht ein *sozialdiagnostisches* Theorem ist, dem zufolge in der menschlichen Sozialsphäre alles Friede, Freude und Sonnenschein wäre, sondern vielmehr ein *kosmologisches* Konzept, das die Struktur des Universums im ganzen betrifft, wie sie allein Gegenstand einer göttlichen Wahl sein konnte.

Gemäß der Kette von Schlussfolgerungen, die Leibniz aus dem im christlichen Glauben zugrunde gelegten Begriff Gottes zieht, muss es eine unmittelbare Folge von Gottes gütigem Willen ineins mit seiner Weisheit gewesen sein, aus der Unendlichkeit möglicher Welten „die beste“ gedanklich auszuwählen. Diese gedankliche Ermittlung des Optimum muss nach der Leibnizschen Interpretation der Schöpfungslehre durch zwei gegensätzliche Prinzipien erfolgt sein: Gottes Güte (Liebe) konnte nur auf die *größtmögliche Fülle* an geschöpflichem Seiendem gerichtet sein, dem die Existenz geschenkt werden sollte; Gottes Weisheit konnte nur die *größtmögliche Ordnung und Effizienz* bei Gestaltung und Erhaltung dieser Fülle intendieren.

⁵⁶ Zur Vorgeschichte des Lehrstücks von der besten aller möglichen Welten in der spanischen Spätscholastik vgl. Tilman Ramelow: *Gott, Freiheit, Weltwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599-1649) und G.W. Leibniz (1646-1716)*, Leiden, New York, Köln 1997; eine instruktive Skizze zur Leibnizschen Lehre gibt Dirk Evers: „Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten“, in: Hubertus Busche. (Hg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie* (Klassiker Auslegen, Bd. 34), Berlin 2009, 129-143.

⁵⁷ Während über die leibnizkritischen Intentionen von Voltaires satirischer Novelle viel geschrieben wurde und auch die unterschiedlichen biographischen Etappen von Voltaires Verhältnis zur Leibnizschen Philosophie gut erforscht sind (vgl. Richard A. Brooks: *Voltaire and Leibniz*, Genf 1964), fehlt es immer noch an einer differenzierten Bilanz zu der alten Streitfrage, inwiefern Voltaires Figur des „Pangloss“ den Philosophen der bestmöglichen Welt wirklich trifft. Carolyn Korsmeyer: „Is Pangloss Leibniz?“, in: *Philosophy and Literature* 1.2 (1977), 201-208, ist von einer sachbegründeten Antwort weit entfernt.

⁵⁸ Weil Schopenhauer die Welt auf den bewohnten Teil der Erdkugel reduziert, diesen aber als „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen“ wahrnimmt, die sich in Mühsal und Elend für sinnlose Ziele und im ständigen Kampf gegeneinander aufzehren, so dass „das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkennt zu werden“ (Die Welt als Wille und Vorstellung [WWV] II, Kap. 46), stellt er den traditionellen ontologischen Primat des Guten auf den Kopf, indem er gerade die Übel zur wahren, positiven Realität erklärt, so dass Befriedigung und Glück nur negativer Natur seien, also gewissermaßen *privatio mali* (WWV I, Kap. 58). Deshalb glaubt er, „den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnizens, dass diese Welt die beste unter den möglichen sei“, lasse sich „ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, dass sie die schlechteste unter den möglichen sei“ (WWV II, Kap. 46). Folglich sei Leibniz' Optimismus eine „absurde“ und übrigens unchristliche, vor allem aber „wahrhaft ruchlose Denkungsart“, ein „bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“ (WWV I, § 59 Ende). Vgl. Rudolf Malter: „‘Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart‘. Schopenhauers Kritik der Leibnizschen Theodizee“, in: *Kant-Studien* 18 (1986), 152-182.

Folglich sind die beiden höchsten Optimalitätskriterien, nach denen Gott die beste aller seiner gedanklich durchgespielten möglichen Welten wählt und erschafft, einerseits das *Prinzip der Fülle*, dem zufolge die *größtmögliche Vielfalt* an Arten und Individuen zu realisieren ist, andererseits das *Ökonomieprinzip*, dem zufolge ein erstrebter Zweck mit dem *kleinstmöglichen Aufwand* an Prinzipien, Kräften und Gesetzen verwirklicht sein muss. Die Welt, die die größtmögliche Vollkommenheit besitzt, ist demnach diejenige, die einerseits die „größtmögliche Mannigfaltigkeit (la plus grande variété)“ enthält, andererseits die „größtmögliche Ordnung (le plus grand ordre)“⁵⁹, oder anders gesagt, einerseits größte „Fruchtbarkeit (fécondité)“, andererseits größte „Einfachheit (simplicité)“⁶⁰ Diese aus allen möglichen Welten auszuwählende Welt ist „die einfachste an Prinzipien und zugleich die reichhaltigste an Phänomenen“.⁶¹ Da mit dieser Welt ein *Maximum an Wirkung* durch ein *Minimum an Aufwand* erzeugt wird, herrschen in ihr Extremalprinzipien, die der Mini-Max-Logik gehorchen: „Immer nämlich gibt es in den Dingen ein Prinzip ihrer Bestimmung, das aus dem Maximum bzw. Minimum aufzusuchen ist, nämlich dass die größte Wirkung sozusagen mit dem kleinsten Aufwand geleistet wird“.⁶² Ähnlich wie man unter mehreren Häusern eines als „das beste“ auszeichnen kann, „das mit gleichem Kostenaufwand hat hergestellt werden können“⁶³, so lässt sich auch der „bestmögliche Plan“ der Welt als derjenige ermitteln, „bei dem es die größte Vielfalt zusammen mit der größten Ordnung gab, bei dem mit Raum, Platz und Zeit am besten gewirtschaftet wurde, so dass die größte Wirkung mit den einfachsten Mitteln erzielt“ wurde.⁶⁴

Zu diesen beiden höchsten Auswahlkriterien der Fülle einerseits und der Sparsamkeit andererseits verhält sich ein drittes Kriterium eher wie ein Implikat oder Mittel: Da die *bestmögliche* Welt nicht die *bestwünschbare* oder *besterträumbare* Welt sein kann, sondern die *bestmachbare* sein muss, kann diejenige Welt, in der die größtmögliche Fülle an Existenzmöglichkeiten realisiert ist, dieses Maximum nicht von Anfang an oder auf einen

⁵⁹ *Principes de la nature et de la grâce*, § 10, GP VI 603. Vgl. *Monadologie*, § 58, GP VI 616.

⁶⁰ *Essais de Théodicée*, II, § 208, GP VI 241; II, § 211, ebd. 244. „Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors de luy, il n'ait fait choix d'une maniere d'agir qui fût digne de l'Etre souverainement parfait, c'est à dire, qui fût infiniment simple et uniforme, et neantmoins d'une fecondité infinie.“ (II, § 204, ebd. 238)

⁶¹ „[...] le plus parfait [...] est en même temps le plus simple en hypotheses et le plus riche en phenomenes“ (*Discours de métaphysique*, § 6, A VI 4/B, 1538, 11 f.).

⁶² „Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestet effectus, minimo ut sic dicam sumtu“ (*De rerum originatione radicali*, GP VII 303; ähnlich *Essais de Théodicée*, I, § 8, GP VI 107; ebd. II, § 208, GP VI 241). Vgl. hierzu Peter Koslowski: „Gottes Zweck der Maximierung von Existenz bei Leibniz. Die Entdeckung des Maximierungskalküls“, in: Friedrich Hermann, Herbert Breger (Hg.): *Leibniz und die Gegenwart*, München 2002, 119-137.

⁶³ „C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même depense.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 208, GP VI 241)

⁶⁴ „Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le temps, les mieux menagés: le plus d'effect produit par les voyes les plus simples“ (*Principes de la nature et de la grâce*, § 10, GP VI 603).

Schlag entfalten, sondern muss selbst in einem Vervollkommnungsfortschritt begriffen sein.⁶⁵ Obwohl mit der Unendlichkeit geschaffener Monaden bereits alle substantiellen Wesen von Anbeginn präsent sind, erwachen diese erst nach und nach zu Bewusstsein und entfalten ihre schlummernden Möglichkeiten im Verlaufe der Zeit.⁶⁶ Aus der Perfektibilität der erwählten Welt folgt aber, dass die „beste aller möglichen Welten“ nicht auf den gegenwärtigen Weltzustand reduziert werden darf, sondern die gesamte uns unbekanntes Serie aller vergangenen und künftigen Ereignisse mit umfasst. Hieraus ergibt sich die folgenreiche Konsequenz, dass „die ganze Folge der Dinge bis ins Unendliche die bestmögliche ist, obgleich das, was in jedem einzelnen Zeitabschnitt im ganzen Universum besteht, nicht das Beste ist“.⁶⁷ Welche *konkrete* Welt Gott, gemäß den genannten Kriterien, schließlich als zu erschaffende bestmögliche erwählt, ergibt sich aus einer unendlich komplexen, quasimathematischen Kalkulation im göttlichen Verstand, in der alle möglichen Reihen von Welten, deren Elemente untereinander vereinbar (kompossibel) sind, durchgespielt und durchgerechnet werden.⁶⁸ Schließlich muss Gott diejenige Serie miteinander verknüpfter Ereignisse auswählen, in der die beiden allgemeinen Optimalitätskriterien am besten erfüllt sind.⁶⁹ „Die Weisheit Gottes begnügt sich nicht bloß damit, alle Möglichkeiten zu umfassen; vielmehr durchdringt sie diese auch, vergleicht sie und wägt die eine gegen die andere ab, um den Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, ihrer Stärke und Schwäche, ihrer guten und üblen Seiten einzustufen; sie geht sogar über die endlichen Verbindungen hinaus und bildet eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten, d.h. eine Unendlichkeit der möglichen Reihen von Universen, deren jede eine Unendlichkeit von Geschöpfen enthält. Durch dieses Verfahren verteilt die göttliche Weisheit alle Möglichkeiten, von denen sie schon jede einzelne für sich betrachtet hat, in ebenso viele allgemeine Systeme und vergleicht dieselben unter einander. Das Ergebnis aller dieser Vergleiche und Überlegungen ist jene Wahl des Besten unter allen diesen möglichen Systemen,

⁶⁵ Zur Diskussion der diesbezüglichen Leibnizschen Schriften, zu denen insbesondere das *Apokatastasis-Fragment*, *De progressu in infinitum* sowie *An mundus perfectione crescat* zählen, vgl. Max Ettlinger: *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, München 1921.

⁶⁶ „Es muss im Ganzen auch ein gewisser stetiger und ungehinderter Fortschritt des gesamten Universums zur Schönheit und Vollkommenheit aller göttlichen Werke eingeräumt werden. [...] Auch wenn viele Substanzen schon zu großer Vollkommenheit gelangt sind, so sind doch aufgrund der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums die im Abgrund der Dinge noch schlafenden Teile zu erwecken und zu etwas Größerem und Besserem, mit einem Worte: zu einer besseren Kultur hinzuführen. Folglich wird der Fortschritt niemals zu einem Ende gelangen.“ (*De rerum originatione radicali*, GP VII 308)

⁶⁷ „Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 202, GP VI 237)

⁶⁸ Evers: *Gott und mögliche Welten* (s.o. Anm. 49), 58, vergleicht die Leibniz vorschwebende „Kalkulation des Optimums der möglichen Welten“ sehr treffend mit der „Bestimmung des Maximums einer nicht-linearen Kombination von multi-faktoriellen Gleichungen“, zu der „mathematische Hilfsmittel“ wie die von Leibniz entwickelte „Infinitesimalrechnung“ nötig sind.

⁶⁹ Die genaue Art, nach der Leibniz Gottes Wahl des Optimum modelliert, ist in der Forschung umstritten. Eine hervorragende Diskussion jüngerer Forschungsmeinungen bietet Markku Roinila: *Leibniz on Rational Decision-Making*, Vantaa 2007 (Philosophical Studies from the University of Helsinki, Bd. 16), 19-86.

welche die Weisheit trifft, um der Güte vollkommen genüge zu leisten, und dies ist gerade der Plan des tatsächlich existierenden Universums. Obwohl alle diese Tätigkeiten des göttlichen Verstandes unter einander der Natur nach eine Ordnung und Priorität innehaben, erfolgen sie doch stets zusammen, ohne dass es der Zeit nach eine Priorität unter ihnen gibt.“⁷⁰

Dass es überhaupt *eine einzige* solche Welt gibt, die sich unter allen möglichen als die wirklich beste auszeichnen lässt, begründet Leibniz erstens mit der Möglichkeit der Ermittlung des genannten Extremalwertes: Wie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten als „Gerade“ determiniert ist, wie die kürzeste Verbindung zwischen einem Punkt und einer diesen nicht schneidenden Geraden als „rechter Winkel“ determiniert ist und wie „die am meisten fähige Figur“, die das optimale Verhältnis von größtmöglichem Volumen bei kleinstmöglicher Oberfläche realisiert, als „Kreis bzw. Kugel“ bestimmt ist, so ist – in Bezug auf jene zu wählende „Reihe der Dinge [...], durch die das meiste existiert, d.h. die größte Reihe aller möglichen Dinge“ – auch nur „allein diese Reihe determiniert“.⁷¹ Zweitens fügt Leibniz eine Begründung „ab effectu“⁷² hinzu, die freilich den Glauben an Gottes Existenz schon voraussetzt: Gott würde, „wenn es keine beste Reihe der Dinge gäbe, überhaupt nichts erschaffen, weil er nicht ohne Vernunftgrund handeln, also etwas weniger Vollkommenes nicht einem anderen, Vollkommeneren vorziehen kann.“⁷³ Nun hat Gott aber diese Welt erschaffen. Ergo gibt es nur eine einzige Welt, die das Optimum bildet.

Nachdem oben begründet wurde, warum der im christlichen Glauben vorausgesetzte Gott keine andere Welt als die bestmögliche erschaffen konnte, und nachdem gezeigt wurde, dass diese Welt diejenige ist, die aufgrund eines ständigen Fortschritts an Vollkommenheit die größtmögliche Fülle an Spezies und Individuen bei kleinstmöglichem Aufwand an Prinzipien,

⁷⁰ „La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les penetre, les compare, les pese les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal: elle va même au delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est à dire une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de créatures; et par ce moyen la Sagesse Divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systemes universels, qu'elle compare encor entre eux: et le resultat de toutes ces comparaisons et reflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systemes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement le plan de l'univers actuel. Et toutes ces operations de l'entendement Divin, quoyqu'elles ayent entre elles un ordre et une priorité de nature, se font tousjours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de temps.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 225, GP VI 252)

⁷¹ Von jener „rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima“ gilt: „Haec etiam Series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxime capax existit“ (*Hauptlehrsätze ohne Überschrift*, GP VII 290).

⁷² *Essais de Théodicée*, I, § 10, GP VI 108.

⁷³ „Meo judicio, nisi daretur series optima, nihil plane crearet Deus quia non potest agere praeter rationem, aut praeferre minus perfectum alteri perfectiori.“ (An des Bosses, 7. September 1711, GP II 424 f.) Ähnlich *Essais de Théodicée*, I, § 8, GP VI 107.

Kräften und Gesetzen hervorbringt, ist nun als dritter und letzter Gedankenschritt zu erläutern, inwieweit die Übel notwendige Bestandteile des Vollkommenen sind.⁷⁴

5. Inwiefern sind die Grundübel dieser Welt notwendige Bestandteile des Besten?

Während Theodizee vor Leibniz an der von Augustinus geprägten Dichotomie von „malum physicum“ (bzw. „malum naturale“) und „malum morale“ orientiert war, ist Leibniz der erste, der die alte terminologische Zweiteilung zu einer expliziten Dreiteilung erweitert. Entsprechend teilt er die abstrakten Klassen der Güter und Übel dieser Welt nach einer gleichsam vertikalen Trichotomie ein. An oberster Stelle setzt Leibniz a) dem „metaphysischen Guten“ das „metaphysische Übel“ entgegen; innerhalb der geschaffenen Welt wiederum betreffen b) das „physische“ oder „natürliche Gute“ und das entgegengesetzte „physische“ oder „natürliche Übel“ sämtliche empfindungsfähige Lebewesen, während sich c) das „moralisch Gute“ und das entgegengesetzte „moralische Übel“ nur auf die Menschen und andere mögliche Intelligenzen beziehen.⁷⁵ Lässt man die drei Arten des Guten einmal außen vor, so kann man die drei Arten des Übels folgendermaßen zusammenfassen: „Das *metaphysische Übel* besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das *natürliche Übel* im Leiden und das *moralische Übel* in der Sünde.“⁷⁶ Die Übel bilden in der Reihenfolge a), b) und c) eine Art Klimax des Empörenden, das unser Gerechtigkeitsempfinden gegenüber einem gütig sein sollenden Gott auf den ersten Blick verletzt. Im Folgenden sind zunächst die drei Grundformen des Guten und des Übels nacheinander zu erläutern; hierbei ist zugleich die Unvermeidbarkeit, ja sogar Funktionalität jeder der drei Arten des Übels für die bestmögliche Welt aufzuzeigen. Abschließend (d) ist das Sonderproblem der ungleichen Verteilung der Güter und Übel auf die Menschen zu erörtern.

⁷⁴ Treffend bemerkt schon Billicsich: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (s.o. Anm. 6), Bd. II, 160: „Leibniz' Theodizee basiert [...] auf der Behauptung und dem Nachweis, daß die Übel *notwendig* mit der besten Welt verbunden sind“.

⁷⁵ Der Sache nach, nicht der Terminologie nach, kennt freilich auch schon Augustinus die Dreiteilung einschließlich des „malum metaphysicum“; vgl. schon Adolf Trepte: *Die metaphysische Unvollkommenheit der Creatur und das moralische Übel bei Augustin und Leibniz*, Diss. Halle 1889, insb. 2-6.

⁷⁶ „Le mal metaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le pêché“ (*Essais de Théodicée*, I, § 21, GP VI 115). Leibniz betont später seine Übereinstimmung in dieser Dreiteilung mit William King: *De origine mali*, London 1702 (1710): „Le Mal metaphysique est celui des imperfections; le Mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables; et le Mal morale dans les pechés.“ (*Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, GP VI 406)

a. Metaphysisches Gutes und metaphysisches Übel

Als das „metaphysische Gute (le bien métaphysique, bonum metaphysicum)“ bezeichnet Leibniz die Vollkommenheit der Welt im Sinne der oben erläuterten Optimalität.⁷⁷ „Das Gute im metaphysischen Sinne genommen ist dasselbe wie das Vollkommene.“⁷⁸ Zu dem Guten in diesem Sinne gehört vor allem, dass Gott als Schöpfer der Welt möglichst vielen unterschiedlichen Individuen von ganz unterschiedlicher Art die Existenz schenkt. Das Gute in diesem Sinne besteht folglich darin, dass möglichst viel und Unterschiedliches existieren, leben und gedeihen kann. Diese größtmögliche Diversität betrifft wohlgerne nicht bloß die beseelten und unbeseelten Wesen des Planeten Erde, sondern auch die uns weitgehend unbekanntem Entitäten des Sonnensystems und des Universums überhaupt. Aus dem Diversitätsmaximum folgt, dass es auf der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe grundsätzlich kein „vacuum formarum“, d.h. keine „Lücke in der Ordnung der Gattungen“, „keine leere Stelle an Arten“ geben kann.⁷⁹ Hieraus folgt wiederum, dass es zu allen miteinander vereinbaren Arten von Entitäten irgendwann einmal individuelle Exemplare gegeben hat, gibt oder geben wird.

Entsprechend kann das entgegengesetzte „metaphysische Übel (le mal métaphysique, malum metaphysicum)“ schon rein logisch nicht etwa in einem Mangel an Vollkommenheit in dem Sinne bestehen, dass die Welt eine unzulängliche Struktur hätte. Es besteht vielmehr in der mit der Geschöpflichkeit gegebenen *Endlichkeit* oder *Begrenztheit* alles Erschaffenen, d.h. in einer Unvollkommenheit lediglich im Hinblick auf Gott. Das Erschaffene muss notwendig unvollkommener sein als das Erschaffende, zumal dann, wenn – wie bei Leibniz – das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung als Relation zwischen Unendlichem und Endlichem aufgefasst wird. Andernfalls hätte Gott mit der Schöpfung einen zweiten, dritten usw. Gott schaffen müssen, was widersinnig ist. Gott konnte also seinem Geschöpf „nicht alles schenken, ohne es selbst zu einem Gott zu machen; also bedurfte es verschiedener Vollkommenheitsgrade bei den Dingen, und ebensowohl Begrenzungen jeglicher Art“.⁸⁰ Die

⁷⁷ Das bonum metaphysicum wird definiert als „perfectio [...] in universum“ (Schrift gegen Pierre Bayle, GP III 32); es „besteht in der Vollkommenheit der Dinge, auch der nicht einsichtsfähigen (consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione)“ (*Causa Dei*, § 30, GP VI 443); ähnlich *Essais de Théodicée*, II, § 118, GP VI 168 f.

⁷⁸ „Bonum metaphysice sumtum, et perfectum, idem“ (Adnoten zu einem Brief von Arnold Eckard, 1677, GP I 228, Anm. 10)

⁷⁹ „Mais ce seroit apparemment un defaut que quelques Philosophes d'autrefois auroient appelé *Vacuum Formarum*, un vuide dans l'ordre des especes.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 14, GP VI 110) „[...] nullum esse vacuum in formis [...]“ (*De arcanis sublimium vel de summa rerum* [Febr.1676], A VI 3, 473, 1). „[...] quod nullum sit vacuum formarum [...]“ (*De religione magnorum virorum* [1686/87], A VI 4/C, 2463, 2 f.; vgl. auch *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* [1688?], A VI 4/B, 1624, 24 f.).

⁸⁰ „Car Dieu ne pouvoit pas luy donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des differens degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 31, GP VI 121)

Begrenztheit alles Kreatürlichen ist bereits durch dessen Materialität und Körperlichkeit bedingt. Denn selbst Gott könnte den Monaden oder metaphysischen Punkten allenfalls die umgebenden physischen Körper (die „Zweitmaterie“) nehmen, denen sie inkorporiert sind, nicht aber jene punktuelle Liquidmaterie (die „Erstmaterie“), in die sie inkarniert sind: Gott kann „eine geschaffene Substanz nicht ihrer Erstmaterie berauben, obwohl er ihr durch seine absolute Macht ihre Zweitmaterie nehmen kann; denn dann machte er sie zur Reinen Tätigkeit, dergleichen doch nur er selbst ist“. ⁸¹

Wie schon die platonische Tradition seit Augustinus das Übel aus einem „Mangel an Gutem (privatio boni)“ erklärt hatte ⁸², so sucht auch Leibniz das metaphysische Übel (wie die beiden anderen Arten des Übels) aus dem Mangel an Vollkommenheit abzuleiten. Ähnlich wie sich Kälte aus der Abwesenheit von Wärme und Finsternis aus der Abwesenheit von Licht erklären lässt, lässt sich das Übel jeglicher Art grundsätzlich aus der Abwesenheit von Gutem erklären. „Die Erklärung des Übels durch ein besonderes Prinzip, nämlich durch ein übelbewirkendes“, ist – wie Leibniz gegen Bayles Liebäugeln mit dem manichäischen Prinzipidualismus argumentiert – nicht nur überflüssig, sondern auch obskurantistisch. „Das Übel bedarf dessen ebensowenig wie die Kälte und die Finsternis. Es gibt weder ein Prinzip der Kälte noch ein Prinzip der Finsternis. Das Übel selbst entstammt einzig und allein dem Mangel.“ ⁸³ Die Privation oder den Mangel versteht Leibniz wiederum (auf der metaphysischen Ebene der Letzterklärung) als *Limitation* oder sogar *Defekt*: „Denn man muss beachten, dass es längst vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit im Geschöpf gibt, da das Geschöpf seinem Wesen nach begrenzt ist.“ ⁸⁴ Leibniz versucht diese Begrenztheit alles Erschaffenen sogar durch seine (weitgehend unbekannt) naturphilosophische Hypothese vom Lichtäther zu stützen, der zufolge die Geschöpfe vom Ätherstrom getragen werden wie Schiffe von einem Fluss, dessen Bewegung sie aber aufgrund ihrer Trägheit nur eingeschränkt aufnehmen können. ⁸⁵ Während die „Vollkommenheit“ folglich „positiv“ ist und eine „absolute Realität“ darstellt, hat alles Erschaffene einen „Mangel“ und ist folglich „privativ“, da es das von Gott aus sich mitteilende

⁸¹ „Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam creatam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima; nam faceret inde Actum purum qualis ipse est solus“ (an des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II 324 f.).

⁸² Vgl. etwa Augustinus: *Confessiones*, III, 7, 12; *De civitate Dei*, XI, 22.

⁸³ „L'explication de la cause du mal par un principe particulier, *per principium maleficum*, est de la même nature. Le mal n'en a pas besoin, non plus que le froid et les tenebres: il n'y a point de *primum frigidum*, ny de principe des tenebres. Le mal même ne vient que de la privation“ (*Essais de Théodicée*, II, § 153, GP VI 201).

⁸⁴ „Car il faut considerer qu'il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parceque le creature est limitée essentiellement“ (*Essais de Théodicée*, I, § 20, GP VI 115).

⁸⁵ Die Anspielungen auf diese Hintergrund-Konzeption finden sich in den *Essais de Théodicée*, I, § 30 (GP VI 119-121) ebenso wie im *Abregé*, Erwiderung auf den 5. Einwand (GP VI 383 f.). Zur naturphilosophischen wie theologischen Bedeutung von Leibniz' Lichtäther-Hypothese vgl. Hubertus Busche: *Monade und Licht - Die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz*, in: *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts*, hg. v. C. Bohlmann, T. Fink u. P. Weiss, München 2008, 125-162.

Vollkommene nur in „Begrenztheit“ aufnehmen kann.⁸⁶ Deshalb stimmt Leibniz den „alten“ Weisheiten zu: „Das Gute stammt aus einer makellosen Ursache, das Übel aus einem Mangel.“⁸⁷ Und: „Das Übel hat keine Wirkursache, sondern eine verwirkende Ursache.“⁸⁸

Bis heute hält sich das hartnäckige Vorurteil, dass diese metaphysische Erklärung des Übels aus einem Mangel an Realität auf eine *Marginalisierung, Verharmlosung* oder *Herunterspielung* des Übels selbst hinauslaufe.⁸⁹ Dieser Vorwurf beruht jedoch darauf, dass die *metaphysische Ursache* des Übels (der Mangel an Realität) mit dem *Übel selbst* verwechselt wird, das höchst real sein kann. So sind z.B. die (weiter unten zu erläuternden) natürlichen Übel, d.h. die Schmerzen und Leiden der Menschen, durchaus selbständige Realitäten und keine bloßen Abwesenheiten von Lust und Freude. „Vielmehr ist der Schmerz, wie die Lust, etwas Reales. Und der Schmerz verhält sich ganz anders zur Lust, als sich die Finsternis zum Licht verhält. Denn Dunkelheiten können nicht anwachsen und wieder nachlassen, nachdem das Licht einmal entfernt wurde; auch können die einen Finsternisse nicht größer als die anderen sein, wo jegliches Licht fehlt. Ein Schmerz hingegen tritt nicht schon dann ein, wenn einfach nur eine Lust aufhört, und der eine Schmerz kann stärker als der andere sein.“⁹⁰ Erst recht folgt aus der *kausalen* Behauptung, dass ein Übel wie z.B. die angeborene oder erworbene Blindheit eines menschlichen Individuums als Beraubung (Privation) der zur menschlichen Natur gehörigen Sehfähigkeit aufzufassen sei, keineswegs die *bewertende* Behauptung, dass der Mangel an Sehfähigkeit für das betroffene Individuum keine eigene Realität habe; vielmehr ist mit dem privativen Charakter einer Erblindung durchaus die alltägliche Beobachtung vereinbar, dass der Verlust des Augenlichtes im Erleben des Individuums eine starke, schmerzlich wirksame *Realität* von existenziell dramatischem Ausmaß haben und insofern eine Quelle größten Leidens sein kann.

Entscheidend für den Begriff des metaphysischen Übels ist jedoch, dass mit ihm zunächst keine bestimmten arttypischen und individuellen Zuteilungen von kreatürlicher Begrenztheit und endlichen Kräften verbunden ist, wie z.B. die Erkrankung eines bestimmten Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt. Da das metaphysische Übel mit der Erschaffenheit überhaupt

⁸⁶ „En general la perfection est positive, c'est une realité absolue; le defaut est privatif, il vient de la limitation“ (*Essais de Théodicée*, I, § 33, GP VI 122).

⁸⁷ „Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 33; GP VI 122) Es handelt sich wohl um ein Zitat aus Ps.-Dionysios Areopagitas *De divinis nominibus*, IV, 30, das etwa von Thomas von Aquin in der *Summa theologiae*, I.II, qu. 19, a 6 ad 1, zitiert wird.

⁸⁸ „Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 33; GP VI 122) Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, XII, 7; hier jedoch den bösen Willen betreffend.

⁸⁹ So etwa selbst in seiner sonst vorzüglichen Darstellung Nicholas Jolley: *Leibniz*, London, New York 2005, 168, der hier eine „tendency to play down the reality of evil“ ausmachen zu können glaubt.

⁹⁰ „Sed tam voluptatem quam dolorem esse positivum quiddam. Et longe aliter se habere dolorem ad voluptatem, quam tenebras ad lucem. Nam tenebras non posse intendi et remitti, exclusa semel luce, neque tenebras alias aliis esse majores, ubi omnis lux absit. Sed dolorem non existere, sublata tantum voluptate, et unum dolorem alio esse fortiolem“ (Schreiben an Eckard bezüglich Molanus, 1677, GP I 214).

verbunden ist und da Materialität und Körperlichkeit die regulären Eigenschaften des Erschaffenen sind, steht das metaphysische Übel teils bloß für die Trägheit aller Körper überhaupt und die hiermit gegebene prinzipielle Begrenztheit ihrer passiven Kräfte, teils für die grundsätzliche physische Störanfälligkeit und Beeinträchtigung jedes Körpers durch andere Körper, die bei belebten Körpern zu Krankheit und Tod führen kann, und teils schließlich auch für die Begrenztheit der seelisch-geistigen Kräfte, die sich z.B. in unserer beschränkten Einsicht in die Zusammenhänge der Dinge zeigt. Deshalb dürfte die im Leibnizschen Sinne verstandene Grundform des metaphysischen Übels diejenige sein, deren Unvermeidlichkeit (bei unterstellter Erschaffenheit der Welt durch einen Schöpfer) am meisten einleuchtet und die folglich am wenigsten Empörung unter den Menschen hervorruft. Umgekehrt würden wir wohl Menschen als lächerlich oder unverschämt bewerten, die mit Gott hadern oder Gottes Existenz leugnen allein aus dem Grunde, weil sie nicht unsterblich sind, weil sie Krankheiten erleiden müssen oder weil ihnen unendliche Kräfte vorenthalten wurden. Begründete Zweifel an einem gerechten Gott können vielmehr allenfalls angesichts der konkreten Zuteilung der kreatürlichen Begrenztheit auf Arten und Individuen erwachsen: Warum schenkt Gott den einen so viele Lebensjahre bei robusten Kräften, während er andere in extremer Schwäche leben und zudem noch früh sterben läßt? Während also das metaphysische Übel überhaupt (prinzipiell oder abstrakt verstanden) auch in der bestmöglichen Welt nicht vermieden werden kann, leuchtet seine konkrete, bestimmte Aufteilung auf Arten und Individuum keineswegs als notwendig ein, so dass hier ein in Kap. 5 d zu klärendes Feld für Zweifel bleibt.

Insgesamt sucht Leibniz aber das metaphysische Übel nicht nur dadurch als integrativen Bestandteil des bestmöglichen Universums zu erweisen, dass er dessen *Unvermeidbarkeit* bei materiellen Geschöpfen hervorhebt. Vielmehr lässt er auch einen zweifachen, gleichsam höheren moralischen Sinn des metaphysischen Übels erkennbar werden. Erstens ist die *kräftemäßige* Begrenztheit oder Unvollkommenheit des Erschaffenen die notwendige Bedingung dafür, dass alles Lebendige sich überhaupt entwickeln kann (und muss) und dass insbesondere einsichtsfähige Lebewesen sich selbst körperlich, seelisch und geistig-moralisch kultivieren können. Ohne Begrenztheit der Kräfte könnte es demnach weder eine Entwicklung (Evolution) noch ein entsprechendes seelisches Streben nach Selbstvervollkommnung geben. Zweitens hat aber auch die *zeitliche* Begrenztheit alles Lebens eine Art Funktion für die bestmögliche Welt. Denn nur eine Welt, in der alles Lebendige einmal stirbt, enthält Platz für nachrückendes Leben, während eine Welt immerwährender Individuen weit weniger Ressourcen für eine große Anzahl an Lebewesen enthielte. Insofern muss die Sterblichkeit aller Lebewesen, d.h. die durch Geburt und Tod definierte Sukzession der Lebensläufe, geradezu als eine göttliche Strategie der Maximierung von Lebewesen verstanden werden.

b. Natürliche Übel, natürliche Güter

Ging es beim metaphysischen Guten bzw. beim metaphysischen Übel um die „Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit im Ganzen“, so steht die zweite Grundform des Guten und Übelen, genannt das „natürliche Gute bzw. Üble“ für die „Annehmlichkeiten bzw. Unannehmlichkeiten“ der Lebewesen allgemein, vor allem aber der „einsichtsfähigen Geschöpfe, sofern ihnen nämlich entweder etwas Angenehmes oder etwas Unangenehmes zustößt“.⁹¹ Es empfiehlt sich, vor der Erläuterung des „natürlichen Guten (le bien physique, bonum physicum)“ zunächst die negative Dimension, d.h. das „natürliche Übel (le mal physique, malum physicum)“ zu betrachten. Leibniz definiert diese Art des Übels eher selten, wie im vorherigen Zitat, über das „Unangenehme“, sondern am häufigsten über „die Schmerzen, die Leiden und das Elend“ der Geschöpfe.⁹² Diese beginnen jedoch gerade bei den unangenehmen Empfindungen und Gefühlen; und sie reichen bis zu den fürchterlichsten Qualen des Körpers und der Seele. Da Schmerz und Leid also ein großes Spektrum an Intensitätsgraden aufweisen, nimmt sich Leibniz die Freiheit, das *malum physicum* teils über seine beiden Extreme („Schmerzen“ einerseits, bloße „Unannehmlichkeiten“ andererseits) zu definieren⁹³, teils über die schwächsten Grade als das bloß „Unangenehme“⁹⁴, teils aber über die stärkeren Grade, d.h. „das Leiden“⁹⁵ bzw. „die Leiden“.⁹⁶

Dass Leibniz dazu neigt, das „natürliche Gute bzw. Üble“ im Hinblick „insbesondere“ auf die „angenehmen bzw. unangenehmen Zustände der einsichtsfähigen Substanzen“, d.h. der Menschen und anderer intelligenter Geschöpfe zu thematisieren⁹⁷, hat primär theologische Gründe, welche die mit ihrer Gottebenbildlichkeit verbundene Sonderstellung der Geister im Universum betreffen.⁹⁸ Hierin bezeugt sich jedoch weder ein Anthropozentrismus noch eine Unbekümmertheit oder gar Gefühllosigkeit gegenüber dem Schmerz der Tiere. Im Gegenteil kritisiert Leibniz vielmehr, wie unten zu erläutern ist, die anthropozentrische bzw. egozentrische Einstellung, in der die Menschen „sich einbilden, die Natur sei bloß für sie

⁹¹ „Metaphysicum Bonum Malumve est perfectio vel imperfectio in universum [...]. Bonum Malumve physicum accipi solet de commodis incommodisque creaturarum intelligentium, quatenus scilicet aliquid ipsis jucundi molestique accidit [...]“ (Schrift gegen Pierre Bayle, GP III 32).

⁹² „[...] le mal physique, c'est à dire les douleurs, les souffrances, les miseres [...]“ (*Essais de Théodicée*, III, § 241, GP VI 261).

⁹³ „[...] le Mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables [...]“ (*Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, GP VI 406).

⁹⁴ „[...] le Mal Physique, c'est à dire l'incommodité [...]“ (*Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, GP VI 407).

⁹⁵ „[...] le mal physique [consiste] dans la souffrance [...]“ (*Essais de Théodicée*, I, § 21, GP VI 115).

⁹⁶ „[...] le mal physique ou les souffrances [...]“ (*Essais de Théodicée*, I, § 23, GP VI 116); auch ebd. Discours préliminaire, § 43, GP VI 75; III, § 241, GP VI 261; III, § 250, GP VI 265.

⁹⁷ „Physicum [bonum malumque] accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis et incommodis“ (*Causa Dei*, § 31, GP VI 443).

⁹⁸ Vgl. *Discours de métaphysique*, Kap. 36, A VI 4/B, 1586 f.

gemacht worden“, als „überspannten Irrtum“⁹⁹; es sei „lächerlich“ zu glauben, „dass alle Dinge allein um des Menschen willen gemacht wurden“.¹⁰⁰ Deshalb ist festzuhalten, dass Leibniz‘ Definition des „natürlichen Übels“ über die Schmerzen und Leiden grundsätzlich alle empfindungsfähigen Wesen betrifft, auch wenn selbstverständlich innerhalb des Theodizee-Diskurses die Leiden der Menschen im Vordergrund stehen.

Viel wichtiger als Leibniz‘ primäre Fokussierung auf die Leiden der Menschen ist indes, dass er – im Unterschied zu einem Großteil der Tradition – das „natürliche Übel“ nicht in einem objektiven Sinne auffasst, sondern über die subjektive oder besser die seelische Komponente definiert. Das „malum physicum“ besteht für ihn gerade nicht, wie von der Terminologie her zu erwarten wäre, in jenen physischen Prozessen, die Schmerz und Leid hervorrufen, wie z.B. in Krankheiten, Erdbeben, Wirbelstürmen oder anderen für Lebewesen ungünstigen Faktoren. Vielmehr macht Leibniz das natürliche Übel am subjektiven Faktor fest, d.h. an den erlebten unangenehmen Gefühlen selbst, die gegebenenfalls durch jene objektiven Umstände hervorgerufen werden. Diese unangenehmen seelischen Zustände mögen schwach oder stark sein, körperbedingte Missempfindungen oder seelisch vermittelte Qualen. Leibniz reduziert also die *natürlichen Übel* (*mala physica*) auf *seelische Übel*. Das dürfte vor allem drei Gründe haben.

Erstens sind die seelisch erlebten Übel die für das menschliche Lebensglück im negativen Sinne wichtigsten, ja entscheidenden Faktoren. Dass das Glück (wie auch immer man es im einzelnen verstehen mag) unmittelbar mit den seelischen Gefühlen der Lust, Freude und Zufriedenheit verknüpft ist, das Unglück hingegen mit den Gefühlen von Schmerz, Kummer und Leid, ist weitgehend konsensfähig und bedarf keiner näheren Begründung. Im Unterschied zu dieser fast einhelligen Bewertung, worin die *seelischen* Güter und Übel bestehen und dass gerade sie vorrangig für das Lebensglück sind, wurde die Frage, in welchem Maße die *leiblichen* Güter und Übel (wie z.B. Gesundheit und Krankheit, aber auch die Stillung von Durst oder Hunger und umgekehrt das Erleiden dieser Mangelzustände) und erst recht die *äußeren* Güter und Übel (wie z.B. Armut und Reichtum) für das Lebensglück maßgeblich seien, seit jeher kontrovers beantwortet. Denn was die Menschen als „gut“ und „schlecht“ bewerten, d.h. was sie als „Güter“ oder „Übel“ auffassen, hängt zu einem sehr großen Teil von ihren individuellen Einstellungen und Vorlieben sowie von gesellschaftlich vermittelten Werten ab. Entscheidend hierfür ist wiederum nicht, was sie abstrakt, z.B. auf einem von der empirischen

⁹⁹ „Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu’ils s’imaginent que la Nature n’a été faite que pour eux“ (*Essais de Théodicée*, III, § 262, GP VI 273).

¹⁰⁰ „[...] tam esse ridiculum, quam credere omnia hominis solius causa facta esse“ (*Praefatio ad libellum elementorum physicae*, A VI 4/C, 2009, 22 f.). *Essais de Théodicée*, II, § 118, GP VI 169, spricht von einer „ancienne maxime assés décriée, que tout est fait uniquement pour l’homme“; vgl. ebd. III, § 263, GP VI 273.

Glücksforschung entworfenen Fragebogen, unter „Gut“ und „Übel“ ankreuzen würden, sondern was sie im alltäglichen Geflecht der zahllosen zusammenströmenden Wertungen jeweils konkret als das „kleinere“ bzw. „größere Gut“ (das nicht selten mit dem „kleineren Übel“ zusammenfällt) einschätzen. Gerade im Hinblick auf die Tatsache, dass jede (nicht nur unsere) Gesellschaft ihren Individuen eine Unmenge künstlicher Übel und Güter einredet, lässt sich Leibniz‘ Insistieren darauf, dass die wahren oder natürlichen Übel und Güter in den *seelischen* Zuständen bestehen, gut rechtfertigen.

Zweitens sind alle anderen Güter und Übel als die seelischen nicht nur *hinsichtlich ihrer Glücksbedeutsamkeit relativ*, sondern darüber hinaus auch (zumindest partiell) *standpunktrelativ*. Leibniz, der das Prinzip der individuellen Perspektive oder des im räumlichen Gesichtsfeld fokussierten „Blickpunktes (point de vue)“ jeder Monade als erster in die Philosophie eingeführt hat, hat damit auch die fundamentale Einsicht verknüpft, dass mit der raum-zeitlichen Standpunktgebundenheit jedes Individuums sich nicht nur das jeweils sinnlich Wahrgenommene individuiert, sondern mittelbar auch die ganze geistige Innenwelt des Individuums. Diese Beobachtung ist aber für die partielle Bewertungsrelativität von Dingen und Ereignissen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. So sind z.B. Erdbeben und Krankheiten (in ihrem unterschiedlichen Schweregrad) für die von ihnen betroffenen Menschen mehr oder weniger große Übel. Und selbstverständlich werden auch außenstehende Individuen, die von diesen Ereignissen nicht unmittelbar betroffen sind, aber zu Mitleid fähig und geneigt sind, diese Ereignisse als Übel bewerten. Dem widerspricht jedoch nicht, dass ihnen das Unglück der anderen auch Vorteile, also Güter verschafft. So stehen z.B. dem Schmerz und Leid der Opfer eines Erdbebens große wirtschaftliche Vorteile bei der Baubranche gegenüber, die sich bei den dort Beschäftigten durchaus in angenehmen Gefühlen niederschlagen können. Auch was z.B. die Krankheiten betrifft, so lässt sich nicht gut leugnen, dass für zahlreiche Gewerbe (nicht nur Ärzte und Apotheker) die Leiden der Patienten zahlreiche Segen und Freuden bringen. Dies zu konstatieren, ist kein Zynismus, sondern ein Geltendmachen der Standpunktrelativität bezüglich dessen, was für wen jeweils als „gut“ oder „übel“ gilt. Auch deshalb tut Leibniz gut daran, die „natürlichen Übel“ und „Güter“ mit den subjektiv-seelischen Zuständen des Individuums zu identifizieren, die unabhängig vom jeweiligen Standpunkt absolute Geltung besitzen. Hätte er dagegen versucht, unter das „malum physicum“ bestimmte objektive Ereignistypen (deren konkrete Fälle vom Verlust eines Zahnes bis zum Verlust eines Lottoscheins ohnehin unüberschaubar sind) zu subsumieren, die für die von ihnen Betroffenen in der Regel negative Auswirkungen haben, so hätte er zu einer sehr einseitigen Bilanzierung beigetragen. Er hätte die entscheidende Bewertungsrelativität zwischen Betroffenenstandpunkt

und Außenperspektive eingetrübt, der zufolge die Übel der einen nicht selten die Güter der anderen sind.

Drittens schließlich ist Leibniz' Reduktion des *malum physicum* auf das seelisch Negative auch eine unerläßliche Vorbedingung, um sich kritisch mit einer von der Anklägerseite betriebenen Bilanzierung der Güter und Übel in der Welt auseinanderzusetzen. Pierre Bayle hatte nämlich die „Frage, ob es mehr an natürlichem Übel als an natürlichem Guten in der Welt gebe“, mit der These vom *Übergewicht der Übel über die Güter* beantwortet. Leibniz hält diese Behauptung nicht nur für sachlich falsch und für zudem moralisch verwerflich, sondern primär für eine Bilanz, die auf der fehlenden Klärung der grundlegenden Begriffe beruht. „Um diese Frage richtig entscheiden zu können“, muss man nämlich zunächst allererst einmal „klären, worin diese Güter und Übel überhaupt bestehen.“¹⁰¹ Dass Leibniz hierfür insbesondere die Begriffe des „*malum physicum*“ und des entsprechenden „*bonum physicum*“ klärt und auf die *seelischen* Faktoren des Unangenehmen und des Angenehmen reduziert, die weitgehend bewertungsrelativen *leiblichen* und *äußeren* Güter dagegen aus der Rechnung heraushält, dient nicht nur der Vereinfachung einer solchen Kalkulation, sondern auch ihrer Zuspitzung auf die entscheidenden, unmittelbar glücksrelevanten Güter und Übel, die innerhalb der fraglichen Bilanz in den Prämissen zugrunde zu legen sind.

Soviel zu den drei Gründen, die Leibniz zur Identifizierung der *natürlichen* Güter und Übel mit den *seelischen* bewogen haben dürften. Im Folgenden sind die Argumente zu prüfen, die Leibniz für seine Gegen-Bilanz gegenüber Bayle geltend macht, also für seine Antithese vom „Vorherrschen des Guten über das Schlechte in der Welt“.¹⁰² Das folgende, für diesen Punkt entscheidende Zitat zeigt zugleich, dass die *natürlichen Güter (bona physica)*, deren Klärung bislang bewusst ausgeklammert wurde, nicht etwa einfach mit den positiven Gegenextremen zum seelisch erlebten Unangenehmen (Schmerzen und Leiden) bestehen, d.h. nicht auf *Lust und Freude* reduziert werden können. Vielmehr müssen sie schon rein begriffslogisch, d.h. durch korrekte Negation des „Unangenehmen“, alles „Nicht-Unangenehme“ in seiner vollen Breite einschließen; hierzu gehören aber auch jene mittleren Zustände, in denen zwar nicht direkt Lust und Freude (im Folgenden „*plaisir*“) erlebt wird, immerhin aber unangenehme Gefühle abwesend sind.

„Ich gebe zu, dass das natürliche Übel nichts anderes als Missbehagen (*déplaisir*) ist, und ich verstehe hierunter den Schmerz, den Kummer und jede andere Art von Unannehmlichkeit (*incommodité*). Aber besteht umgekehrt das natürliche Gute einzig und allein im Vergnügen

¹⁰¹ „C'est par rapport à elles que Monsieur Bayle agite cette Question: s'il y a plus de mal physique, que de bien physique dans le monde ? [...] Pour la bien décider, il faut expliquer en quoy ces biens et ces maux consistent.“ (*Essais de Théodicée*, III, § 251, GP VI 266)

¹⁰² „[...] la prevalence du bien sur le mal dans le monde [...]“ (*Essais de Théodicée*, III, § 262, GP VI 272).

(plaisir)? Monsieur Bayle scheint dieser Ansicht zu sein; ich bin jedoch der Meinung, dass es auch bereits in einem mittleren Zustand wie dem der Gesundheit besteht. Man ist recht gut zurecht, wenn man kein Übel erleidet; nicht verrückt zu sein bedeutet bereits eine erste Stufe an Weisheit. [...] Wie man ja auch schon sehr lobenswert ist, wenn man nicht mit Recht getadelt werden kann. [...] Und unter dieser Voraussetzung sind alle Empfindungen, die uns nicht missfallen, alle Übungen unserer Kräfte, die uns nicht unangenehm sind, deren Verhinderung uns jedoch unangenehm wäre, natürliche Güter, selbst wenn sie uns kein Vergnügen bereiten; denn ihr Fehlen ist ein natürliches Übel. Auch werden wir uns des Gutes der Gesundheit und anderer ähnlicher Güter erst dann bewusst, wenn sie uns fehlen. Und unter dieser Voraussetzung wage ich zu behaupten, dass sogar in diesem Leben die Güter die Übel überwiegen.“¹⁰³

Jener „mittlere“ seelische Zustand, den Leibniz hier vor Augen hat, umfasst einen Großteil unseres alltäglichen Selbstgefühls, bei dem wir weder merkliche Lust noch merkliche Unlust verspüren. Dass Leibniz diesen 'gefühlneutralen' Zustand hier sehr ungenau mit der „Gesundheit“ gleichsetzt, die doch zunächst ein *leibliches* Gut ist, erklärt sich wohl aus der eher assoziativen Stufung, dass jemand, der weder von Freuden beglückt noch von Schmerzen geplagt wird, doch – zwischen diesen Extremen – lediglich bzw. immerhin gesund sein kann.

Auf die teils von Leibniz anderenorts reflektierten, teils stillschweigenden Voraussetzungen, auf denen seine Bilanzierung der Güter und Übel beruht, kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: Einerseits weiß jeder denkende Mensch, dass derartige Bilanzen grundsätzlich nicht neutral oder objektiv ausfallen können und insofern strenggenommen gar nicht möglich sind. Zwar erliegen wohl die meisten Menschen nicht selten der Neigung, derartige Glücks-Unglücks-Bilanzen zumindest für ihr eigenes Leben zu ziehen. Und doch hat ein Individuum nicht einmal für den kleinen Bereich seines eigenen Lebens einen standpunktneutralen Zugang zu der wahren Relation zwischen seinen erlebten seelischen Übeln und Gütern. Die Schwäche unseres biographischen Gedächtnisses erlaubt keine gerechte Kalkulation, die alle einzelnen Faktoren, d.h. alle Freuden und Leiden von der Kindheit bis zum Lebensende gleichsam aufzulisten vermöchte und am Ende auch noch im richtigen Verhältnis aufrechnen könnte. Ferner hängt unsere Aufmerksamkeit auf die selbst erlebten Übel bzw. auf die Güter stark vom Temperament und von unseren keineswegs langfristig stabilen Wertungen

¹⁰³ „Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, et je comprends là dessous la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consistet-il uniquement dans le plaisir? Monsieur Bayle paroît être dans ce sentiment; mais je suis d'opinion qu'il consiste encor dan un etat moyen, tel que celui de la santé. L'on est assés bien, quand on n'a point de mal: c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie: [...]. C'est comme on est fort louable, quand on ne sauroit être blamé avec justice: [...]. Et sur ce pied-là, tous les sentimens qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommode point, et dont l'empêchement nous incommoderoit, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous appercevons nous du bien de la santé, et d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là, j'oserois soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux [...].“ (*Essais de Théodicée*, III, § 251, GP VI 266)

ab. Erst recht aber haben wir keinen objektiven Wissenszugang zu den tatsächlich erlebten Freuden, Leiden und mittleren Gemütszuständen sämtlicher auf Erden lebender Menschen zusammengenommen. Und selbst wenn wir das für alle vergangenen und die gegenwärtigen Menschenleben wissen könnten, wäre uns eine solche Zwischenbilanz völlig wertlos, da wir nicht wissen, wieviele Menschen noch nach uns leben werden und wie sich hier die Gesamtbilanz darstellt. Ganz unabhängig von diesen Informationsmängeln fehlen uns grundsätzlich auch übergeordnete Maßstäbe, nach denen wir die sowohl quantitativ als auch qualitativ sehr unterschiedlichen Arten von seelischen Gütern und Übeln in ein quasi arithmetisches Verhältnis setzen könnten.

Andererseits wird man jedoch trotz der fiktiven und unrealistischen Voraussetzungen aller derartiger Bilanzen nicht leugnen können, dass Leibniz' Gegenbilanz zu Bayle methodisch höchst sinnvoll ist. Denn es sind ja die Ankläger, welche die zahllosen Fälle von (natürlichen) Übeln als Argumente gegen einen gütigen und gerechten Gott anführen. Sie erheben den Erkenntnisanspruch, eine Glaubensprämisse (die Güte und Gerechtigkeit Gottes) durch empirische Beobachtungen (die erfahrbaren Übel) widerlegen zu können. Da sie umgekehrt die den Übeln gegenüberstehenden Güter, die ja prinzipiell eher zugunsten der Güte und Gerechtigkeit Gottes sprechen, entweder gar nicht oder nur am Rande erwähnen, kann die Verteidigung ihnen mit Grund vorwerfen, selbst eine sehr einseitige Bilanz zu ziehen. Von daher macht es durchaus Sinn, dass Leibniz um der Korrektur jener tendenziösen Einseitigkeit willen der Anklagebank eine Gegen-Bilanz vorrechnet, auch wenn deren Grundlagen mehr imaginär als objektiv sind.

Dass Leibniz im letzten Satz seiner oben zitierten Gegen-Bilanz zu Bayle die einschränkende Formel „sogar in diesem Leben“ verwendete, will sagen, dass er sich bei seiner Gegenbilanz zu Bayle auf die Gewichtung zwischen den Summen der natürlichen Güter und der natürlichen Übel innerhalb des uns prinzipiell bekannten Bereichs beschränkt, nämlich auf *die Sphäre der Menschen während ihres irdischen Lebens*. Von der Bilanzierung ausgeklammert wird also erstens die Verteilung der Güter und Übel im Leben nach dem Tode, über das uns jegliches empirisches Wissen fehlt. Mit dem selben Argument unseres begrenzten Wissens müssen aber zweitens auch die Verhältnisse zwischen den Gütern und Übeln im ganzen unermesslichen außerirdischen Bereich des Universums ausgeklammert werden, zu denen auch Lust und Schmerz möglicher extraterrestrischer Intelligenzen und Lebewesen gehören mögen, von deren Daseinsbedingungen uns jegliche Erkenntnis fehlt.¹⁰⁴ Auch wenn wir über diesen außerirdischen Bereich nichts *wissen* können, haben wir doch vom *Glauben* her Grund

¹⁰⁴ Angesichts der Vielzahl von Sonnensystemen im Weltall hält Leibniz es rein statistisch für wahrscheinlich, dass es auf fernen Sternen „habitants raisonnables“ gibt, die nicht notwendig menschengestaltig sein müssen (*Essais de Théodicée*, I, § 19, GP VI 114).

anzunehmen, dass wir – selbst wenn wir fälschlich annähmen, dass „dem Menschengeschlecht mehr Übel als Güter zugefallen sein sollten“ – wir dennoch „in Bezug auf Gott“ und seine Wahl der bestmöglichen Welt folgern dürfen, „dass im ganzen Universum unvergleichlich mehr Gutes als Schlechtes vorhanden ist“.¹⁰⁵ Das heißt aber umgekehrt, wie Leibniz unter Berufung auf Rabbi Maimonides argumentiert¹⁰⁶, dass sich ein Großteil der von den Individuen betriebenen Negativ-Bilanzen aus der teils anthropozentrisch, teils sogar hedonistisch eingengten Perspektive erklärt, aus der die Fülle und Ordnung des Weltalls nicht angemessen mitberücksichtigt wird. Mit seiner weitreichenden Ausklammerung aller über das irdische Leben des Menschengeschlechts hinausgehenden Faktoren aus der Gesamtbilanz kommt Leibniz also dem Anthropozentrismus wie dem Hedonismus bereits sehr weit entgegen.

Den in der Hybris des homo sapiens verwurzelten Irrglauben, dass sich die ganze Welt um das Vergnügen und Wohlgefühl der Menschen zu drehen habe, wirft Leibniz insbesondere Bayle vor. Auch bei diesem verbinden sich die anthropozentrische und die hedonistische Blickverengung und vereinseitigen die Bilanz: Erstens seien die Menschen nicht die einzigen Geschöpfe, die Gott bei Erschaffung der Welt vor Augen habe. „Ich stimme der Ansicht zu, dass das Glück der mit Intelligenz begabten Geschöpfe den wichtigsten Bestandteil der Absichten Gottes bildet, da sie ihm am meisten gleichen. Aber ich sehe überhaupt nicht, wie man beweisen können soll, dass dies sein einziger Zweck sei.“¹⁰⁷ Da die bestmögliche Welt vielmehr die Fülle unterschiedlichster Arten bezweckt, darf keine Art auf Kosten aller anderen bevorzugt werden. „Jede Vollkommenheit oder Unvollkommenheit im Geschöpf hat ihren Wert; es gibt hier jedoch gar nichts, was einen unendlichen Wert hätte. [...] Keine Substanz ist vor Gott absolut verachtenswert oder schätzenswert.“¹⁰⁸ Zweitens aber sei selbst innerhalb der

¹⁰⁵ „Mais quand même il seroit échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers.“ (*Essais de Théodicée*, III, § 262, GP VI 272)

¹⁰⁶ „Le Rabbin Maimonide (dont on ne reconnoit pas assés le merite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prevalence du bien sur le mal dans le monde. Voicy ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum* (p. 3. cap. 12): *Il s'eleve souvent des pensées dans les ames des personnes mal instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de bien dans le monde: et l'on trouve souvent dans les poesies et dans les chansons des payens, que c'est comme un miracle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les maux sont ordinaires et continuels. Cette erreur ne s'est pas seulement emparée du vulgaire, ceux mêmes qui veulent passer pour sages ont donné là dedans. Et un auteur celebre nommé Alrasi, dans son Sepher Elohuth ou Theosophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités, qu'il y a plus de maux que de biens, et qu'il se trouveroit, en comparant les recreations et les plaisirs dont l'homme jouit en temps de tranquillité, avec les douleurs, les tourmens, les troubles, les défauts, les soucis, les chagrins et les afflictions dont il est accablé, que nostre vie est un grand mal, et une veritable peine qui nous est infligée pour nous punir.* Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils inferent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers.“ (*Essais de Théodicée*, III, § 262, GP VI 272 f.)

¹⁰⁷ „J'accorde que le bonheur des Creatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles luy ressemblent le plus: mais je ne voy point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 118, GP VI 168)

¹⁰⁸ „Chaque perfection ou imperfection dans la Creature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. [...] Aucune substance n'est absolument meprisable ny pretieuse devant Dieu.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 118, GP VI 168 f.)

Fürsorge, die Gott für die Menschen trage, deren Glück qua Sich-glücklich-Fühlen nicht das einzige Kriterium der Pläne, die er mit ihnen vorhat; vielmehr darf, damit die Menschen sich geistig wie moralisch weiterentwickeln, deren subjektive Zufriedenheit nicht höchster oder gar einziger Maßstab von Gottes Plänen sein. „Es ist strenggenommen nicht wahr (auch wenn es den Anschein von Plausibilität hat), dass die Wohltaten, die Gott den des Glücks fähigen Geschöpfen mitteilt, einzig deren Glück bezwecken. In der Natur ist alles miteinander verknüpft, und wenn bereits ein geschickter Handwerker, Ingenieur, Architekt oder Politiker oft ein und dieselbe Sache für mehrere Zwecke benutzt, indem er mit einem Stein gleich zwei Zwecke realisiert, sobald sich das mühelos verrichten lässt, so darf man erst recht von Gott, dessen Weisheit und Macht vollkommen sind, behaupten, dass er dergleichen immer tut. Dies heißt mit dem Grundstück haushalten, mit Zeit, Platz und Material, die sozusagen seine Unkosten bilden. Demnach verfolgt Gott bei seinen Plänen mehr als nur ein einziges Ziel. Das Glücklichein aller vernunftbegabten Geschöpfe ist einer seiner Zwecke, auf die er abzielt; aber das ist nicht sein ganzer Zweck und schon gar nicht sein Endzweck.“¹⁰⁹

Im Vorherigen wurde gezeigt, wie Leibniz die Klagen der Menschen über die Unzahl der *natürlichen Übel* ins richtige Verhältnis zu setzen suchte durch eine Art Gegen-Bilanz, mit der er die für gewöhnlich vergessenen *natürlichen Güter* überhaupt erst einmal ins Bewusstsein holte. Diese Arbeit war nötig, um den natürlichen Hang des Menschen zu einer einseitigen Fixierung auf das Negative zu korrigieren; dieser Hang besteht darin, dass wir „die uns gewährten göttlichen Wohltaten nicht dankbar genug anerkennen und unseren Übeln mehr Aufmerksamkeit zuwenden als unseren Gütern“.¹¹⁰ Die weiterführende, innerhalb der Bilanzierung ganz ausgeklammerte Frage, warum Gott die natürlichen Güter und Übel so ungleich unter die Menschen ausgeteilt hat, soll erst in Kap 5 d behandelt werden. Was dagegen hier noch dargelegt werden muss, ist die Unvermeidbarkeit des *malum physicum* selbst, ja sogar seine Funktionalität innerhalb der bestmöglichen Welt.

Notwendig ist das natürliche Übel zwar nicht in metaphysischer (oder logischer) Hinsicht; denn selbstverständlich hätte Gott eine Welt ohne Schmerz und Leid erschaffen können. Obwohl eine solche Welt also *logisch möglich* gewesen wäre, hätte sie jedoch gegen das mit Gottes Güte verbundene Prinzip der Fülle verstoßen und wäre somit für Gott *moralisch unmöglich* gewesen.

¹⁰⁹ „Il n'est pas vray à la rigueur (quoyqu'il paroisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux Creatures qui sont capables de félicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; et si un habile artisan, un Ingenieur, un Architecte, un Politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodement; l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont parfaites, le fait tousjours. C'est menager le terrain, le temps, le lieu, la matiere, qui font pour ainsi dire sa depense. Ainsi Dieu a plus d'une veue dans ses projets. La félicité de toutes les creatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ny même son dernier but.“
(*Essais de Théodicée*, II, § 119, GP VI 169 f.)

¹¹⁰ „[...] et revera non satis grate agnosci divina in nos beneficia, magisque attentionem ad mala quam ad bona nostra verti“ (*Causa Dei*, § 52, GP VI 446).

Denn eine Welt ohne körperliche Schmerzen hätte (nach allem, was wir wissen) eine Welt ohne Lebewesen, zumindest ohne Wirbeltiere sein müssen, für welche die Fähigkeit zur Schmerzempfindung grundlegende biologische Funktionen (wie z.B. zur Vermeidung organschädigender Reize) erfüllt. Da schmerzempfindliche Lebewesen aber Körper haben, auf die andere Körper durch Druck und Stoß einwirken, sind sie auch unvermeidbar einer Vielzahl möglicher schmerzzeugender Situationen ausgesetzt. Entsprechend hätte es auch eine Welt ohne seelisches Leiden geben können; aber dies hätte zugleich wohl eine Welt ohne Menschen sein müssen, zumindest ohne Menschen der uns bekannten Art, die Lust und Freude an bestimmten Dingen, Mitmenschen und Ereignissen finden können, so dass deren Abwesenheit oder Verlust notwendig zu Trauer oder anderem seelischen Schmerz führt. Aus alledem folgt, dass die Existenz natürlicher Übel die unvermeidliche Kehrseite einer Welt ist, in der lust- und schmerzempfindliche Lebewesen und insbesondere Menschen gedeihen sollten. Hätte Gott auf die Erschaffung aller dieser Wesen verzichtet, so hätte er gegen das Optimalitätskriterium der Fülle verstoßen und eine gewaltige Lücke an Arten (*vacuum formarum*) und Individuen hervorgerufen. Diese Zusammenhänge hat Leibniz vor Augen, wenn er – das von uns noch nicht erläuterte *malum morale* (Sünde oder Verbrechen) schon mit einbeziehend – folgendermaßen argumentiert: Von Seiten der Ankläger mag jemand behaupten, „dass die Welt ohne Sünde und ohne Leiden hätte existieren können. Ich bestreite jedoch, dass sie dann *besser* gewesen wäre. Denn man muss beachten, dass in jeder der möglichen Welten alles eng miteinander verknüpft ist [...]. Wenn also das geringste Übel, das in der Welt geschieht, in ihr fehlte, so wäre sie nicht mehr diese Welt, die – alles bis ins Kleinste zusammengerechnet – von dem Schöpfer, der sie auswählte, für die beste befunden wurde. Selbstverständlich kann man sich mögliche Welten ohne Sünde und ohne Unglück vorstellen, und man könnte hieraus etwas erschaffen, das Romanen, Utopien und Sevaramben¹¹¹ gliche; doch diese Welten würden im übrigen weit unterhalb der unsrigen verbleiben.“¹¹²

Über dieses Hauptargument für die Notwendigkeit der natürlichen Übel in der bestmöglichen Welt hinaus macht Leibniz noch mehrere zusätzliche Funktionen geltend, welche die *mala physica* in der Welt erfüllen. Von diesen seien nur die vier wichtigsten genannt. Erstens sind Schmerzen und Leiden (von geringerem Ausmaß) bis zu einem gewissen Grad unentbehrlich für das kontrastive, bewusste Erleben von Lust und Freude. „Schmeckt man denn genügend die

¹¹¹ Leibniz spielt an auf Denys Vairasses utopischen Roman *Histoire des Sevarambes* (London 1675, Paris 1677).

¹¹² „Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde auroit pu être sans le péché et sans les souffrances: mais je nie qu'alors il auroit été *meilleur*. Car il faut savoir que tout est *lié* dans chacun des Mondes possibles [...]. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Createur qui l'a choisi. Il est vray qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Sevarambes; mais ces mêmes mondes seroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au nostre.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 9 f., GP VI 107 f.)

Gesundheit [...], wenn man niemals krank war? Und muss nicht meistens ein kleines Übel das Gute fühlbarer, d.h. größer machen?“¹¹³ Leibniz beschreibt hier nur bekannte Alltagsphänomene wie z.B. das, dass Menschen, die längere Zeit frei von negativen Erlebnissen sind, gegen die Lust und das Vergnügen abstumpfen, da sie deren besonderen Stellenwert nicht mehr zu schätzen wissen. Da der emotionale negative Kontrasthintergrund wegfällt, wird auch das Vergnügen selbst fade und langweilig. Deshalb werden schon aus Abwechslungsbedürfnis kleinere Kontrastspannungen angestrebt, die auf einem Gemisch aus Lust und Unlust beruhen. Leibniz illustriert diese Phänomene an vielen Stellen durch Analogien aus dem sinnlichen Bereich: „Ein wenig Saures, Herbes oder Bitteres gefällt oft besser als Zucker. Schatten lassen die Farben besser hervortreten. Und sogar ein Mißklang, der an der richtigen Stelle platziert ist, stellt die Harmonie klar heraus.“¹¹⁴ Insgesamt kann man demnach sagen, dass diejenigen unangenehmen bis schmerzhaften Empfindungen, die ohne Zerstörung in den Affekthausalt eines Menschen integriert werden können, das positive Erleben bereichern, vertiefen und intensivieren können.

Zweitens muss ergänzt werden, dass natürliche Übel „oft auch als Mittel zur Erreichung eines Zweckes“ zu dienen scheinen, „d.h. um größere Übel zu verhindern oder größere Güter zu erlangen“.¹¹⁵ So wird z.B. niemand bezweifeln, dass Kopfschmerzen, Zahnschmerzen oder andere vergleichbare Körperschmerzen ein intensiv erlebtes Übel darstellen, insbesondere wenn sie länger andauern. Da sie jedoch Symptome von Erkrankungen sind, erfüllen sie zugleich die biologische Funktion, dem erkrankten Individuum einen akuten medizinischen Handlungsbedarf anzuzeigen, so dass diese Übel zugleich noch größere Übel zu verhindern helfen. Ähnlich steht es auch mit unangenehmer Arznei und schmerzhaften Therapien: Das Übel, für eine Magenspiegelung einen Schlauch hinunterwürgen zu müssen, verwandelt sich geradezu in einen Segen, wenn es sich als Mittel erweist, um einer zumal leidensintensiven Magenkrankheit auf die Schliche zu kommen. Wer nur genau hinschaut, kann im Alltag zahllose ähnliche Situationen entdecken, in denen ein eintretendes Übel zugleich mit Vorteilen oder Gütern verbunden sind, die ohne das Übel niemals zuteil geworden wären. Hierbei braucht es zwar nicht immer so spektakulär zuzugehen wie etwa beim Geschäftsmann, der das Flugzeug verpasst, welches dann ohne ihn abstürzt, oder der den Zug verpasst und einen Ersatzzug nehmen muss, in dem er ausgerechnet die Frau seines Lebens kennenlernt. Aber wer

¹¹³ „Goutet-on assés la santé [...] sans avoir jamais été malade? Et ne faut il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est à dire plus grand?“ (*Essais de Théodicée*, I, § 12, GP VI 109)

¹¹⁴ „Un peu d'acide, d'acre ou d'amer plait souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 12, GP VI 109)

¹¹⁵ „[...] et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est à dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 23, GP VI 116)

aufmerksam genug ist, wird sich zahlreicher Lebenssituationen erinnern können, in denen sich das Unglück von gestern als das Glück von morgen erwies.

Drittens wird man in der Tat auch Leibniz' Behauptung nicht von der Hand weisen können, dass das natürliche Übel „manchmal sogar zur größeren Vervollkommnung dessen beiträgt, der es erduldet“.¹¹⁶ Über diesen altbekannten Topos von der veredelnden Kraft des Leidens ist viel und leider auch viel Schlechtes und Ideologisches geschrieben worden. Gleichwohl ist Leibniz' Grundgedanke nicht falsch, dass die Herausforderungen des Leidens „manchmal“ den Charakter eines Menschen vervollkommen.¹¹⁷ „Die Zucht des Leidens, des *großen* Leidens – wisst ihr nicht, daß nur *diese* Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?“¹¹⁸ Viertens schließlich hat das natürliche Übel unter den Prämissen des Glaubens auch die Funktion, ein von Gott erteilter negativer Ausgleich für Verfehlungen zu sein, d.h. dass „Gott es oft als eine der Schuld zukommende Strafe will“.¹¹⁹ Eine Strafe ist nämlich, wie Leibniz mit Grotius definiert, nichts anderes als „ein erlittenes Übel (*malum passionis*), das aufgrund eines begangenen Übels (*malum actionis*) verhängt wird“.¹²⁰ Diese partielle Funktion gewisser Übel als gerechter Strafen ist unter Voraussetzung einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit sogar zwingend. Dass Gott in diesen Fällen als „die Ursache des physischen Übels“ beim bestraften Missetäter zu denken ist, bedeutet ebensowenig einen Widerspruch zu Gott als dem „höchsten guten Prinzip“ wie die Strafe selbst. Diese „fließt vielmehr notwendig aus einem seiner Attribute, nämlich seiner Gerechtigkeit, die ihm nicht weniger wesentlich ist als seine Güte“.¹²¹

Zu allen diesen vier genannten Funktionen, die die natürlichen Übel innerhalb der bestmöglichen Welt erfüllen, muss betont werden, dass Leibniz ganz offenlässt (und konsequenterweise auch offenlassen muss), welche konkreten, von bestimmten Individuen erlebten Einzelfälle von natürlichen Übeln unter welche der genannten Funktionen fallen. Ob Gott z.B. die schwere Krankheit eines bestimmten Menschen als Strafe für dessen frühere schwere Verfehlungen intendiert hat oder ob Gott z.B. ein historisches Erdbeben vorgesehen haben mag, um durch diese Ermahnung zu einer solideren Bauweise noch größere spätere

¹¹⁶ „[...] et quelques fois aussi il [le mal physique] contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre [...]“ (*Essais de Théodicée*, I, § 23, GP VI 116).

¹¹⁷ Dies ist auch der Grundgedanke der „Seelenbildung (soul-making)“ in der Theodizee von John Hick: *Evil and the God of Love*, New York 1966; repr. New York 2007, insb. Teil IV.

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Siebentes Hauptstück, Nr. 225.

¹¹⁹ „[...] on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe“ (*Essais de Théodicée*, I, § 23, GP VI 116).

¹²⁰ „Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis.“ (*Essais de Théodicée*, III, § 241, GP VI 261) Vgl. Hugo Grotius: *De jure belli ac pacis* (1625), II 20, § 1.

¹²¹ „Ce n'est donc point Dieu qui est la cause du mal moral, mais il est la cause du mal physique, c'est à dire de la punition du mal moral, punition qui bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, emane necessairement de l'un des ses attributs, je veux dire de sa justice, qui ne luy est pas moins essentielle que sa bonté.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 155, GP VI 202)

Erdbeben umso glimpflicher für die betroffenen Menschen ausfallen zu lassen, usw. usf. – auf alle solche und ähnliche Fragen können wir nach Leibniz grundsätzlich keine sachlich begründete Antwort geben. Denn hierfür müssten wir eine Einsicht in Gottes konkrete Schöpfungspläne haben, die uns aufgrund unserer begrenzten Vernunft verwehrt ist. In Kap. 2 wurde gezeigt, dass Leibniz gerade eine solche Einsehbarkeit in Gottes Pläne leugnet und gegen Bayle das Beweisziel der Theodizee darauf einschränkt, lediglich die *Möglichkeit*, nicht aber die *Wirklichkeit* der Vereinbarkeit zwischen den Übeln dieser Welt und der Güte und Gerechtigkeit Gottes aufzuzeigen. Entsprechend besteht auch der Sinn der Leibnizschen Lehre von den drei Arten des Übels nicht darin, einzelne Fälle von Schmerz und Leid erklären und dadurch rechtfertigen zu wollen. Vielmehr soll durch den abstrakten Nachweis der grundsätzlichen Unvermeidbarkeit natürlicher Übel sowie ihrer möglichen vier höheren Funktionen nur nachgewiesen werden, dass die Behauptung der Anklägerseite, die Übel dieser Welt seien unvereinbar mit Gottes Güte und Gerechtigkeit, unzureichend begründet ist.

c. Moralisches Gutes und moralisches Übel

Während die Klärung der Begriffe „malum physicum“ und „bonum physicum“, die Bilanzierung ihres Verhältnisses sowie die Skizzierung der Unvermeidbarkeit und Funktionalität der natürlichen Übel eines großen interpretatorischen Aufwandes bedurfte, erschließen sich Bedeutung und Stellenwert der *moralischen Güter und Übel* relativ leicht.

Wie sich schon an früheren Stellen abzeichnete, versteht Leibniz im Einklang mit der augustiniischen Tradition unter dem „malum morale“ jenes Übel, für das im Deutschen die Vokabel des „Bösen“ reserviert ist, d.h. die schuldhaften Verfehlungen des Menschen. Theologisch gesprochen besteht das „malum morale“ also in der „Sünde (le péché)“¹²², juristisch-moralisch gesprochen in den „Vergehen (les crimes)“.¹²³ In beiden Perspektiven ist es identisch mit dem „Übel der Schuld (malum culpae)“.¹²⁴ Auffällig ist, dass bei diesem Thema der schuldhaften Verfehlungen begriffliche Differenzierungen, die für den Juristen und Ethiker Leibniz anderenorts so wichtig sind, innerhalb der Theodizee nicht vorgenommen werden; hierzu gehören etwa die Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und bloß fahrlässiger Schuld sowie die unterschiedlichen Grade an Verwerflichkeit (vom Schädigen in Not über das Schädigen aus Vorteilsstreben bis hin zum puren Schädigen ohne Not). Entsprechend wird auch der Gegenbegriff zum „malum morale (malum culpa)“, d.h. das „bonum morale“, nicht

¹²² *Essais de Théodicée*, I, § 21, GP VI 115; I, § 24, GP VI 117; II, § 107, GP VI 162.

¹²³ *Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 43, GP VI 75.

¹²⁴ *Causa Dei*, § 32, GP VI 443.

feinkörniger definiert als über die „Tugend (la vertu)“.¹²⁵ Demnach stehen sich insgesamt „tugendhafte und lasterhafte Handlungen (actiones virtuosae et vitiosae)“ gegenüber.¹²⁶

Was den existenziellen Stellenwert und somit gleichsam den Skandal- oder Empörungswert des moralischen Übels in Relation zum metaphysischen und natürlichen Übel betrifft, so stellt Leibniz eine Behauptung auf, die ebenso weitreichend wie zutreffend scheint. „Man tut ferner gut daran zu beachten, dass das moralische Übel nur deshalb ein so großes Übel ist, weil es eine Quelle der natürlichen Übel ist, die sich bei einem Geschöpf finden, welches am meisten Macht und Fähigkeit besitzt, um Böses zu tun. [...] Ein einziger Caligula oder Nero haben mehr Unheil angerichtet als ein Erdbeben. Ein böser Mensch findet Vergnügen daran, anderen Schmerzen zuzufügen und sie zu zerstören, und er findet nur allzuvielen Gelegenheiten dazu.“¹²⁷ Einige Interpreten haben diese Stelle so verstanden, als würde Leibniz hier die Eigenständigkeit des moralischen Übels leugnen bzw. bagatellisieren, indem er es letztlich auf das natürliche Übel reduziert. Dies ist jedoch ein Mißverständnis, denn die entscheidende Formulierung „nur deshalb ein so großes Übel“ zeigt klar, dass es hier lediglich um das quantitative Gewicht geht, welches das moralische Übel für uns Menschen hat. Leibniz behauptet hier nur, dass selbst die Bosheit und der Sadismus von Menschen ohne existenzielle Wucht wären, wenn aus ihnen nicht Leiden und Unheil (d.h. natürliches Übel) resultierte. Dies lässt sich in der Tat nicht leugnen. Selbstverständlich würden wir die Gesinnung eines Menschen, der das Unglück anderer betreibt, um sich daran zu weiden, auch dann als „übel“ oder „böse“ beurteilen, wenn diese Gesinnung völlig taten- und folgenlos bliebe. Wir würden einer solchen grausamen Gesinnung aber trotz ihrer Schändlichkeit nicht so viel Gewicht beimessen, wenn wir sicher sein könnten, dass aus ihr niemals wirkliche Schmerzen und Leiden entspringen können. Nur dies ist es, was Leibniz hier sagen will.

Was die Bilanzierung der moralischen Güter und Übel betrifft, so ist Leibniz zwar der Ansicht, dass es – in kosmologischer Breite unter Einschluss extraterrestrischer Intelligenzen betrachtet – „unvergleichlich mehr moralisch Gutes als moralisch Schlechtes bei den vernunftbegabten Geschöpfen gibt, von denen wir ja nur eine geringe Anzahl kennen“.¹²⁸ Sofern man jedoch den Blick auf das irdische Leben beschränkt, räumt Leibniz ein, dass – anders als bei den natürlichen Gütern und Übeln – die moralischen Übel die moralischen Güter überwiegen. „Unsere Laster übertreffen ohne Zweifel unsere Tugenden – das ist eine Folge der Erbsünde.“

¹²⁵ *Essais de Théodicée*, II, § 123, GP VI 177; III, § 259, GP VI 270.

¹²⁶ *Causa Dei*, § 32, GP VI 443.

¹²⁷ „Il est encor bon de considerer que le mal moral n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une creature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. [...] Un seul Caligula ou Neron en a fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plaint à faire souffrir et à detruire, et il n'en trouve que trop d'occasions.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 26, GP VI 118)

¹²⁸ „[...] il y a incomparablement plus de bien moral que de mal moral dans les Creatures raisonnables, dont nous ne connoissons qu'un tres petit nombre.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 219, GP VI 249)

Gleichwohl warnt Leibniz auch in diesem Zusammenhang davor, die Verhältnismäßigkeit aus dem Auge zu verlieren. „Allerdings übertreibt die breite Masse auch diese Dinge, und sogar gewisse Theologen setzen den Menschen so tief herab, dass sie der Vorsehung des Schöpfers des Menschen Unrecht tun.“¹²⁹

Das Übergewicht der moralischen Schlechtigkeit im Menschen gegenüber der moralischen Güte wirft aber umso mehr die Frage auf, weshalb Gott ein solches Übermaß an Bösem zulässt. Auch hier lautet Leibniz' Antwort, dass das Böse unvermeidlich war und innerhalb der Ökonomie des größtmöglichen Guten bzw. des kleinstmöglichen Übels sogar der Optimierung dienen kann, so paradox dies auch klingt. Das Böse gehört also zum Optimalitätsprinzip der größtmöglichen Vielfalt. Eine Welt ohne Böses wäre eine weniger gute Welt gewesen, nämlich eine reduzierte Welt ohne leibhaftige Menschen. Denn zum Wesen dieser vernunftbegabten Geschöpfe gehört es, dass sie ihre Vernunft mißbrauchen können. „Soll es weniger Schönheit, weniger Vollkommenheit und weniger Vernunft im Universum geben, weil es Menschen gibt, die die Vernunft missbrauchen?“¹³⁰ Weil es für die größtmögliche Fülle an Wesen auch Menschen geben musste, zu diesen aber die Freiheit zum Guten wie Bösen gehört, durfte das moralisch Gute oder die Tugend nicht das einzige, ja nicht einmal das höchste Kriterium bei der Erschaffung der Menschen sein. Auch musste der Mensch zahlreiche Antriebe erhalten, die – wie z.B. die irrationalen Leidenschaften, das Geltungsstreben oder der Neid – durchaus gesellschaftlich förderliche Effekte haben, auch wenn sie zugleich Wurzeln der moralischen Schlechtigkeit sind. „Die Tugend ist die edelste Eigenschaft der erschaffenen Dinge, aber sie ist nicht die einzige gute Eigenschaft der Geschöpfe; es gibt vielmehr noch eine Unzahl anderer, die die Neigung Gottes auf sich ziehen. Aus allen diesen Neigungen ergibt sich das höchstmögliche Gute, und daraus ergibt sich, dass es, wenn es nur Tugend und nur vernünftige Geschöpfe gäbe, weniger Gutes geben würde. Midas fühlte sich weniger reich, als er nur noch Gold hatte. Überdies muss die Weisheit Vielfalt hervorbringen. Nur eine einzige Sache zu vervielfältigen, so edel sie auch sein mag, wäre etwas Überflüssiges, wäre Armseligkeit. Tausend gut eingebundene Vergile in seiner Bibliothek haben, andauernd die Arien aus der Oper ‚Kadmus und Hermione‘ singen, alles Porzellan zerbrechen, um nur noch Tassen aus Gold zu besitzen, nur diamantene Knöpfe tragen, nur Rebhühner essen, nur Ungar- oder Schiraswein trinken – würde man das vernünftig nennen?“¹³¹

¹²⁹ „[...] nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effect du peché originel. Il est pourtant vray qu'encor là dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques Theologiens abaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'auteur de l'homme“ (*Essais de Théodicée*, III, § 259, GP VI 270).

¹³⁰ „[...] faudrat-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la raison?“ (*Essais de Théodicée*, II, § 119, GP VI 172)

¹³¹ „La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des Creatures. Il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: de toutes ces inclinations resulte le plus de bien qu'il se peut, et il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Creatures raisonnables, il y auroit

Aber nicht nur, dass die zum Laster neigende Natur des Menschen um der Maximalfülle willen einen festen Platz in der Schöpfungsordnung bekommen musste. Auch die Laster selbst haben ihr Gutes und können „sehr häufig als Mittel dienen, um ein Gut zu erlangen oder ein anderes Übel zu verhindern“.¹³² Zwar hat man mit dem Apostel Paulus „Grund zu mißbilligen, dass man Böses tue, damit hieraus Gutes entspringe. Aber was man nicht mißbilligen kann, ist, dass Gott vermöge seiner über alles erhabenen Macht aus der Zulassung der Sünde Güter entspringen lasse, die größer sind als diejenigen, die vor der Sünde bestanden“.¹³³ Der Grund für diese Ungleichheit zwischen menschlichem und göttlichem Handeln besteht darin, dass für den Menschen die moralische Regel gilt, „dass nicht Böses getan werde, damit Gutes bewirkt werde“; diese Regel verbietet es auch, „ein moralisches Übel zuzulassen, um ein physisches Gut zu erlangen“. Obwohl gerade nach Leibniz auch Gott an höchste moralische Regeln der Güte gebunden ist, unterliegt er der hier genannten besonderen Regel nicht, da sein Handeln nicht unter der Bedingung begrenzter Einsicht und folglich von Ungewissheit bezüglich der Folgen des Handelns steht. „Aber in Bezug auf Gott ist nichts zweifelhaft, kann nichts der Regel des Besten [...] entgegen sein. Und in diesem Sinne lässt Gott die Sünde zu. Denn andernfalls verstieße er gegen dasjenige, was er seiner Weisheit und Güte schuldig ist – wenn er nicht dem großen Endergebnis aller seiner Neigungen folgte und nicht das wählte, was *unbedingt* das Beste ist, trotz des Übels der Sündenschuld, die mit seiner Wahl verbunden ist.“¹³⁴ Für Gott gilt also durchaus, dass in gewissem Sinne der Zweck die Mittel heiligt, da Gott eine vollständige Einsicht in die Zusammenhänge zwischen allen Zwecken und allen Mitteln besitzt. Hieraus ergibt sich: „Es wäre ein Fehler beim Schöpfer selbst, wenn er das Laster verbannen wollte, das sich bei den Dingen findet.“¹³⁵ Denn dann verstieße er gegen die Pflicht zur rationalen Wahl des insgesamt Bestmöglichen. „Gott kann es [das moralische Übel] nicht verhindern, ohne dem

moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauvreté; avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliothèque, chanter tousjours les airs de l'opera de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras, appelleroit on cela raison?“ (*Essais de Théodicée*, II, § 124, GP VI 178 f.)

¹³² „[...] quoyqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien, ou pour empêcher un autre mal [...]“ (*Essais de Théodicée*, I, § 24, GP VI 117)

¹³³ „L'Apostre (disent ils) Rom. 3, 8 a raison de desapprouver qu'on fasse des maux à fin que des biens arrivent: mais on ne peut pas desapprouver que Dieu par sa sureminente puissance tire de la permission des pechés des biens plus grands, que ceux qui sont arrivés avant les pechés.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 11, GP VI 108 f.)

¹³⁴ „La regle qui porte, *non esse facienda mala, ut eveniant bona*, et qui defend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée icy [...]. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la *regle du meilleur*, qui ne souffre aucune exception ny dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le peché; car il manqueroit à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand resultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisiroit pas ce qui est absolument le meilleur; non obstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la supreme necessité des verités éternelles.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 25, GP VI 117)

¹³⁵ „[...] et ce seroit un vice dans l'auteur des choses, s'il y vouloit changer, quoyque ce soit, s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve“ (*Essais de Théodicée*, II, § 125, GP VI 180).

zuwider-zuhandeln, was er sich selbst schuldig ist, ohne etwas zu tun, was noch schlimmer wäre als das Verbrechen des Menschen, ohne die Regel des Besten zu verletzen: Das würde die Göttlichkeit zerstören [...]. Gott ist also durch eine moralische Notwendigkeit, die in ihm selbst liegt, verpflichtet, das moralische Übel bei den Geschöpfen zuzulassen.“¹³⁶

Wie schon beim natürlichen Übel, so folgt aus alledem auch für das moralische Übel nicht, dass Gott es um seiner mittelbaren guten Wirkungen willen *direkt intendiert* oder *gewollt* hätte. Vielmehr musste er das Böse „zulassen“ – „als notwendige Bedingung oder als hypothetische Notwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft“.¹³⁷ „Gottes ursprünglicher Wille weist jedes Übel, erst recht das moralische, von sich. Er lässt es nur aus unumstößlichen höheren Gründen und mit großen Milderungen zu, welche die bösen Wirkungen jenes Übels mit Nutzen wiedergutmachen.“¹³⁸

Insgesamt lässt sich demnach für das *natürliche* und für das *moralische* Übel folgendes Fazit festhalten: „Die höchste Vernunft nötigt Gott, das Übel zuzulassen. Wählte Gott das, was nicht unbedingt und im Ganzen das Beste ist, so wäre das ein weit größeres Übel als alle die besonderen Übel, die er dadurch verhindern könnte.“¹³⁹ Mit diesem Gedanken liegt Leibniz ganz auf einer Linie mit dem Platonismus und mit zahlreichen scholastischen Denkern, denen zufolge die moralischen wie die natürlichen Übel insgesamt zur Steigerung der Schönheit der Welt, d.h. ihrer Ordnung und Vollkommenheit beitragen. So ist es etwa nach Thomas von Aquin „in Bezug auf sämtliche Übel allgemein zutreffend, dass, falls sie nicht zugelassen worden wären, das Universum weniger vollkommen wäre“.¹⁴⁰ „Wenn ein Übel von irgendwelchen Teilen des Universums fortgenommen würde, ginge ein Großteil an Vollkommenheit des Universums verloren, dessen Schönheit sich aus der geordneten Vereinigung der Übel und Güter ergibt“.¹⁴¹ Ähnlich liest man bei Alexander von Hales: „Die Schönheit des Ganzen ist

¹³⁶ „Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la regle du meilleur; ce qui seroit detruire la divinité [...]. Dieu est donc obligé par une necessité morale, qui se trouve en luy même, de permettre le mal moral des Creatures.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 158, GP VI 204)

¹³⁷ „D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soy *antecedemment*, qu'il veut le meilleur *consequemment* comme une fin, qu'il veut l'indifferent et le mal physique quelques fois comme un *moyen*; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine quo non* ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 25, GP VI 117)

¹³⁸ „La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antecedente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre: elle ne l'admet aussi que pour des raisons superieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en reparent les mauvais effects avec avantage.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 114, GP VI 166)

¹³⁹ „La supreme raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissoit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument et en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen.“ (*Essais de Théodicée*, II, § 129, GP VI 182)

¹⁴⁰ „[...] de omnibus malis universaliter verum est quod si non permitterentur esse, universum imperfectius esset [...]“ (*Sentenzenkommentar*, lib. I, dist. 46, qu. 1, art. 3 ad 6).

¹⁴¹ „[...] si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit [...]“ (*Summa contra gentiles*, III, 71).

größer aufgrund der Einstreuung der wohlgeordneten Übel“.¹⁴² Und bei Bonaventura heißt es lapidar: „Das Übel vermehrt die Schönheit im Universum.“¹⁴³

Eine Fähigkeit, die *konkreten Gründe* für die Zulassung der Übel einzusehen, ist uns Menschen nicht gegeben. Deshalb bleiben sie, ebenso wie die *konkreten Übel* selbst, für uns immer ein Gegenstand der *Verwunderung*. Man darf „behaupten, dass notwendigerweise gewichtige oder vielmehr zwingende Gründe vorgelegen haben müssen, welche die göttliche Weisheit zu einer Zulassung des Übels bewogen haben müssen, welche uns verwundern lässt, und zwar gerade deshalb, weil diese Zulassung erfolgt [...]. Wir können aus dem Ereignis (d.h. vom Späteren her) schlussfolgern, dass jene Zulassung unabdingbar war, auch wenn es uns nicht möglich ist, dies zu zeigen (vom Früheren her) durch die einzelnen Gründe, die Gott hierfür gehabt haben könnte“.¹⁴⁴

Die größte Herausforderung für Leibniz' Theodizee liegt jedoch gar nicht in der Existenz der drei erläuterten Arten von Grundübeln als solchen. Sie besteht vielmehr in der teilweise extrem *ungleichen Verteilung der Güter und Übel* auf die Menschen. Diese Ungleichverteilung erweckt den Eindruck großer Ungerechtigkeit. Deshalb wäre eine Analyse der Theodizee nicht vollständig, wenn sie diesen empfindlichen Punkt nicht zum Abschluss noch näher betrachtete.

d. Die ungleiche und nicht moralproportionale Verteilung der Güter und Übel

Die ungleiche Verteilung der *metaphysischen* Güter und Übel auf die Lebewesen war schon gegen Ende von Kap. 5 a angesprochen worden, die ungleiche Verteilung der *natürlichen* Güter (Lust und Wohlbefinden) und Übel (Schmerz und Leid) in Kap. 5 b, und das auf den ersten Blick nicht nachvollziehbare Unglück und Leid, das einigen Menschen durch das *moralische* Übel (schuldhafte Vergehen) anderer zugefügt wird, in Kap. 5 c. Noch übertroffen wird dieses dreifache Ungleichgewicht durch das offenkundig häufige Mißverhältnis zwischen moralischer Qualität und Lebensqualität, dem zufolge die Verteilung der Güter und Übel keine proportionale Korrelation zur gelebten Moral aufweist. Man kann nämlich „nicht leugnen, dass es in der Welt natürliches Übel (d.h. Leiden) und moralisches Übel (d.h. Vergehen) gibt und dass das natürliche Übel hienieden nicht immer gemäß dem moralischen Übel verteilt ist, wie das doch

¹⁴² „[...] universitatis pulcritudo major est ex interpositione bene ordinatorum malorum“ (*Summa theologica*, I, art. 121, ad 2)

¹⁴³ „[...] malum auget decorem in universo [...]“ (*Sentenzenkommentar*, lib. I, dist. 46, art. un., qu. 5, arg. 5). Zum Kontext dieser Zitate vgl. Wolfgang Hübener: „Malum auget decorem in universo“. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik“, in: ders.: *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg 1985, 110-132.

¹⁴⁴ „On doit même dire qu'il faut necessairement qu'il y ait eu de ces grandes ou plustost d'invincibles raisons, qui ayent porté la Divine Sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée [...]. Ainsi nous pouvons juger par l'evenement (ou a *posteriori*) que cette permission étoit indispensable, quoyqu'il ne nous soit pas possible de le montrer (a *priori*) par le detail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela [...]“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 35, GP VI 70).

die Gerechtigkeit zu verlangen scheint“. Deshalb muss man an einen gerechten Gott die Frage stellen dürfen, mit welchen Gründen er sich dazu entschließen konnte, „häufig die Bösen glücklich und die Guten unglücklich zu machen“. ¹⁴⁵ Die alltägliche Beobachtung, „dass die natürlichen Güter und Übel nicht proportional zu den moralischen Gütern und Übeln verteilt sind, d.h. dass es oft den Guten schlecht und den Bösen gut ergeht“ ¹⁴⁶, ist ein Mißverhältnis, dessen Schwere Leibniz nicht kleinredet, sondern von dem er sogar zugesteht, dass es sich um einen *Ordnungsmangel* handelt: „Man muss indessen einräumen, dass es in diesem Leben Störungen der Ordnung gibt, die sich insbesondere im Glück mehrerer schlechter und im Unglück vieler guter Leute zeigen.“ ¹⁴⁷

Während die eingangs genannten Ungleichverteilungen der drei Arten von Gütern und Übeln sich grundsätzlich alle teils als göttliche Bestrafungen oder Belohnungen, teils von den anderen genannten Funktionen des Übels her interpretieren lassen, scheinen an der Dsyproportion zwischen Lebenswandel und Lebensglück zunächst alle religiösen Sinndeutungen zu versagen. Das Skandalöse dieses Phänomens kann dahingehend erläutert werden, dass etwa Menschen, die ihr Leben oft unter Entbehrung und Selbstaufopferung in den Dienst an anderen stellen, selbst in Krankheit, Elend und Unglück stürzen, während umgekehrt rücksichtslose und ausbeuterische Zeitgenossen sich nicht selten eines äußerlich glücklichen Lebens in Gesundheit und Wohlstand erfreuen dürfen. Traditionell gesprochen fehlt also auf Erden oft der *Tugend* die angemessene *Belohnung*, dem *Laster* oft die gerechte *Bestrafung*. Und auch wenn es stimmt, dass das „natürliche Übel“ des Leidens oft nur in den „Folgen des moralischen Übels“ besteht, so erleidet man doch keineswegs nur dann Übles, wenn man selbst übel gehandelt hat. Vielmehr „leidet man oft wegen der bösen Handlungen anderer“. ¹⁴⁸

Diese auf den ersten Blick empfindliche Lücke in Gottes ausgleichender Gerechtigkeit kann sich wieder schließen, wenn es sich bei den ausbleibenden Belohnungen und Bestrafungen um *vorübergehende* Mißverhältnisse handelt, die sich bereits im Verlaufe des Lebens wieder ausgleichen. Wie aber steht es in den sattsam bekannten Fällen, in denen der „Tugendhafte“

¹⁴⁵ „[...] car on ne sauroit nier, qu'il y a dans le monde du mal physique (c'est à dire des souffrances) et du mal moral (c'est à dire des crimes) et même que le mal physique n'est pas tousjours distribué icy bas suivant la proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la Theologie Naturelle, comment un Principe unique, tout bon, tout sage et tout puissant a pû admettre le mal, et sur-tout comment il a pû permettre le peché, et comment il a pû se resoudre à rendre souvent les mechans heureux et les bons malheureux?“ (*Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, § 43, GP VI 75)

¹⁴⁶ „Aliis displicet inprimis quod bona malaque physica non sunt distributa secundum bona malaque moralia, seu quod saepe bonis est male, malis est bene.“ (*Causa Dei*, § 53, GP VI 446)

¹⁴⁷ „Il faut avouer cependant qu'il y a des desordres dans cette vie, qui se font voir particulièrement dans la prosperité de plusieurs mechans, et dans l'infelicité de beaucoup de gens de bien.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 16, GP VI 110)

¹⁴⁸ „[...] le mal physique, c'est à dire les douleurs, les souffrances, les miseres, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. [...] Il est vray qu'on souffre souvent par les mauvaises actions d'autruy“ (*Essais de Théodicée*, III, § 241, GP VI 261).

frühzeitig im Elend stirbt, während der „Lasterhafte“ nach langem Wohlergehen aus dem Leben scheidet? Auf diese Gerechtigkeitslücke vermag nicht nur die Leibnizsche, sondern alle Theodizee überhaupt nur eine einzige Antwort zu geben: Wir müssen annehmen, dass dieses Mißverhältnis seinen Ausgleich im „zukünftigen Leben (futura vita)“¹⁴⁹ findet, d.h. im jenseitigen Leben nach dem Tod, so dass dort jene auf Erden ausgebliebenen Belohnungen und Bestrafungen endlich nachgeholt werden. Weil an diesem „Heilmittel [...] im anderen Leben“¹⁵⁰ systematisch so viel für die Theodizee hängt, hat Leibniz nicht nur großen theoretischen Aufwand betrieben, die Auferstehung bzw. Unsterblichkeit durch seine metaphysische Hypothese der unauslöschlichen Monaden rational zu stützen. Vielmehr hat er auch, teilweise in Protest gegen große kirchliche Autoritäten wie Augustinus, zugunsten einer konsequent *moralischen Eschatologie* argumentiert. Hiernach gilt erstens, dass Gott seine Erwählung und Verdammnis der Menschen von Kriterien der Gerechtigkeit abhängt macht, so dass alle Verdammnis Strafe für Sünde ist und es keine Verdammnis von Unschuldigen gibt; hierzu gehört auch, dass das in der Verdammung beschlossene Quantum an Strafen in der „gerechten Proportion“ zur Schwere der Schuld steht.¹⁵¹ Zweitens aber sympathisiert Leibniz nicht bloß mit der älteren, voraugustinischen Lehrmeinung, der zufolge die Anzahl der Verdammten sehr gering ist, sondern zugleich mit dem „mildesten System“, d.h. mit der Auffassung des Hl. Hieronymus, der zufolge schließlich alle Christen errettet werden, ja sogar mit der Lehre des Origenes von der „apokatastasis panton“, der zufolge letztlich alle Menschen errettet werden.¹⁵²

Da die Theodizee demnach den gerechten Ausgleich für die auf Erden erlittene Dysproportion zwischen Tugend und Wohlleben in das postmortale Leben verlegen muss, erweist sich am Ende ein Großteil ihrer Überzeugungskraft als abhängig von der Überzeugtheit von der Auferstehung bzw. Unsterblichkeit. Für moderne Formen akademischen Christentums, in denen das individuelle Weiterleben nach dem Tode nicht mehr wörtlich genommen wird, und erst recht für den Atheismus mag sich die Verlagerung der ausgleichenden Gerechtigkeit ins jenseitige Leben als billige Vertröstung darstellen. Ein durch Metaphysik gestütztes Christentum hingegen, dem die Lehre von den unzerstörbaren Monaden als eine grundsätzlich mit moderner Naturwissenschaft vereinbare Hypothese gilt, wird im jenseitigen Ausgleich aller ungerechtfertigten Leiden gerade die rationale Vollendung des Glaubens sehen, an der man vernünftigerweise unbeirrt festhalten muss. Deshalb erweist sich die Frage nach der moralischen Glaubwürdigkeit der Leibnizschen Theodizee am Ende als identisch mit der Frage

¹⁴⁹ *Causa Dei*, § 54-56, GP VI 447.

¹⁵⁰ „Mais quand cela n’arriveroit pas icy, le remede est tout prest dans l’autre vie.“ (*Essais de Théodicée*, I, § 17, GP VI 111)

¹⁵¹ *Essais de Théodicée*, I, § 85, GP VI 148 f.; vgl. auch ebd. I, § 92, GP VI 153 f.

¹⁵² *Essais de Théodicée*, I, § 4, GP VI 104, u. ebd. I, § 17, GP VI 111 f.; vgl. auch *Causa Dei*, § 56, GP VI 447.

nach der moralischen Glaubwürdigkeit der christlichen Religion selbst.

Wie ist nun Leibniz' gerichtskonforme Theodizee zu beurteilen, in der es ja keinen Richterspruch geben kann, wie mit dem Angeklagten namens Gott zu verfahren sei? Ist es Leibniz als dem Advokaten Gottes gelungen, die Behauptung der Anklage von der notwendigen Unvereinbarkeit zwischen den zahlreichen Übeln und der angeblich bestmöglichen Welt zu entkräften? Da die unterschiedlichen Glaubensvoraussetzungen bei den Anklägern und den Verteidigern, wie in Kap. 1 gezeigt wurde, keine Rolle bei der Entscheidung spielen dürfen, kann die Frage nur über die formale Konsistenz und Kohärenz der Leibnizschen Argumentation beantwortet werden. Hier aber scheint sich – ganz gleich, was man als Leser der Theodizee selbst zu glauben oder nicht zu glauben bereit ist – zu zeigen, dass die Argumentation der Verteidigung letztlich stärker ausfällt als die der Anklage. Während die Ankläger grundsätzlich niemals beweisen können, dass die erfahrbaren Übel der Welt *notwendig unvereinbar* mit Gottes Güte und Gerechtigkeit sind, weiss die Verteidigung unter Glaubensprämissen stets Argumente zu nennen, inwiefern die Übel *möglicherweise vereinbar* sind mit Gottes Güte und Gerechtigkeit. Leibniz erbringt diesen Nachweis nicht durch Leugnung oder Bagatellisierung der Übel in der Welt, sondern durch den Aufweis, dass den unleugbaren Übeln auch unleugbar große Güter gegenüberstehen, deren Existenz der Aufmerksamkeit der Ankläger oft entgeht, und dass die Übel unvermeidbare Bestandteile innerhalb einer göttlichen Ökonomie des Guten und Schlechten, d.h. des Bestmöglichen sind. Der Ankläger mag diesen Glauben noch so sehr als Torheit oder Selbstbetrug empfinden, argumentationslogisch ist er jedoch nicht zu Fall zu bringen. Hieraus folgt wiederum, dass der christliche Glaube nicht als widervernünftig erwiesen werden konnte, so dass die Anklage gegen Gott unzureichend ist und aus Mangel an Beweisen fallengelassen werden muss, nach dem Rechtsgrundsatz *Wenn der Kläger nicht beweist, wird der Angeklagte freigesprochen*.¹⁵³

¹⁵³ „Actore non probante reus absolvitur.“ Vgl. Baldus de Ubaldis (Perusinus): Kommentar I tertio zu Cod. Just. 2, 1, 4.