

EINFÜHRUNG

Wenchao Li (Hannover/Potsdam) / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin)

Si deus est, unde malum?

Mit keiner geringeren Frage als der Rechtfertigung eines Gott genannten allmächtigen, allwissenden und allgütigen Wesens angesichts der unbestreitbaren Existenz der Übel in der von ihm geschaffenen Welt setzten sich Gottfried Wilhelm Leibnizens im Jahre 1700 auf Französisch veröffentlichte und kurz nach deren Erscheinen mehrmals ins Deutsche und ins Lateinische übersetzte *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* auseinander. Alt-bekannt war die Frage, modern-innovativ waren hingegen die in den *Essais* angebotenen Lösungsansätze.

Es handelte sich um ein ebenso populäres wie umstrittenes Werk. Auf der einen Seite hat die *Theodizee* mehr als ein halbes Jahrhundert lang das europäische, zumal das deutsche Harmonieverständnis von Gott und Welt, Mensch und Natur, Glaube und Vernunft, Wissenschaft und Religion weit über die Grenzen der Theologie und Philosophie hinaus entscheidend geprägt; auf der anderen Seite hat sie ihrem Autor bis in die Gegenwart hinein manchen Spott eingebracht. Der Titel *300 Jahre Essais de Théodicée* soll keine falsche Kontinuität suggerieren, zumal die Grundlage dessen, was die Leibniz'sche *Theodizee* mit ihren christlich-theologischen wie rational-philosophischen Implikationen bedeutet, der Gegenwart nicht mehr sonderlich gegenwärtig ist.

Gleichwohl stellt sich nach wie vor die Frage:

(Si deus [non] est,) *unde malum?*

Dass die Leibniz'sche *Theodizee* in ihrer 300-jährigen Rezeption mehr Widerspruch als Zustimmung erfuhr und einer Kette von Missverständnissen ausgesetzt war, sei unter anderem darauf zurückzuführen, so Heinrich Schepers (Münster) in seinem den vorliegenden Band eröffnenden Beitrag, dass Leibniz seine Metaphysik, die die Grundlage seiner *Theodizee* war, nicht hinreichend bekannt gemacht habe bzw. habe machen wollen. Der Fortschritt der Editionsarbeit an der Akademieausgabe der *Sämtlichen Schriften und Briefe* habe inzwischen einen großen Teil von Leibnizens, seinen Zeitgenossen und späteren Rezipienten unbekannt gebliebenen, Nachlass kritisch gesichtet und historisch-kritisch aufbereitet, so „können und müssen wir uns an die Aufgabe machen, seine *Theodizee* neu zu lesen“ (S. 23). Sorgfältig arbeitet Schepers die Grundprinzipien, deren sich die Leibniz'sche *Theodizee* bedient, heraus, auch um zu zeigen, dass Leibniz seine Argumentation nicht auf Tatsachen stütze und „deshalb auch nicht mit Tatsachen, so auch nicht mit dem Erdbeben von Lissabon, zu widerlegen“ (S. 23) sei. So

kann Schepers überzeugend vorführen, dass Leibniz' rationale Lösung des Theodizeeproblems überraschend „einfach“ sei, „sobald man sich auf seine Definitionen und Prinzipien einlässt“ (S. 29). Allerdings muss auch Schepers einräumen, dass Leibniz mit seinem dogmatischen Rationalismus dem Zeitalter der Vernunft zugehöre. „Unsere Rationalität geht andere Wege“ (S. 34).

Dass Leibniz selbst „keine umfassende und eingehendere Darstellung seiner der *Theodizee* zugrunde liegenden Metaphysik“ vorgelegt hat, so auch Stefan Lorenz (Münster), habe unter anderem dazu geführt, dass die *Theodizee* zu einer „Innovation mit einer Fülle von Folgelasten“ (S. 41) geworden sei. Sie wurde von den Zeitgenossen als „Zumutung“ empfunden, jedoch nicht nur, weil die Erfahrungen der Leibniz'schen *Theodizee* vehement zu widersprechen scheinen, sondern auch, weil ihr „rationaler Kern“ Schwierigkeiten für Philosophie wie Theologie aufwirft. Dass Gott lediglich unter ihm ontisch vorgeordneten Möglichkeiten zu wählen habe – wenn auch die bestmögliche – und dabei nicht anders handeln könne, als das Übel zuzulassen, scheine auf der einen Seite seine Allmacht „im Vollsinn“ (S. 37) in Frage zu stellen und drohe auf anderer Seite aus dem frei entscheidenden Schöpfer einen bloßen Demiurgen werden zu lassen, „der dann aber im Übrigen mit dem schon von Schöpfung an bestimmten Weltlauf nichts mehr zu tun habe, in ihn nicht mehr eingreife und sich so der Möglichkeit begeben, Wunder zu wirken oder providentiell zu handeln und folglich nicht Gott im Vollsinn zu sein“ (S. 38). Lorenz zeichnet in seinem umfangreichen Beitrag ein kritisches Panorama derjenigen Möglichkeiten auf, die Leibniz' Zeitgenossen und seine Nachwelt hatten, sich der innovativen Herausforderung der *Theodizee* gegenüber zu verhalten. Diese reichten von theologisch und philosophisch motivierter Ablehnung über die Popularisierung der Theodizeegegedanken bis zu deren Apologie durch Einbindung in die Tradition. Besondere Aufmerksamkeit widmet Lorenz zum Schluss seines Beitrages der wohl vor 1736 entstandenen Abhandlung eines Anonymus über die Existenz Gottes, der *Dubia Anonymi circa existentiam Dei* (S. 60–70 mit einer deutschen Übersetzung), und thematisiert so exemplarisch die Zweischnidigkeit einer Leibniz'schen Anwendung formalisierter Methoden auf dem Gebiet der Theologia Naturalis, zumal auf dem des Optimismus. Die Prämissen dieses Optimismus und weitere Konsequenzen stritten jedoch „dergestalt mit den klassischen Attributen Gottes, dass er nicht mehr als Gott im emphatischen Sinne anzusprechen sei und daraus als Konsequenz die Notwendigkeit der Gottesleugnung folge“.

Der größte Teil der *Theodizee* verdankt seine Entstehung Leibnizens Gesprächen mit der Kurfürstin und der späteren Königin von Preußen, Sophie Charlotte, am Berliner Hof (*Theodizee*, Vorrede, GP VI, 38–48). Anlass waren Leibniz zufolge oft Pierre Bayles Schriften, allen voran dessen *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1695–1697) und die *Réponses aux questions d'un provincial* (Rotterdam 1704–1707). Mit Bayles theologischen und philosophischen Thesen setzt sich Leibniz eingehend im II. Teil der *Theodizee* (§§ 107–135; GP VI, 162–189) auseinander. Einen wichtigen Punkt bildet Leibniz' Kritik an Bayles Dogmengeschichte des Bösen. Um zu demonstrieren, dass sich die Einwände der Vernunft gegen die Mysterien des Glaubens nicht widerlegen ließen – jedoch nicht

um einem Atheismus das Wort zu reden, sondern um die mangelnde Reichweite der menschlichen Vernunft in Glaubensfragen aufzuzeigen –, erklärt Bayle in den Artikeln wie „Manichéens“, „Paulicéens“ und „Melissus“ im *Dictionnaire historique et critique* z. B. die These für plausibel, dass es zwei voneinander unabhängige Grundprinzipien gebe, das des Guten und das des Bösen. Leibniz ordnet diesen Dualismus in die Religionsgeschichte des Manichäismus ein und setzt seine Erklärung des Übels dagegen. Mit der Bayle-Leibniz'schen Manichäismuskontroverse setzt sich Brigitte Saouma (Paris) auseinander.

Gegen Bayles Theologie, die Gott absolute Wahlmöglichkeiten zubilligt, setzt Leibniz in seiner Theodizee einen Gott, der das Beste wählt (*Theodizee*, II. Teil, § 110; GP VI, 163). Denn nach Leibniz – darin sieht er eine entscheidende Differenz seiner Theorie zu jedweder Lehre, die die Gerechtigkeit aus dem göttlichen Willen entspringen lässt – gründen die ewigen Wahrheiten in Gottes Verstand und nicht in seinem Willen (*Theodizee*, II. Teil, §§ 183, 176; GP VI, 224–226, 219). Die politischen Implikationen eines solchen Gottesbegriffs der *Theodizee* bei Leibniz diskutiert Luca Basso (Padua), indem er hier nochmals die Rolle des Naturrechts in der Kontroverse zwischen Leibniz und Samuel Pufendorf beleuchtet. Nach Basso haben Leibniz und Pufendorf „zwei ganz verschiedene Konzeptionen des Naturrechts“ vorgelegt. Während Pufendorf eine Verbindung zwischen Theologie und Politik ablehne und das Recht *iuxta propria principia* begründe, strebe Leibniz nach einer engen, jedoch nicht unproblematischen und nicht unmittelbaren, „politischen“ Verbindung von Theologie, Philosophie und Naturrecht“ (S. 90). Den Grund für diese Verbindung sieht Basso in Leibnizens Begründung der Gerechtigkeit Gottes im Naturrecht, denn der Begriff der Gerechtigkeit hänge weder vom Willen Gottes noch von seiner Allmacht ab, sondern sei ein Ausdruck seiner höchsten Weisheit. Pufendorfs „voluntas divina“ (und dem Hobbes'schen Satz „auctoritas, non veritas facit legem“) setze Leibniz die „sapientia divina“ entgegen (S. 91). Freilich muss Basso zum Schluss zu bedenken geben, dass für „heute“ viele Probleme offen bleiben müssen: Die Leibniz'sche Verbindung zwischen Theologie, Vernunft und Naturrecht hat nicht die Existenz Gottes zur Grundlage, sondern auch die Rationalität der Geschichte. Eine rationale Theodizee müsse, Theodor W. Adorno folgend (S. 95–96), den Bezug auf die Wirklichkeit nehmen können, und „es ist zu fragen, wie die gesellschaftliche [menschliche] Dimension des Bösen in solcher Perspektive verstanden werden kann“.

Mit Israel Gottlieb Canz, einem bisher kaum in der Forschung beachteten Vertreter des frühen Tübinger Leibniz-Wolffianismus, zu dem auch Georg Bernhard Bilfinger und Gottfried Ploucquet zählten, beschäftigt sich Hanns-Peter Neumann (Halle/Berlin). Schon während seines Theologiestudiums zeigte sich Canz von der Leibniz-Wolffschen Philosophie tief beeindruckt. Er war davon überzeugt, dass sie als rationale, wissenschaftliche Methode auch die Theologie auf argumentativ hohes Begründungsniveau zu heben vermochte. In seinem 1728 erschienenen Werk *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita* verwandte Canz die Prinzipien der Leibniz-Wolffschen Philosophie nicht nur dafür, die Hauptpunkte des christlichen Glaubens *more geometrico*, auf der Grundlage klarer, distinkter Definitionen darzustellen. Im vor-

angestellten „Discursus praeliminaris de rationis cum revelatione harmonia legitimoque eiusdem in theologia usu“ konzipierte Canz auch eine theologische Hermeneutik, in der er von einem sich in unterschiedlichen Graden vollziehenden und auf diversen Erkenntnisniveaus ausdrückenden Synergieeffekt im Zusammenwirken von Vernunft und Gnade ausging. Dabei berief sich Canz vor allem auf Leibniz’ „Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison“ aus den *Essais de Théodicée*. Indem Canz aber das von Leibniz und Wolff (in dessen *Deutscher Metaphysik*) eher beiläufig herausgestellte „Aufmerksamkeitsdefizit“ der subjektiv verfahrenen Vernunft – die „raison corumpue“ – ins Zentrum seiner theologischen Hermeneutik rückte – Canz bzw. Neumann behandelt im Einzelnen vier Defekte, die die *intelligendi debilitas* bedingen – relativiert Canz den Autonomieanspruch der Ratio, wie er bei Leibniz und Wolff formuliert ist. „Es bleibt von der göttlichen Gnadenwirkung abhängig, ob die Ratio gleichsam frei von Verfahrensfehlern zu operieren vermag oder nicht“ (S. 113).

Moses Mendelssohn zählte zu den wenigen überzeugten Leibnizianern. Seine 1784 verfasste *Sache Gottes* wurde in der Mendelssohn-Jubiläumsausgabe im Jahre 1936(!) von Leo Strauss herausgegeben, der in seiner Einleitung versuchte, „die Inferiorität der Mendelssohn’schen Position gegenüber der von Leibniz zu erweisen“ (S. 117). Ursula Goldenbaum (Atlanta) weist in ihrem Beitrag nach, dass Mendelssohns *Sache Gottes* keine bloße jüdische Theodizee sei oder gar eine antichristliche Polemik. Vielmehr sei die *Sache Gottes* des jüdischen Aufklärers, im Unterschied zu Leibniz’ *Causa Dei*, ein konfessionell neutraler, rein metaphysischer Text. Hervorzuheben sei dabei besonders Mendelssohns Betonung der Entwicklung des Individuums innerhalb der göttlichen Schöpfung, in bewusster Kritik eines christlichen Heilsplans für die ganze Menschheit, dem die individuellen Schicksale untergeordnet seien. So richtet sich nach Goldenbaum Mendelssohns Geschichtsverständnis keineswegs gegen die Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts in der menschlichen Gesellschaft, vielmehr lehne er die Auffassung ab, solcher Fortschritt sei heilsgeschichtlich vorbestimmt. Entsprechend sehe Mendelssohn die Bestimmung des Menschen als Individuum darin, zu größerer Perfektion und damit Glückseligkeit fortzuschreiten. Von dieser historischen Würdigung ausgehend, kritisiert Goldenbaum, dass Strauss’ Interpretation – „Mendelssohn wendet sich in der *Sache Gottes* als Jude gegen das Christentum überhaupt und darum gegen den Christen Leibniz im Besonderen“ (S. 120) – vielmehr eine interessierte, seinen eigenen philosophischen Vorstellungen entsprungene Manipulation gewesen sei; dabei scheue Strauss nicht, „unredliche Mittel zu gebrauchen, um den von ihm behaupteten Gegensatz zu rechtfertigen“ (S. 117).

Leibniz unterscheidet drei Gestalten des Übels: metaphysisches Übel, physisches Übel und moralisches Übel. Die Zulassung des Übels erklärt er mit Hilfe der (scholastischen) Distinktion von „voluntas antecedens“ und „voluntas consequens“. „Vorangehend“ will Gott unmittelbar das Gute, „folgend“ kann er, wegen der notwendigen geschöpflichen Unvollkommenheit, nur das Bestmögliche erstreben; das physische Übel setzt er gelegentlich als Mittel, etwa zur Verhinderung größerer Übel, ein; die Sünde, das moralische Übel, lässt er nur zu („Discours

preliminaire“, §§ 20, 21, 23; GP VI, 62–64). Ohne ihre Existenz zu bestreiten, sieht Leibniz die Übel zum einen, Augustinus folgend, als eine Privation des Seins (*Theodizee*, I. Teil, § 29; GP VI, 119), und zum anderen als notwendige Bestandteile der Harmonie des Ganzen in der besten aller möglichen Welten (*Theodizee*, II. Teil, § 125; GP VI, 179–180), zudem überwiege in der gesamten Schöpfung das Gute (III. Teil, § 263; GP VI, 274). Beginnend mit einer Untersuchung des rationalen Rahmens, in den Leibniz das physische Übel einfügt, hinterfragt Juan A. Nicolás (Granada) Schritt für Schritt die Struktur der Leibniz’schen Erklärung des physischen Übels und setzt es in Beziehung vor allem zum moralischen Übel. Der Autor macht darauf aufmerksam, dass Leibniz dabei den komplexen und multilinearen Charakter des physischen Übels auf mindestens vier unterschiedliche Weisen „reduziert“ habe. „Das Gut der Totalität erfordert bestimmte Teilübel, aber die Gesamtbilanz ist laut Leibniz positiv“ (S. 144). Indem Leibniz, so Nicolás’ Schlussfolgerung, vier grundlegende Aspekte der „komplexen Gegebenheit des physischen Übels“ nicht berücksichtigt, unterwerfe er das Individuum der Gemeinschaft und der Totalität, „was bei diesem Begründer der Individualmetaphysik, der *Monadologie* doch recht erstaunlich ist“ (S. 146). „Jedes Individuum ist ein anderes, spezifisches Opfer des Leidens und jeder Einzelne leidet auf seine Art. Aber Leibniz ordnet bei dieser Problemstellung das Subjekt der Allgemeinheit unter [...]. Aus diesem Grund handelt es sich nicht nur um ein Fehlen (Auslassung), sondern um eine aktive Unterdrückung“ (S. 147).

Mit einem Hinweis auf einen Anonymus bzw. dessen 1744 erschienenen *Philosophische Gedancken, über die Frage, Ob die gegenwärtige Welt die beste sey*, leitet Martin A. Völker (Berlin) seinen Beitrag ein. Das vom anonym bleibenden „Liebhaber der Wahrheit“ hervorgehobene „Aber wir können ja den gantzen Zusammenhang der Welt nicht einsehen“ (S. 150) wird ein ständiger Kritikpunkt an der Leibniz’schen *Theodizee* bleiben. Bereits in der von Johann Chr. Gottsched anlässlich des 100. Geburtstages von Leibniz verfassten und am 10. Mai 1746 in der Leipziger Universitätsbibliothek vorgetragenen *Ode* mit ihrer „kriegerische[n] Rhetorik“ (S. 150) sieht Völker eine Reaktion „auf die vorher laut gewordene Kritik an Leibniz und an den Kernaussagen seiner *Theodizee*. Die von Völker behandelte, bisher von der Forschung kaum beachtete publizistische Auseinandersetzung mit dem Diakon an der St. Nikolai-Kirche in Spandau bei Berlin, Joachim Böldicke, und dessen *Abermaliger Versuch Einer Theodicee, Darinn von dem Ursprunge des Bösen in der besten Welt, der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, wie auch der Freyheit des Menschen gehandelt wird* (1746) ist wohl vor diesem Hintergrund zu sehen – eine editorische Aufbereitung der zahlreichen Gegen- und Verteidigungsschriften (S. 153) scheint in der Tat eine lohnende Aufgabe zu sein.

Bei Böldicke, der die unterschiedlichen Bearbeitungen der Geschichte des Sextus Tarquinius nach der Überlieferung des Humanisten Laurentius Valla in einer Beilage zu seinem *Abermaligen Versuch einer Theodicee* durchspielt, ist es nach Völker der Unvollkommene, der die Klage erhebt, wozu die Unvollkommenheit der Teile zur Vollkommenheit des Ganzen beitrage. So findet hier ein entscheidender Rollenwechsel statt: Der vom Schicksal begünstigte und deshalb

begeisterte Anhänger Gottes trifft auf die verworfenen und von Gott fallengelassenen Menschen, die aber nicht (mehr) bereit sind, wie Hiob, das „krisenhafte Leben“ gottergeben hinzunehmen. Anders als Hiob lasse sich Sextus nicht „mit der beglückenden Ganzheitsschau abspeisen“. Stattdessen komme es darauf an, die Frage nach dem Sinn individuell und vom Leben her zu beantworten. Böldickes Sextus kann in der Tat als ein Vorläufer von Jakob M. Reinhold Lenz' Zerbin betrachtet werden. Mit ihm bereitet Böldicke den Übergang von der philosophischen Verteidigung Gottes und der besten Welt in ihrer Gesamtheit zu einer literarischen Verteidigung und Aufwertung des Individuums vor. Böldicke verändert hiermit den Blickwinkel der Theodizee: Ging es vor ihm um die Fragen, warum Gott das Böse zulässt, wie Gott angesichts der Übel in der Welt zu rechtfertigen ist, so muss sich nun jeder einzelne Mensch fragen lassen, warum er keine Verantwortung übernimmt, warum er das Gute unterlässt, und warum er sich gegenüber den Leiden seines Nächsten taub und blind stellt“ (S. 170). In dieser Fokussierung auf die existentiellen „Einzelfälle“ mag auch ein Grund dafür gelegen haben, dass zunehmend „die erzählende Literatur und die dramatische Kunst sich der vernachlässigten wie vermeintlich lästigen Aufgabe annehmen, dem jenseits der Akademien im Leben schiffbrüchig gewordenen Menschen ein (großes) Publikum zu verschaffen“ (S. 165).

Die Sextus-Tarquinius-Dialogparabel bildet auch den Ausgangspunkt der Betrachtung von Eugenio *Spedicato* (Pavia), der in diesem „philosophisch-literarische[n] Kleinod“ „eine Allegorie des Theodizee gedankens“ und sogar dessen „Vollendung“ (S. 171) sieht. Mit dem Verlust des theologisch-metaphysischen Hintergrundes der Theodizee bzw. dessen Plausibilität in den Epochen direkt nach Leibniz und bis in das 20. Jahrhundert hinein – Volker Gerhardt wird in seinem Beitrag auf den Verlust der Metaphysik durch die Geschichtsphilosophie eindringlich hinweisen – sei die Providenz allerdings zu „einem Relikt vergangener Illusionsgeschichte“ (S. 171) geworden. Der „Grundhaltung der Theodizee als einer die Zufälligkeit eindämmenden Weltweisheit“ folgt eine „Umwertung von Zufall und Kontingenzt“, und der „Zufall“, den Leibniz als „Ignoranz der Ursachen, die bestimmte Wirkungen auslösen, liquidiert“ (ebd.) habe, sei zu einem irreduziblen, erkenntnis-, kunst- und handlungstheoretisch zu bejahenden Moment von Welt und menschlicher Existenz aufgestiegen, das Auch-anders-sein-können wird als eine „Grundbefindlichkeit der menschlichen Existenz“ (S. 173) in vielen, nicht zuletzt dichterischen und literarischen Texten (bis zu denen von Arthur Schnitzler) durchgespielt. So lassen sich, dem Autor zufolge, unterschiedliche „alternative Theodizeen“, von Gotthold Ephraim Lessings „Alles-wird-besser-Meliorismus“ (S. 176) über Johann Caspar Lavaters Physiognomik, Johann G. Herders Historiodizee unter Vorzeichen der Humanität bis zu Jean Pauls Poetodizee im Lichte seiner ästhetischen Theorie als Theodizee-Ersatz verstehen und als Versuche, die durch Verlust des Leibniz'schen theologisch-metaphysischen Hintergrundes verursachte Trostlosigkeit des Daseins zu kompensieren und die Zufälligkeit zu desavouieren.

An Leibniz' „petite fable“ (S. 193) knüpft auch Uwe Steiner (Houston) in seiner Untersuchung an. Steiner lenkt die Aufmerksamkeit aber wieder auf Leibniz'

Text zurück, indem er, sich an Bernard le Bovier de Fontenelles *Éloge de M. Leibnitz* anlehnend, das „philosophische, theologische und poetische Gedankenbild“ (S. 191), somit nicht nur ein richtungsweisendes Merkmal des europäischen philosophischen Selbstverständnisses im Zeitalter der Aufklärung, sondern auch das bisher in der Forschung wenig beachtete „poetische Talent“ (S. 192) Leibnizens ins Zentrum seiner Untersuchung rückt. Von der *Theodizee* rückblickend, so Steiner, habe Leibniz seine im Grunde unveränderte Lehre der besten aller möglichen Welten in drei sich in ihrer äußeren Form deutlich unterscheidenden Schriften dargelegt. Die *Confessio philosophi* aus dem Jahre 1673 verfasst Leibniz in der Form des Dialogs. Im Jahr 1705, anlässlich des Todes von Sophie Charlotte, der Königin von Preußen und Leibnizens „Schülerin“, legt er seine Lehre in Form eines Epicediums (eines Trauergedichtes) dar (S. 194), um fünf Jahre später, 1710, mit den *Essais de Théodicée* eine dritte Form, die Fiktion, zu erproben. Alle drei Formen seien nach Steiner als Versuche zu lesen, der Anschauung als einem integralen Moment des philosophischen Gedankens in der ‚äußeren‘ Form der Darstellung in angemessener Weise Rechnung zu tragen. Mit der Dialogform greife Leibniz eine etablierte philosophisch-poetische Gattung auf, die ihm für die Darstellung seines philosophischen Anliegens einen spezifischen Spielraum eröffne – man denke auch an weitere, in Dialogform geschriebene Schriften von Leibniz. Im Falle des Trauergedichts bediene sich Leibniz der Vorgaben und Konventionen zeitgenössischer Poetiken und Rhetorikhandbücher und nutze die Form der Gelegenheitspoesie zur Darstellung einer ‚poetischen Theodizee‘. Mit der kleinen Fabel, die er bei Valla fand und mit der der dritte und letzte Teil der *Theodizee* endet, eröffne Leibniz dem Zusammenspiel von Poesie und Philosophie einen weiteren Spielraum: Die Fiktion diene dem philosophischen Gedanken nicht mehr als eine ihm äußere Darstellungsform, sondern als ein Ausdrucksmedium. „Damit scheint sich die *Theodizee* unter der Hand in eine ‚ästhetische Theodizee‘ verwandelt zu haben“ (S. 216). „Das Kunstwerk stellt den Sinnen das Unendliche im Endlichen dar. Diese ‚ästhetische Theodizee‘ ist – nach Maßgabe des Repräsentationsgedankens – theozentrisch gedacht. Die Kunst vermag das Unbegrenzte zu repräsentieren, weil sie sich begrenzt. „Das genau ist – das Schöne an ihr“ (S. 229) – im Gegensatz zu Nietzsches Verdikt, das Schöne an der Kunst sei, dass sie uns das Dasein erträglich mache. So kann Steiner, die poetische Form der Fiktion als Ausdrucksmedium in den Blick nehmend, einem bis in die Gegenwart wirkenden Vorurteil entgegentreten, die im Jahre 1700 veröffentlichten *Essais de Théodicée* seien kompilatorisch, die Darlegung des Themas sei redundant, manchmal weitschweifig ausholend und oft sich wiederholend, französisch, also in der Sprache des Hofes geschrieben, nicht im Latein der Wissenschaften.

Zu der Ablehnung der Leibniz’schen *Theodizee* in der Philosophie wie in der Theologie, auf die Walter Sparrn eingehen wird, hat ohne Zweifel Immanuel Kants Behauptung vom *Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* beigetragen. Hubertus Busche (Hagen) zeigt in seinem Beitrag hingegen, dass diese Ansicht von der grundsätzlichen Unmöglichkeit theoretisch argumentierender Theodizee nicht gerechtfertigt sei. Busche nennt dabei drei Gründe: „Erstens

erweist sich Kant bei seinem vor dem ‚Gerichtshofe der Vernunft‘ geführten Prozess über die Reichweite der Anklage und Verteidigung bezüglich Gottes moralischer Vollkommenheit als ein parteiischer Richter, der die Verteidigungsargumente der Theodizee über Gebühr schwach darstellt; der Prozess ist weit entfernt von einem fairen und regelkonformen Gerichtsverfahren, sondern gleicht eher einem kurzen Schauprozess. Zweitens überfrachtet Kant das Anliegen der Theodizee mit überzogenen Ansprüchen auf angebliche Einsichten aus der reinen Vernunft. Drittens schließlich leidet Kants Kritik an einer unzulänglichen Klärung der Kriterien, nach denen Theodizee als misslungen bzw. als gelungen zu betrachten ist“ (S. 232). Busche führt zuerst aus, dass die in der Forschung zu Kants Theodizee-Kritik weitgehend vollzogene Ausklammerung der Frage, ob und inwieweit Kants Kritik der Theodizee überhaupt zutrifft, sowohl dem Verstehen Kants als auch dem Verstehen des Grundproblems der Theodizee zum Nachteil gereiche. Anschließend versucht der Verfasser, Kants ganzen „Prozess“ zu rekonstruieren und zu analysieren. Auf diesen Grundlagen werden Kants Kritik der bisherigen theoretischen Theodizee und sein grundsätzlicher Einwand gegen alle mögliche theoretische Theodizee überhaupt differenziert ausgewertet. „Fasst man am Ende Kants gesamte Kritik der Theodizee von 1791 in einem Fazit zusammen, so gelangt man zu folgendem Ergebnis: Die Rekonstruktion beider Prozessphasen der Kant’schen Theodizee-Kritik zeigte, dass Kants beanspruchter Nachweis vom *Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* seinerseits gründlich misslungen ist“ (S. 266).

Die bekannteste satirische Kritik der Theodizee im achtzehnten Jahrhundert stammt ohne Zweifel von Voltaire. Es reicht aber nicht, die ironischen Aussagen des *Candide* wiederzugeben, um die Bedeutung der „Krise der Theodizee“ zu erfassen. Die Studie von Roberto Celada *Ballanti* (Genua) will deshalb die Entstehung dieser Kritik an der Theodizee in den früheren Schriften verfolgen und sie in Bezug auf die allgemeine Reflexion über die Vorsehung verstehen. Der Autor unterstreicht damit zwei zentrale Motive bei Voltaire. Auf der einen Seite, und schon seit dem *Zadig*, entdeckt Voltaire die Kluft zwischen der allgemeinen und der individuellen Vorsehung – und an diesem Abgrund scheitert jede spekulative Theodizee; auf der anderen Seite führt diese Erkenntnis nicht zur Verzweiflung sondern zur Erneuerung der Beschwerde des Hiob, der sich Gott dennoch weiter zuwende und eine allgemeine Vorsehung weiterhin annehme. Dieser „Jobismus von Voltaire“ (S. 276), wie der Autor ihn nennt, öffne den Raum für eine praktische Theodizee, nach welcher jeder versuchen möge, zur allgemeinen Ordnung beizutragen und das Böse aus der Welt zu entfernen.

Die *Essais de Théodicée* wurden im 18. Jahrhundert oft als die ausführlichste, wenn auch nicht vollständige Darstellung der gesamten Leibniz’schen Philosophie betrachtet, weit über das Problem der Theodizee hinaus. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Werk von 1710 auch in naturphilosophischen Abhandlungen erwähnt, diskutiert und manchmal sogar rehabilitiert wird, besonders wenn es um die methodologische Entstehung der Wissenschaft geht. Zwei Aufsätze widmen sich den naturphilosophischen Lektüren der *Theodizee*, es geht einmal um den