



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

68. JAHRGANG – HEFT 6
NOVEMBER/DEZEMBER 2016

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

NOVEMBER/DEZEMBER 2016

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716)

Wort des Schriftleiters	141
Michael Großmann: Einheit in Vielfalt. Zum 300. Todestag: Gottfried Wilhelm Leibniz' Denken in seiner und unserer Zeit	142
Buchbesprechungen	160
Termine	168
Gottfried Wilhelm Leibniz: Zitate	III

Zweimonatsschrift

des *Bundes für Freies Christentum e. V.*
Internet: www.bund-freies-christentum.de

Präsident

Professor Dr. Werner Zager
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms
E-Mail: dwzager@t-online.de

Geschäftsführung

Karin Klingbeil
Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart
Telefon 0711/762672, Fax 0711/7655619
E-Mail: info@bund-freies-christentum.de

Druck

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

Schriftleitung

Kurt Bangert
Mondorfstraße 39
61231 Bad Nauheim
Telefon 06032/92 52 050
E-Mail: bangertkurt@gmail.com

Autoren:

Dr. Michael Großmann
Scherwiller Straße 39
77855 Achern
Mobiltelefon 0170/8979071
E-Mail: mjgrossmann@t-online.de

WORT DES SCHRIFTFLEITERS

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

Der große Leibniz, geboren am 1. Juli 1646 in Leipzig,¹ starb am 14. November 1716 – also diesen Monat vor genau 300 Jahren. Sein Todestag ist uns Anlass, sich dieses klugen Mannes zu erinnern. Er gilt bis heute als einer der letzten Universalgelehrten, der sich sowohl mit mathematischen als auch philosophischen Fragen auskannte und sich zudem als Historiker, Diplomat, politischer Berater und als einer der Vorläufer der Aufklärung einen Namen gemacht hat. Er war ein interdisziplinärer Gelehrter, der die Wissenschaft als eine Einheit betrachtete und auch großen Einfluss auf den deutschen Idealismus ausübte. Leibniz hatte sich in seiner Jugend selbst Latein und Griechisch beigebracht, begründete die Infinitesimalrechnung, erfand eine Rechenmaschine für die vier Grundrechenarten und legte sogar Pläne für ein Unterseeboot vor. Er gilt als Begründer der modernen Sprachwissenschaft, und ihm wird zugeschrieben, die Indogermanistik ins Leben gerufen zu haben. Er war an der Gründung mehrerer Akademien beteiligt, darunter die Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, deren erster Präsident er auch wurde. Bekannt ist Leibniz vor allem für seine Monadentheorie, seine Theodizee-Gedanken und seine „prästabilierte Harmonie“, eine vorherbestimmte Einheit. Harmonie war für ihn ein Ausdruck für die allen Dingen innewohnende Ordnung und die Summe von unendlich vielen Einheiten, den „Monaden“ – worunter er eine Art spirituelle Atome verstand: ewig, unteilbar, einzigartig. Die Monaden-Idee sollte das Problem der Wechselwirkung zwischen Materie und Geist lösen. Leib, Seele und Geist waren für ihn nicht grundsätzlich verschieden, sondern nur unterschiedlich entwickelt; Materie also nur eine andere Form der Seele. Das wäre durchaus in Einklang zu bringen mit heutigen quantenphysikalischen Vorstellungen, wonach sich die Materie der kleinsten „Teilchen“ letztlich in virtuelle Strings oder immaterielle Quanteninformationen (auch Qubits genannt) auflöst. Der Freiburger Philosoph und Pädagoge Michael Großmann hat sich der Aufgabe gestellt, uns den großen Leibniz in seinem Beitrag ein wenig näherzubringen. Es ist ihm brillant gelungen, uns Person und Philosophie dieses ungewöhnlichen Gelehrten verständlich zu machen. Daneben sei auch noch auf zwei Rezensionen verwiesen, darunter eine Besprechung meines jüngsten Werkes. □

Kurt Bangert

¹ Nach gregorianischer Zeitrechnung; zur Zeit seiner Geburt galt in Leipzig aber noch der julianische Kalender, weshalb sein Geburtsdatum damals mit 21. Juni 1646 angegeben wurde.

EINHEIT IN VIELFALT

Zum 300. Todestag:
Gottfried Wilhelm Leibniz' Denken in seiner und unserer Zeit

Wäre die Schönheit eines philosophischen Systems das entscheidende Kriterium für seine Wahrheit, Leibniz' Monadenlehre könnte wohl unbedingte Geltung für sich in Anspruch nehmen. Er hat den vielfältigen Bildern und Gleichnissen, die philosophisches Denken seit jeher anschaulich machen, das vielleicht faszinierendste hinzugefügt: eine in der materiellen Sphäre verborgene Welt beseelter Substanzen – jede von ihnen fensterlos in sich eingekapselt und doch zugleich die gesamte Welt reflektierend, ganz für sich existent und trotzdem mit allem verbunden. Vor unserem geistigen Auge mag das Bild eines Spiegelkabinetts aufscheinen, das vollgehängt ist mit unzähligen Mobiles reflektierender Kugeln. Oder vielleicht die Vorstellung einer glitzernden Amethyst-Druse, die sich in einem äußerlich unscheinbaren Stein versteckt? „Schläft ein Lied in allen Dingen“?

Wer aber meint, mit derartigen Imaginationen das Leibniz'sche Denken bereits erfasst zu haben, sieht sich bei näherer Betrachtung eines Besseren belehrt: So ästhetisch ansprechend dieses Weltbild ist, so schwer ist es auch zu begreifen. Dies mag sicher auch daran liegen, dass sein Urheber – verschlossen und weltoffen zugleich, autark und dennoch mit der ganzen Welt verbunden – selbst monadenhafte Züge trug.¹ Doch müssen derartige psychologische Spekulationen nicht herangezogen werden, um die Komplexität zu erklären. Es genügt, sich vor Augen zu führen, dass Leibniz kein *Opus magnum* verfasst hat², welches uns die Deutung seines Denkweges erleichtern könnte. Er hat – mancher sagt: zum Glück³ – nicht den Versuch unternommen, ein System zu hinterlassen. Sein Werk, das noch immer weit davon entfernt ist, vollständig herausgegeben zu sein, besteht zu einem großen Teil aus Aufsätzen, Gesprächen und Unmengen von Briefen. Es hat die Form eines „work in progress“,⁴ von dem nur kurze, thesenhafte Zusammenfassungen existieren.⁵ Ganz zu schweigen natürlich von der ungeheuren Vielfalt seiner Leistungen in unzähligen Diszi-

1 Siehe dazu Eike Christian Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz: eine Biographie*, C.H. Beck: München 2016, S. 432.

2 Leibniz' einziges großes zu seinen Lebzeiten veröffentlichtes Werk war die *Theodizée*.

3 So etwa Ernst R. Sandvoss, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, dtv: München 1989, S. 207.

4 Jörg Zimmer, Vorwort, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Werke*, hg. von Hans Heinz Holz, WBG: Darmstadt 2013, Bd. I, S. (VII-XIX) VIII.

5 Vgl. Hans Heinz Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten*, WBG: Darmstadt 2013, S. 16.

plinen. Ob wir ihn mit Kurfürst Georg Ludwig als „lebende Enzyklopädie“ oder mit Friedrich II. von Preußen als „Akademie für sich“ bezeichnen: Die kaum fassbare Weite seines geistigen Horizontes macht die These, er sei „der am vielseitigsten begabte Deutsche aller Zeiten“,⁶ zweifellos nachvollziehbar.

Es ist jedoch aufschlussreich, zu sehen, dass Leibniz aus der Überfülle dessen, was er dachte, bewirkte und wahrnahm, stets eine möglichst einfache Synthese herzustellen suchte: „Das eben ist Harmonie: die Einfachheit in der Vielheit.“⁷ Und jene Harmonie garantiert auch, dass das Viele und das Einfache wiederum von einer Einheit überwölbt sind. Diese spannungsvolle Relation von Einheit, Einfachheit und Vielfalt durchzieht sein gesamtes Werk in einer Weise, dass wir sie geradezu dessen Charakteristikum nennen können. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob bzw. bis zu welchem Grad es diese Spannung aushält.

1. Vor Leibniz: verlorene Einheit, verlorene Vielfalt

Hineingeboren wird Leibniz in ein seit nahezu 30 Jahren von einem verheerenden Krieg überzogenes Gebilde, das als *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* schwach, zerrissen und ohne kulturelles Zentrum ist. Doch vielleicht bildet dieser Kampfplatz der Herrscher und Konfessionen gerade einen fruchtbaren Nährboden für einen Rationalismus, der die Suche nach einer sicheren Wahrheitsinstanz forcieren muss.⁸ Allerdings stellt diese verstärkte Suche ein europäisches Phänomen dar. Und sie dürfte sich vor allem damit erklären lassen, dass im 17. Jahrhundert das mechanistische Denken eine zunehmende Verbreitung erfährt.⁹ Die sich allmählich ihres begrifflichen Rüstzeuges versichernde Naturwissenschaft findet in der Mathematik ihre sichere Basis,¹⁰ was zur Folge hat, dass das noch im Mittelalter vorherrschende aristotelische Weltbild in die Defensive gerät. Das 17. Jahrhundert kann in der Philosophie geradezu als „das Jahrhundert der Rebellion gegen Aristoteles“ bezeichnet werden.¹¹ In einem sich als gigantisches Uhrwerk darstellenden Universum scheint es immer schwerer, zweckförmige Prozesse bzw. Entelechien als real vorhanden auszuweisen.

Diese Wende führt zu einer Umdeutung des Begriffes der Substanz: Aristoteles hatte Substanzen als sichtbare und konkrete Entitäten verstanden. Sie beruhen auf den beiden Prinzipien der Materie und der Form, die gerade nicht

6 Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, C.H. Beck: München 2013, S. 51.

7 Diese programmatische Aussage findet sich in dem frühen Manuskript *Über die Existenz*; in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), S. (17-21) 19.

8 Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* (s. Anm. 6), a.a.O., S. 53.

9 Vgl. Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 20 ff.

10 Entscheidende Impulse verdankte diese Grundlegung einem anderen Universalgenie: Leonardo da Vinci.

11 So Anthony Kenny, *Geschichte der abendländischen Philosophie*, Bd. 3, Primus: Darmstadt 32016, S. 79.

unabhängig voneinander existieren konnten, „sondern zwei aufeinander verwiesene, komplementäre Momente des konkreten Wirklichen“ waren.¹² Weite Teile der mittelalterlichen Metaphysik waren diesem Leitstern im Großen und Ganzen gefolgt, doch nun setzt etwas ein, was als geistige Revolution bezeichnet werden kann: René Descartes spaltet die Welt in zwei Substanzen auf, die gerade nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, sondern durch Schlussfolgerungen des Verstandes zu ermitteln sind. Bekanntlich fasst Descartes den Geist des Menschen als denkende Substanz und das Wesen der Materie als deren Ausdehnung. Doch bereits innerhalb der Physik zeigen sich die Schwächen dieser Zweiteilung: So spricht Descartes z.B. davon, dass sich bewegende Körper die Tendenz besitzen, diese Bewegung fortzusetzen. Aber aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen kann diese Tendenz keine Eigenschaft des Körpers sein. Wie soll dann ihre physikalische Wirkung erklärt werden?¹³ Und in der Metaphysik vermag das kartesische System nicht plausibel zu machen, wie sich die zwei Sphären aufeinander beziehen lassen.

Die auf Descartes folgenden Systeme des Okkasionalismus und Spinozas auf der einen und eines atomistisch-mechanistischen Denkens auf der anderen Seite lassen sich als Reaktionen auf eben diese Aporie lesen. Am faszinierendsten und für Leibniz' Denken interessantesten ist ohne Zweifel Spinoza. Dessen Metaphysik setzt physische Verursachung und logische Folgebeziehung gleich: Ursachen und Gründe sind nicht ganz und gar verschieden, sondern zwei Seiten einer Medaille – so, wie Körper und Seele nur zwei Aspekte der einen göttlichen Substanz sind. Von Spinoza übernimmt Leibniz die Überzeugung, dass das, was es gibt, *eines* sein muss.¹⁴ Doch kann Spinoza offensichtlich die Vielfalt der Phänomene nicht erklären, die doch gerade auf zweckförmige Prozesse hindeutet, deren Existenz Spinoza leugnet. Auch die menschliche Freiheit, die bei dem Niederländer im Orkus einer kalten Notwendigkeit verschwand, will Leibniz retten. Während also Spinoza das Viele im Einen verloren geht, droht dem mechanistischen Denker das spiegelbildliche Übel: Wenn er die einzelnen Naturvorgänge erklärt, „[d]ann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt, leider! nur das geistige Band“.

Es ist angesichts dieses zersplitternden Weltbildes nicht weniger zu leisten als die Entwicklung einer Metaphysik, die weder die Existenz des Geistigen noch die Berechenbarkeit des Weltlaufs leugnet und damit letztlich eine Synthese aus mechanistischer und teleologischer Erklärung herbeiführen kann.¹⁵ Genau das will Leibniz: Beide Seiten sollen zu ihrem Recht kommen.

12 Michael-Thomas Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, C.H. Beck: München 2000, S. 95.

13 Vgl. Kenny, *Geschichte der abendländischen Philosophie*, Bd. 3 (s. Anm. 11), a.a.O., S. 181.

14 Vgl. Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz* (s. Anm. 1), a.a.O., S. 100.

15 Vgl. Robert Spaemann / Reinhard Löw, *Die Frage Was ist? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper: München / Zürich 31991, S. 114 sowie Nico Naeve, *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel: eine historisch-systematische Untersuchung*, Alber: Freiburg i. Br. / München 2013, S. 109.

2. Bei Leibniz: Das Eine im Vielen

2.1 Die Monadenlehre

Die Monadenlehre kann mit Recht als „die erste systematische Darstellung des Idealismus seit der Antike“ bezeichnet werden.¹⁶ Fast am Ende seines Lebens, in seinem berühmten Brief an Nicolas-François Remond, erzählt Leibniz, wie er als Fünfzehnjähriger durch das heimische Rosental gewandert sei und darüber nachgesonnen habe, ob er an den substanziellen Formen festhalten könne. Er gibt zu, zunächst dem Pfad der Mathematik gefolgt zu sein. Doch allmählich habe sich bei ihm die Einsicht Bahn gebrochen, dass er zur Metaphysik zurückkehren müsse.¹⁷

Worin liegt diese Einsicht begründet? Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Erkenntnis, dass der mathematisch-physikalische Begriff der Bewegung unzureichend ist. Zwar kann Leibniz – u.a. im Zuge der Entwicklung der Infinitesimalrechnung – zeigen, dass sich Bewegung als Kontinuum minimal unterschiedener Raumzeitpunkte fassen lässt¹⁸: Sie ist zu berechnen, weil sie auf eine „zeitliche Folge von diskreten Zuständen in Raumkoordinaten“¹⁹ reduziert wird. Damit aber wird das Phänomen der Bewegung, wie es sich uns in der Anschauung zeigt, gerade zum Verschwinden gebracht.²⁰ Was sichert die Identität – und damit einhergehend die Individualität – eines Körpers, den wir doch als ein einheitliches Ganzes wahrnehmen? Darauf kann uns die Mathematik keine Antwort geben.²¹ Hinzu kommt das Problem des Anfangs: Raum und Zeit sind beliebig teilbar. Leibniz aber ist überzeugt, dass es letzte, unteilbare Aufbauelemente der Wirklichkeit geben muss. Da diese Entitäten nicht in der Materie zu finden sind, müssen es spirituelle Entitäten im metaphysischen Sinne sein.

Wer den Weg nachgehen will, den Leibniz zu diesen Elementen hin gebahnt hat, tut am besten daran, am Anfang zu beginnen: bei seinen Denkvoraussetzungen. Unverzichtbar erscheint ihm die Forderung, axiomatisch-deduktiv vorzugehen und alle Aussagen aus möglichst wenigen Grundsätzen abzuleiten. Diese „Prinzipiensparsamkeit“²² kann nur unter der Bedingung gelten, dass die Natur auf einem einheitlichen Muster beruht.²³ Sie beinhaltet das Desiderat

16 Kenny, *Geschichte der abendländischen Philosophie*, Bd. 3 (s. Anm. 11), a.a.O., S. 207.

17 Vgl. G. W. Leibniz, Brief an Remond (10.1.1714), in: *Werke*, Bd. V (s. Anm. 4), a.a.O., S. (319-325) 321.

18 Siehe Naeve, *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 115.

19 Spaemann / Löw, *Die Frage Wozu?* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 115.

20 Ebd.

21 Siehe Naeve, *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 116 ff.

22 Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 16.

23 Vgl. a.a.O., S. 18.

einer Letztbegründung und geht einher mit dem Prinzip, dass sich für jede wahre Aussage²⁴ ein zureichender Grund finden muss. Dieses Prinzip besteht aus zwei Teilsätzen: 1. „Nichts ist ohne Grund.“ Und: 2. „Keine Wirkung ist ohne Ursache.“²⁵ Von zentraler Bedeutung ist Leibniz' Auffassung, dass der gesuchte Grund eine ontologische Valenz besitzt: Führen wir die Reihe der Begründungen weit genug zurück, stoßen wir auf Gott, der nicht als erste Ursache im Sinne einer anfangenden Kausalkette, sondern als metaphysischer Grund, als „denknotwendige Existenzvoraussetzung aller Ereignisse“²⁶ zu begreifen ist. Indem nun Gott den Begriff eines existierenden Wesens denkt, lässt er dieses Wesen wirklich werden, fungiert also als dessen Realgrund.²⁷ Darin versteckt sich der Gedanke einer von Gott ausgehenden umfassenden Determination; Leibniz hat den Determinismus gleichsam „getauft“.²⁸ Sehr eingängig drückt dies Michael-Thomas Liske mit einem Beispiel aus: „Dass Gott Petrus erschafft, heißt nichts anderes, als dass er seinen möglichen Begriff, der all das einschließt, was Petrus je tun wird, wirklich werden lässt.“²⁹ Jede Eigenschaft von x ist somit in den Begriff von x eingeschrieben.³⁰ Nach dem ebenfalls vorausgesetzten Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren³¹ folgt daraus, dass ein Petrus in einer möglichen Welt A und ein Petrus in der möglichen Welt B selbst dann nicht dieselbe Person sind, wenn der eine – ceteris paribus – auch nur ein Haar mehr auf dem Kopf trägt als der andere.

So scharf die Trennlinie zwischen möglichen Welten gezogen wird, so weich fließen die Übergänge *innerhalb* einer Welt: Nach dem Kontinuitätsgesetz vermag eine Größe nicht plötzlich in die entgegengesetzte umzuschlagen.³² Leibniz lehnt die scharfen Schnitte ab und plädiert für fließende Übergänge. Besteht etwa zwischen belebter und unbelebter Materie nur ein gradueller Unterschied, folgt daraus unmittelbar ein Panpsychismus: Nichts in der Welt ist tot oder einfach nur ausgedehnt. Und dies wiederum verdankt sich der Tatsache, dass

24 Zur Frage des Unterschiedes zwischen notwendigen und kontingenten Wahrheiten siehe Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 50 ff.

25 Siehe G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), a.a.O., S. (439–483) 453.

26 Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, C.H. Beck: München 2005, S. 22.

27 Vgl. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 61.

28 So Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz* (s. Anm. 1), a.a.O., S. 202.

29 A.a.O., S. 108. Damit liefert Leibniz zugleich die vielleicht eleganteste Lösung des Universalienstreits. Im Mittelalter stritten die theologischen Schulen angesichts der Frage, ob nur Einzeldinge real seien (Nominalismus) oder nur die Allgemeinbegriffe (Realismus). Leibniz gibt – wieder einmal – eine irenische Antwort: Alle Substanzen sind einzigartige Exemplare ihrer Art.

30 Vgl. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 66.

31 Es besagt: Haben A und B genau dieselben Eigenschaften, dann können sie nicht zwei verschiedene Dinge sein.

32 Sie muss stattdessen – ganz im Sinne der Infinitesimalrechnung – zunächst unendlich klein werden, damit dann die ihr entgegengesetzte Kraft aus dem unendlich Kleinen heraus wachsen kann.

es eine die Vielfalt der Erscheinungen formende Kraft gibt.³³ Die Materie kann also nicht aus sich heraus und nur für sich bestehen, sondern sie bedarf eines tätigen Prinzips, das die unendlich vielen Teile der Materie hervorbringt. Hier stoßen wir wieder auf den Begriff der Substanz, den Leibniz weiterentwickelt, indem er ihn im Spektrum zwischen Einfachheit und Vielfalt verortet. Als nicht-materielle Entitäten müssen die gesuchten grundlegenden Substanzen einfach sein, denn „wo es keine Teile gibt, gibt es weder Ausdehnung noch Gestalt, noch mögliche Teilbarkeit“.³⁴

Weil es sich also um *einzelne, einfache* Substanzen handelt, die dennoch ganz auf das *Eine*, auf die Einheit des Seins bezogen sind, nennt sie Leibniz *Monaden*.³⁵ Er führt aus: „Obgleich so jede Monade das ganze Universum darstellt, stellt sie auf deutlichste Weise den Körper dar, mit dem sie besonders verbunden ist und dessen Entelechie sie darstellt: und da dieser Körper das ganze Universum auf Grund der Verbindung der gesamten Materie im erfüllten Raum ausdrückt, stellt die Seele auch das ganze Universum dar, indem sie diesen Körper darstellt, der auf eine besondere Art und Weise zu ihr gehört.“³⁶

Versuche, den Begriff der Monaden zu explizieren, gab es in den letzten 300 Jahren genug: Oft wurden sie als „spirituelle Atome“ bezeichnet. Spaemann und Löw nennen die Monaden einen „unausgedehnte[n] Punkt mit einer qualitativen Struktur“.³⁷ Beide Umschreibungen laufen Gefahr, einer isolierten Betrachtung der Monaden Vorschub zu leisten. Vor diesem Hintergrund muss jedoch klar sein, dass die einzelnen Monaden sich wiederum zu höheren Einheiten zusammenfügen: „Die Substanz ist ein Seiendes, das der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, die keine Teile hat. Die zusammengesetzte ist die Ansammlung einfacher Substanzen oder Monaden.“³⁸

Die erwähnte „Handlung“ beruht auf *Spontaneität*. Als Kraftzentrum und Entelechie müssen die Monaden über Spontaneität verfügen, da sie das „Spiegelbild der Bewegung der Welt“ sind.³⁹ Die „Ansammlung“ wiederum stellt kein bloßes Aggregat dar; letztlich muss die „wahrhafte Einheit in der Vielheit verschiedener Zustände“⁴⁰ gesichert werden. Doch dazu ist streng genom-

33 Vgl. Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 33.

34 G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), a.a.O., S. (439-483) 439.

35 Leibniz greift mit dem Begriff der *monas* auf ein bereits in der antiken griechischen Mathematik und Philosophie vorhandenes Konzept zurück. Es spielt eine tragende Rolle bei Plotin und Pseudo-Dionysius Areopagita, später z.B. auch bei Giordano Bruno.

36 G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), a.a.O., S. (439-483) 467 ff.

37 Spaemann / Löw, *Die Frage Wozu?* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 117.

38 G. W. Leibniz, In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), a.a.O., S. (414-439) 415. Der Begriff der *einfachen* Substanz wird also mit dem der Monade gleichgesetzt.

39 Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 55.

40 Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 101.

men nur der Geist fähig, der die Fülle von Wahrnehmungen in der Einheit der Vorstellungen organisiert.⁴¹ Innerhalb dieser *Rezeptivität* besteht also eine Rangordnung: Während bestimmte Monaden nur über un- bzw. vorbewusste Perzeptionen verfügen, besitzt der Mensch einen Wesenskern, der ihn zur Ap- perzeption befähigt, d.h. dazu, Wahrnehmungen ins Bewusstsein zu erheben. Unser Selbstbewusstsein erweist sich so als ein Dreh- und Angelpunkt in Leib- nitz' System, denn wir erfahren uns in unserem Denken als Zwecke setzende, nach Gründen statt nur nach Ursachen handelnde Wesen.⁴² Am höchsten Punkt aber findet sich die Gottmonade, deren vollkommene Perzeption sie befähigt, alle Ereignisse des Weltlaufs zugleich aufzunehmen.⁴³ Gott allein also ist die ursprüngliche Einheit.⁴⁴

Im Begriff der Monade entfaltet sich somit eine Dialektik von Einheit und Vielfalt, von Einfachheit und Fülle: Die Welt ist aus einzelnen Individuen zu- sammengesetzt und zersplittert dennoch nicht in ein Chaos isolierter Teilstücke. Warum nicht? Weil die Gesamtheit dieser Substanzen wiederum eine Substanz, einen Organismus darstellt. Alles steht mit allem in Beziehung;⁴⁵ wir erfahren, dass – wie man vielleicht sagen könnte – die Vielheit nur die Summe aller Blick- winkel ist, aus denen die Einheit betrachtet wird.⁴⁶ Es gibt nur das eine Sein, aber in einer Unzahl verschiedener Aspekte. Niemand umschreibt diese „objek- tive Perspektivität“⁴⁴⁷ schöner als Leibniz selbst in seinem berühmten Gleichnis: „Und wie eine und dieselbe Stadt, die von verschiedenen Seiten betrachtet wird, als eine ganz andere erscheint und gleichsam auf perspektivische Weise verviel- facht ist, so geschieht es in gleicher Weise, dass es durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Universen gibt, die jedoch nur die Perspektiven des einen einzigen gemäß den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade sind.“⁴⁴⁸

So eingängig diese Gedanken sind: Das von Descartes geerbte Problem, wie sich materielle und geistige Welt – und damit Leib und Seele – zueinan- der verhalten, ist nach wie vor zu lösen. Dass zwischen beiden Sphären eine Wechselwirkung bestehen könnte, lehnt Leibniz schon deswegen ab, weil diese die Erhaltungssätze der Physik verletzen würde.⁴⁹ Stattdessen führt er den be- rühmten Gedanken der prästabilierten Harmonie ein: Die sichtbare Welt und

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. Naeve, *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 130.

43 Vgl. Spaemann / Löw, *Die Frage Wozu?* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 119.

44 Vgl. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 115.

45 Siehe dazu Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 43.

46 Vgl. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 48.

47 Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 16.

48 G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), a.a.O., S. (439-483) 465.

49 Vgl. G. W. Leibniz, *Theodizee*, in: *Werke*, Bd. II.1 (s. Anm. 4), a.a.O., S. 297 ff.

die Monaden bewegen sich auf parallelen, aber getrennten Bahnen. Sie wurden von Gott synchronisiert – so, wie zwei zu Beginn aufgezogene und auf dieselbe Zeit eingestellte Uhren stets synchron laufen werden, wenn sie vollkommen exakt sind.⁵⁰

An diesem Punkt scheint Leibniz' gedanklicher Weg etwas holprig zu werden, denn das Uhrengleichnis suggeriert das Vorhandensein zweier gleichwertiger Substanzen, das doch gerade vermieden werden sollte. Sind Sinnenwelt und Monaden je für sich existent? Mit anderen Worten: Es stellt sich die ontologische Frage, was *wirklich* ist. Es liegt nahe, nur die spirituellen Monaden als eigentlich wirklich zu betrachten. Die Materie wird so zum bloßen Phänomen; Lebewesen können also keine Substanzen sein.⁵¹ Anthony Kenny urteilt, für Leibniz sei die Materie „nicht mehr als ein stiller Teilhaber“ des Geistes.⁵² Immerhin: ein Teilhaber, kein bloßer Schein! Das heißt: Körper sind ein Phänomen, aber eines, das auf einem festen Grund steht. Raum und Zeit sind rein gedankliche Ordnungsbeziehungen, aber damit gerade auch „die Art und Weise, wie uns die begrifflichen Beziehungen der allein realen geistigen Entitäten erscheinen.“⁵³ Natürlich ist Leibniz' Programm als ein idealistisches zu charakterisieren. Doch im gleichen Atemzug muss betont werden, dass das Geistige immer auf die Materie zu beziehen und an diese gebunden ist.⁵⁴

Sehen wir an dieser Stelle einmal von Fragen der Interpretation ab und fragen, wie konsistent und nachvollziehbar das Leibniz'sche Weltbild ist. Mancher Vorwurf lässt sich rasch entkräften – etwa jener, dass die Rede von der individuellen Substanz und ihrer Fensterlosigkeit ein „reiner Solipsismus“⁵⁵ sei. Denn die Pointe besteht doch gerade darin, dass die einzelne Monade die ganze Welt spiegelt und in sich enthält. Als merkwürdig wurde und wird auch immer wieder das Freiheitsverständnis angesehen. Es sei nicht möglich, angesichts der göttlichen Vorherbestimmung aller Ereignisse die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit zu retten. Dieser Einwand mag zwar unserer Intuition entgegenkommen. Stichhaltig wird er dadurch aber noch lange nicht. Denn erstens sollte klar sein, dass Freiheit nicht bedeutet, völlig unvorhersehbar und willkürlich zu handeln. Leibniz hat demgegenüber herausgestellt, dass Freiheit darin besteht, von guten Gründen geleitet zu werden. Und zweitens können wir uns nicht davonstellen, indem wir Fehler mit dem Satz entschuldigen: „Ich konnte nicht

50 Dies ist die berühmte Uhrenanalogie. Siehe dazu Holm Tetens, *Philosophisches Argumentieren: eine Einführung*, C.H. Beck: München 2010, S. 171 ff.

51 Siehe Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 96.

52 Kenny, *Geschichte der abendländischen Philosophie*, Bd. 3 (s. Anm. 11), a.a.O., S. 239.

53 Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 103.

54 Eine ausgesprochen nicht-idealistische Deutung verfiicht Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 33 ff.

55 Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 100.

anders handeln, denn ich bin ja schließlich vollständig determiniert.“ Denn mit dieser Entschuldigung wollen wir als Gründe anführende Vernunftwesen ernst genommen werden, begeben uns also auf jene Ebene, die wir gerade leugnen.⁵⁶

Schwerer wiegt ein anderes Monitum: Wie soll der logische Zusammenhang zwischen Kausalität und Teleologie, zwischen Körperwelt und Monaden gedacht werden? Denn einerseits postuliert Leibniz die vollständige Differenz zwischen beiden Sphären. Andererseits befinden sie sich in harmonischer Einheit miteinander. Wenn Zwecke und Ursachen doch in dieselbe Richtung weisen: Warum soll dann keine Interaktion zwischen ihnen möglich sein?⁵⁷ Manch wohlwollender Interpret geht davon aus, Leibniz sei die Überwindung des kartesischen Dualismus gelungen, die „Einheit der Welt“ sei wiederhergestellt.⁵⁸ Doch dürfte eher Michael-Thomas Liske Recht zu geben sein, wenn er kritisiert: „Eine echte Synthese verlangt offenbar den Aufweis, wie eine mechanistische Einzelerklärung eines beobachtbaren Verhaltens durch qualitative Gesichtspunkte zu ergänzen ist. Es nützt wenig, ihr eine völlig andersartige, rein intelligible Schicht unverbunden zur Seite zu stellen.“⁵⁹ Man wird den Verdacht nicht los, dass Leibniz Descartes' Ursünde zum Hauseingang hinausgeworfen hat und sie zur Hintertür wieder hereinkommt.⁶⁰

Natürlich könnte Leibniz diese Einwürfe sofort mit dem Hinweis darauf kontern, dass doch gerade Gott die Einheit sichere. Aber sein kosmologisches Argument, nach dem Gott als notwendiger zureichender Grund der Welt fungiert, ist durchaus angreifbar. So fragt z.B. Norbert Hoerster, was dagegen spreche, „bereits die Welt in ihrer Gesamtheit als ewig und notwendig existent zu begreifen, also als etwas, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt?“⁶¹ In der Tat ist es nicht zulässig, von der Kontingenz der Einzelereignisse auf die Kontingenz des Weltganzen zu schließen.⁶² Wenn es jedoch – etwa mit Hilfe des ontologischen Arguments, dem Leibniz viel abgewinnen konnte, – gelänge, die Existenz eines absoluten Seinsgrundes auf anderem Wege plausibel zu machen und mit der Monadenlehre zu vermitteln, sähe es besser um Leibniz' Sache aus. Solange dies nicht geleistet ist, darf weiterhin der Finger in die Wunde gelegt werden: Gott, wie er von Leibniz begriffen wird, läuft Gefahr, zu dem

56 Näheres zur Verteidigung der Theorie des sog. Kompatibilismus, dass uns vollständiges Determiniert-Sein nicht von der Verantwortung für unsere Handlungen entbindet, findet sich bei Vittorio Hösle, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, C.H. Beck: München 1999, S. 15 ff.

57 Vgl. Naeve, *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel* (s. Anm. 15), a.a.O., S. 153.

58 So Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 39.

59 Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 92.

60 Um hier ein eingängiges Bild zu bemühen, das Heinrich Heine mit Blick auf Kant und dessen Gottesbegriff gebraucht hat.

61 Hoerster, *Die Frage nach Gott* (s. Anm. 26), a.a.O., S. 25.

62 Vgl. a.a.O., S. 26.

zu werden, der er schon im Okkasionalismus ist: zum Lückenbüßer, der immer dann einspringen muss, wenn sich im Argumentationsgang ein Graben auftut. Leibniz' Gottesbegriff überzeugt im Rahmen der Monadologie nicht restlos, was sich angesichts der Tatsache, dass er in der Theodizee eine gewaltige Last zu tragen hat, als Hypothek erweist.

2.2 Die Theodizee

Leibniz' *Théodicée* ist aus seinen Diskussionen mit Königin Sophie Charlotte über Pierre Bayles Argumente hervorgegangen.⁶³ Bayles Position ist fideistisch: Angesichts der nicht zu leugnenden Übel in der Welt hält er eine rationale Lösung des Rätsels, wie diese mit der Existenz eines gütigen Gottes zu vereinbaren sind, für unmöglich und empfiehlt stattdessen den Sprung in den Glauben. Leibniz zeigt sich als Bayles Antipode: Gott kann nicht gegen die Gesetze der Vernunft handeln. Vor der Wahl stehend, welche Welt er erschaffen sollte, hat er „diejenige gewählt, die die vollkommenste ist, das heißt diejenige, die zu gleicher Zeit die einfachste den Hypothesen nach, aber die reichste den Erscheinungen nach ist [...]“.⁶⁴ Dieser Satz macht deutlich, was er unter Vollkommenheit versteht: Mit möglichst geringem Aufwand wird ein möglichst großer Effekt erzielt. Gott lässt sich also von einem „metaphysischen Sparsamkeits- und Ökonomieprinzip“⁶⁵ leiten. Es wird „die größte Wirkung mit den einfachsten Mitteln hervorgebracht, den Geschöpfen die meiste Macht, die höchste Erkenntnis, das größte Glück und die größte Güte, die das Weltall aufnehmen konnte, zugeteilt.“⁶⁶

Macht, Erkenntnis, Glück, Güte – alles ist in dem Maße vorhanden, das aufgrund der Tatsache möglich ist, dass in der Welt nichts isoliert vorhanden sein kann. Da alles mit allem zusammenhängt, muss Gott die Dinge nach dem Prinzip der Kompossibilität miteinander verknüpfen. Das heißt: Er muss prüfen, welche Substanzen zugleich möglich sind, einander also nicht ausschließen. Vor diesem Hintergrund schafft er die beste aller möglichen Welten. Leibniz lässt keinen Zweifel daran, dass es keine Welt ohne Übel geben kann. Bekanntlich unterteilt er dasselbe in drei Kategorien:

- das metaphysische Übel, welches in der nicht zu umgehenden Begrenztheit des Wirklichen begründet ist;
- das physische Übel, das im menschlichen Leid besteht;
- das moralische Übel als sündhaftes Handeln.

63 Bayles *Dictionnaire historique et critique* dürfte das wohl meistgelesene Buch seiner Zeit gewesen sein.

64 G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), aa.O., S. (56-172) 71.

65 Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), aa.O., S. 15.

66 G. W. Leibniz, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), aa.O., S. (414-439) 429.

Zum Prinzip der Kompossibilität gesellt sich als weiterer mehr oder weniger tröstlicher Gedanke die Idee der Kompensation: Was uns auf den ersten Blick als Übel erscheinen mag, kann dadurch ausgeglichen werden, dass es sich auf lange Sicht bzw. in größerem Maßstab als Gutes erweist. Beispiele dafür könnten wohl sein: Ein Kind stirbt – vielleicht wurde dadurch sein zukünftiges Leben als Massenmörder verhindert! Ein Komet schlägt auf der Erde ein – seine Flugbahn hätte aber auch eine extraterrestrische Zivilisation vernichten können, die weit höher als die unsrige entwickelt ist!

So viel in aller hier nötigen und sicher grob vereinfachenden Kürze. Was lässt sich zu diesen Überlegungen sagen? Wie verhält es sich vor allem mit dem Grundgedanken – mit der Rede von der „besten aller möglichen Welten“? Der Einwand, sie sei von vornherein sinnlos – vergleichbar etwa dem Gedanken einer schnellsten Bewegung oder der größten Zahl –, ist nicht so einfach von der Hand zu weisen.⁶⁷ Doch dass es semantische Unterschiede bezüglich der Frage nach dem jeweils Größtmöglichen gibt, hat bereits Leibniz erkannt.⁶⁸ Fest steht: „Das Beste“ im Leibniz’schen Verständnis hängt nicht – wie Geschwindigkeiten oder Zahlenwerte – von nur einer Messung, sondern von vielen miteinander in Einklang zu bringenden Größen zusammen. Worauf Leibniz’ Grundgedanke abzielt, erläutert Bernd Gräfrath mit Hilfe des Beispiels des Schweizer Offiziersmessers: Wer sich ein derartiges Messer zulegen will, hat die Wahl zwischen verschiedenen Varianten. Er muss entscheiden, ob er ein mit allerlei Funktionen ausgestattetes Modell kauft und dabei Abstriche bei der Handlichkeit macht oder umgekehrt ein einfaches, aber dafür weniger breit gefächertes Modell bevorzugt.⁶⁹ Man kann eben nicht alles, was gut wäre, zugleich haben.⁷⁰ Entscheidend also ist die Einsicht, dass auch Gott nicht aus dem Vollen schöpfen kann. Sie bewahrt uns davor, Leibniz als naiven und weltfremden Idealisten abzutun, der die Mängel dieser Welt nicht sehen wollte.

Ein geflügeltes Wort lautet: „Der Optimist behauptet, dass unsere Welt die beste aller möglichen ist; und der Pessimist fürchtet, dass das stimmt.“⁷¹ Von daher relativiert sich der oft betonte und verunglimpft Optimismus bei

67 Denn wir müssen ja wohl davon ausgehen, dass Gott unendlich viele mögliche Welten miteinander vergleichen muss, um dann eine von ihnen zu verwirklichen. Ist er dazu in der Lage?

68 So erscheint ihm der Begriff der größten Zahl als Widerspruch, derjenige des größten Wissens als Vollkommenheit jedoch nicht. Vgl. dazu G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, in: *Werke*, Bd. I (s. Anm. 4), a.a.O., S. (56-172) 57.

69 Siehe Bernd Gräfrath, *Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein: Ethik für Weltenschöpfer von Leibniz bis Lem*, C.H. Beck: München 1998, S. 26 f.

70 Anschaulich dargestellt wird dies in dem wunderbaren Film *Bruce allmächtig*. Einem jungen Mann wird göttliche Allmacht verliehen. Er nutzt sie zunächst dazu, einfach sämtliche Gebete zu erhören. Was u.a. zur Folge hat, dass plötzlich alle Lottospieler die richtigen Zahlen tippen. Das Ergebnis: Aufruhr und Chaos!

71 So z.B. bei Gräfrath, *Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein* (s. Anm. 69), a.a.O., S. 17.

Leibniz.⁷² Wir müssen die Wendung einfach nur richtig betonen, um ihr einen nachvollziehbaren Sinn zu verleihen. Statt zu sagen: „Wir leben in der *besten* aller möglichen Welten“, sollten wir den Akzent verschieben: „Wir leben in der besten aller *möglichen* Welten.“ Damit wird hervorgehoben, dass etwas Besseres zwar *gedacht*, aber nicht *wirklich* werden kann. Völlig zutreffend führt Jörg Zimmer aus: „À la rigueur métaphysique gesprochen bedeutet die Rede von der besten aller möglichen Welten lediglich, dass diese Welt, in der wir leben, die einzige unter den gegebenen Bedingungen der Verwirklichung von Möglichkeiten wirklich gewordene ist. Als ontologische Aussage impliziert der berühmte Satz von Leibniz weder eine theologische noch eine philosophische Bewertung.“⁷³

Dennoch dürfen wir natürlich verlangen, dass uns die Kriterien dafür genannt werden, was unter dem Gut-Sein bzw. Das-Beste-Sein konkret zu verstehen ist. Leibniz bleibt an dieser Stelle im Vagen stecken. Wie oben bereits zitiert, führt er zwar die über allem stehende Ausgewogenheit von Einfachheit und Fülle sowie die Ideale der Macht, des Wissens und der Güte an. Doch was genau sollen wir uns darunter vorstellen? Welche Macht ist erstrebenswert? Welches Wissen ist wertvoll? Welche Güte heilbringend? Leibniz' Ontologie kann auch als Ethik für Gott verstanden werden. Und Gott wird damit in all die Aporien, Paradoxa und moralischen Dilemmata hineingezogen, in die wir Menschen uns tagtäglich verstricken. In diesem Problem und dem darauf antwortenden Lösungsversuch steckt der entscheidende Schwachpunkt der Argumentation: Leibniz hat auf der Grundlage des Kompensationsgedankens eine Reihe von Erklärungen des menschlichen Leidens geliefert, die nicht mehr darstellen als Ad-hoc-Hypothesen. Ist es z.B. nachvollziehbar, einem Menschen, der eine innig geliebte Bezugsperson durch eine schreckliche Krankheit verloren hat, zu sagen, sein Leiden werde durch das Glück eines Wesens an einem anderen Ort des Universums aufgewogen? Und wie verhält es sich, wenn etwa moralische und ästhetische Werte aufeinander bezogen werden müssen? Die Kunst der Renaissance z.B. wurde von machtgerigen und mordlüsternen Päpsten in Auftrag gegeben; das goldene Zeitalter der niederländischen Malerei wäre nicht möglich gewesen ohne die Finanzierung durch die „Pfeffersäcke“, die ihren Überseehandel auf Grausamkeit und Ausbeutung stützten. Sollen wir die Werke etwa eines Raffael oder Vermeer gegen die Grausamkeit ihrer Kunden aufrechnen?

Das Grundproblem liegt – wie es Juan A. Nicolás ausdrückt – darin, „dass die Philosophie von Leibniz eine Philosophie ist, in der die Ordnung über al-

72 Natürlich denken wir sofort an Voltaires Figur des Dr. Pangloss in *Candide oder der Optimismus*. Allerdings kann mit einigem Recht davon ausgegangen werden, dass Voltaire nicht Leibniz durch den Kakao zog, sondern einen wenig geistreichen Epigonen namens Pierre Moreau de Maupertuis lächerlich machte, der einen naiven Optimismus vertrat. Siehe dazu Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz* (s. Anm. 1), a.a.O., S. 463.

73 J. Zimmer, Vorwort (s. Anm. 4), in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Werke*, Bd. I, a.a.O., S. (VII-XIX) XVIII.

lem, absolut allem steht“.⁷⁴ Davon ausgehend findet eine „Rationalisierung des Übels“ statt.⁷⁵ An dieser Stelle zeigt sich am deutlichsten, dass die Intention, die Fülle der Phänomene auf einen einfachen Nenner zu bringen, an ihre Grenzen stößt. Das Übel – vor allem das physische – ist zu vielschichtig und besitzt zu viele Dimensionen, als dass es mit Hilfe eines Kalküls verrechnet werden könnte.⁷⁶ Die Welt ist nun einmal mehr als eine Menge von Pareto-Optima, die sich in mathematischen Gleichungen ausdrücken lassen.⁷⁷ Einsichten in die *condition humaine* wie der berühmte erste Satz aus Tolstojs *Anna Karenina* – „Alle glücklichen Familien gleichen einander, jede unglückliche Familie ist auf ihre eigene Weise unglücklich.“ – erschließen sich uns als literarische. Sie können nur noch erzählt, aber nicht berechnet werden. Ist Leibniz also mit seiner Intention gescheitert, die Vielfalt des Lebens auf einen Nenner zu bringen?

3. Nach Leibniz: Was bleibt?

3.1 Philosophie

Im Gegensatz zu den wenigen anderen Philosophen seines Kalibers hat Leibniz keine Schule hinterlassen, die sein Denken interpretierend weitergeführt hätte. Das hat zwar einerseits verhindert, dass in der Rezeption eine gewisse akademische Verknöcherung einsetzen konnte. Auf der anderen Seite aber führte dieser Umstand dazu, dass viel von seinem Gedankengut verschüttet wurde. Nach einer langen Zeit des Dornröschenschlafes kam es erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts dazu, dass Leibniz wiederentdeckt wurde.⁷⁸ Vor allem die in der Modallogik geführte Debatte um mögliche Welten verdankt ihm viel.⁷⁹

74 Juan A. Nicolás, Die rationalistische Reduktion des physischen Übels bei Leibniz, in: Wenchao Li / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation*, Franz Steiner: Stuttgart 2013, S. (137-147) 138.

75 Ebd.

76 Es ist im Übrigen interessant zu sehen, dass Leibniz' Ethik für Gott sich als eine utilitaristische *avant la lettre* erweist. Wie später Bentham und Mill scheint er es für legitim zu halten, konsequenzialistisch (also mit Fokus auf die Folgen des Handelns) zu argumentieren. Demgegenüber stehen die großen deutschen idealistischen Philosophen – deren Weg Leibniz doch vorgebahnt hat – in der Tradition deontologischer Argumentation. Für Kant z.B. ist eine böse Handlung böse in sich, kann also nicht durch Verweis auf ihre guten Folgen gerechtfertigt werden.

77 Leider kann auf Leibniz' Projekt der *Characteristica universalis* – einer logischen Formelsprache – nicht eingegangen werden. So faszinierend sein Gedanke ist, durch die Einführung einer mathematisierten idealen Sprache über divergierende Geltungsansprüche durch bloßes Rechnen zu entscheiden, so undurchführbar ist er. Spätestens das Scheitern einer logizistischen Fundierung der Mathematik sowie die *ordinary language philosophy* des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass weder die Mathematik noch unsere Sprache vollständig logisch zu begründen sind. Dennoch ist Leibniz' Grundgedanke in den heutigen Programmiersprachen aufgehoben. Nur am Rande sei erwähnt, dass in diesem Jahr auch des 700. Todestages Ramon Llulls gedacht wird – eines wichtigen Vorläufers von Leibniz auf dem Gebiet der *Characteristica universalis*.

78 Hier sind vor allem Bertrand Russell und Ernst Cassirer hervorzuheben.

79 Siehe zu dieser ausufernden Diskussion Kenny, *Geschichte der abendländischen Philosophie*, Bd. 4 (s. Anm. 11), a.a.O., S. 198 ff.

Doch was können wir heute von ihm lernen? Zunächst dies, dass die Grundrichtung, die sein Denken eingeschlagen hat, die richtige war und bleibt. Sich an Leibniz zu orientieren, bedeutet konkret,

1. auf der Notwendigkeit einer Letztbegründung zu bestehen. Relativismus muss seine eigenen Aussagen relativieren, wenn er auf sich selbst angewandt wird: „Wenn es keinen Sinn macht, Gewissheitsgrade zu unterscheiden, dann muss alles als gleich sicher oder unsicher angesehen werden.“⁸⁰ Diese begründungstheoretische Orientierung ist

2. einzubetten in eine nicht-materialistische bzw. nicht-naturalistische Ontologie. Denn deren Widerpart⁸¹ hebt sich ebenfalls selbst auf: Wer Gründe auf Ursachen reduziert, löst seine eigene Argumentation auf. Wer Geist nur als Kulisse der Natur betrachtet, kann nicht mehr erklären, wie er selbst es schafft, hinter diese Kulisse zu blicken. Wer jedoch akzeptiert, dass weder das Bewusstsein noch dessen Inhalte auf Materie reduziert werden können, wird

3. in einem Panpsychismus, wie ihn Leibniz vertrat, eine zumindest bedenkenswerte metaphysische Option erblicken. Denn die These, dass alle Objekte, die existieren, über – natürlich graduell verschiedene – geistige Eigenschaften verfügen, vermeidet einerseits dualistische Missverständnisse und muss andererseits nicht auf wenig überzeugende Konzepte wie das der Emergenz zurückgreifen, um zu erklären, wie Geist in die Welt kommt. Es dürfte kein Zufall sein, dass der Panpsychismus seit einigen Jahren eine Renaissance erfährt. Jedoch müsste m.E. die strikte Trennung der materiellen und der geistigen Sphäre, wie sie Leibniz verfochten hat, aufgegeben werden. Sehen wir von dieser Trennung ab, erinnert mancher Ansatz der gegenwärtigen (Meta-)Physik an die Monadenlehre.⁸² Doch verweisen

4. gerade diese Versuche moderner Naturphilosophie auf die Grenzen des Sagbaren. In der Physik liegt eine *Theorie von Allem* in weiter Ferne. Und ein auf Leibniz fußender Holismus stellt eine kaum zu überprüfende, sondern höchst spekulative Hypothese dar. Gelangen wir so am Ende gar in die Nähe der Mystik?⁸³ Auf jeden Fall stehen wir an diesem Punkt wieder vor der Frage nach Gott.

80 Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber: Freiburg i. Br. / München 1985, S. 60.

81 Derzeit am wirkmächtigsten verkörpert von einer reduktionistischen Neurophilosophie.

82 Siehe z.B. das Konzept der *Protophysis*. Diese wird verstanden als „abstrakte Quanteninformation, die eine eher als geistig denn als materiell zu denkende Struktur ist“. So Thomas Görnitz / Brigitte Görnitz, *Moderne Naturwissenschaft und Spiritualität – zwei ungleiche Schwestern*, in: Werner Zager (Hg.), *Liberale Frömmigkeit? Spiritualität in der säkularen und multireligiösen Gesellschaft*, Ev. Verlagsanstalt: Leipzig 2015, S. (171-186) 180.

83 Vgl. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 111.

3.2 Theologie

Welcher Gottesbegriff in Leibniz' Metaphysik vorausgesetzt wird, wurde oben bereits angedeutet: Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass sich seinem Gott keinerlei Raum für Willkür bietet. Er ist den Gesetzen der Vernunft und des Verstandes unterworfen. Monadologie und Theodizee lassen keinen Zweifel daran, dass Gott keine absolute Freiheit in dem Sinne besitzt, dass er sich für das Böse oder für logisch Widersinniges entscheiden könnte. Er vermag weder die Gesetze des Denkens noch den einmal ins Rollen geratenen Weltverlauf zu ändern. Die Konsequenz lässt sich – mit Hans Heinz Holz – durchaus drastisch formulieren: „Gott wird durch die Notwendigkeit der Welt gerechtfertigt, er wird damit aber auch überflüssig – das ist das ungewollte und unausgesprochene Ergebnis der Leibniz'schen *Theodizee*.“⁸⁴ Leibniz' Programm einer philosophischen Theologie folgt einer Säkularisierungsbewegung, die sich im deutschen Idealismus fortsetzen sollte: Von der These, Gott folge notwendig der Vernunft, ist es nur ein kleiner Schritt zu der Aussage: „Gott ist die Vernunft.“ oder „Die Vernunft ist Gott.“ Das bedeutet für die Theologie, dass sie keinen Anspruch mehr darauf erheben kann, als Grundlagendisziplin der Philosophie aufzutreten.⁸⁵

Damit aber steht Leibniz vor einem Problem, das sich jedem Christen stellt, der seinen Verstand nicht an der Eingangspforte der Kirche abgeben möchte. In den berühmten Worten des *Mémorial* von Blaise Pascal ausgedrückt: Wie lässt sich der „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“ mit dem „der Philosophen und Gelehrten“ in Einklang bringen? Zeigt sich bei Leibniz gar eine „Bewusstseinsspaltung“?⁸⁶ Fest steht: Leibniz war ein „Verstandeschrist“,⁸⁷ der sich für eine vernunftgemäße Bibelauslegung aussprach.⁸⁸ Vor diesem Hintergrund ist es nur folgerichtig, dass er die ihn auszeichnende irenische Grundhaltung auch in Bezug auf konfessionelle Konflikte zeigte. Wer der Auffassung ist, dass die allen Religionen zugrunde liegende Wahrheit ein und dieselbe und zudem eine auf dem Weg der Rationalität aufzuhellende ist, wird sich kleinlichen Streitigkeiten verweigern.⁸⁹

Leibniz war in diesem Punkt bewundernswert konsequent und aufrichtig zugleich. So schlug er zwar das Angebot aus, das Amt eines Kustos der vatikanischen Bibliothek zu übernehmen, weil dazu seine Konversion zur römisch-ka-

84 Holz, *Leibniz: das Lebenswerk eines Universalgelehrten* (s. Anm. 5), a.a.O., S. 119.

85 Siehe dazu a.a.O., S. 41.

86 A.a.O., S. 119.

87 Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz* (s. Anm. 1), a.a.O., S. 174.

88 A.a.O., S. 209.

89 Nicht nur im Verständnis der Religion ist offenkundig, dass von Leibniz ein direkter Weg zu Kant und Hegel führt.

tholischen Kirche notwendig gewesen wäre. Begründet hat er seine Ablehnung jedoch nicht mit dogmatischen Argumenten, sondern mit der Weigerung des Papsttums, die entscheidenden Neuerungen des philosophischen und naturwissenschaftlichen Weltbildes – vor allem das kopernikanische System – anzuerkennen.⁹⁰ Abgesehen davon hat er zahlreiche irenische Projekte initiiert – und zwar auf allen drei Ebenen: innerkonfessionell, interkonfessionell und interreligiös. So entwarf er z.B. ein Einigungsprogramm für Reformierte und Lutheraner mit konkreten Vorschlägen zur Lösung des Problems, wie die Prädestination zu verstehen sei. Er entwickelte einen Dreistufenplan für eine Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken. Und er warb für einen christlich-jüdischen Dialog ebenso wie für den Austausch mit der chinesischen Kultur.⁹¹

All diese Bemühungen deuten darauf hin: Leibniz' Religiosität ist eine frühauflärerische und damit ein dem tradierten Offenbarungsgehalt indifferent bis kritisch gegenüberstehender *amor Dei intellectualis*.⁹² Völlig zutreffend urteilt Eike Christian Hirsch: „Leibniz hat die Erlösung durch Jesus Christus fast ganz zurücktreten lassen. An deren Stelle steht nun die allmähliche moralische Vervollkommnung der Menschheit in der Geschichte – bis zu ihrer Vollendung in einem künftigen Gottesreich. [...] ‚Nicht Erlösung, sondern Vollendung‘, das ist das Paradigma, mit dem der christliche Glaube sich tatsächlich in die Moderne retten können. Und Leibniz ist derjenige, der es entworfen hat. Er mag auf vielen Gebieten groß und prägend gewesen sein, auf die Theologie hat er geradezu überwältigend stark gewirkt, jedenfalls auf den liberalen Protestantismus.“⁹³

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wie die Konfliktlinien der Leibniz-Rezeption in der protestantischen Theologie verlaufen: Es liegt auf der Hand, dass eine zum Offenbarungspositivismus neigende Theologie wenig bis nichts mit Leibniz' Programm anzufangen weiß.⁹⁴ Karl Barth mit seiner Ablehnung der Theodizee im *Römerbrief* hat sich hier als äußerst einflussreich erwiesen.⁹⁵ Auf der anderen Seite des Spektrums finden wir z.B. Ernst Troeltsch, der sowohl die Theodizee als auch die Monadologie wohlwollend-kritisch weitergeführt hat. Die vielleicht interessanteste Bezugnahme stammt jedoch – wie

90 Siehe dazu Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (s. Anm. 12), a.a.O., S. 38.

91 Siehe zu diesen Beispielen Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz* (s. Anm. 1), a.a.O., S. 219 sowie 385 ff.

92 Wie in manch anderem Punkt ist auch hier Leibniz Spinoza näher, als er wohl selbst gedacht hat.

93 Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz* (s. Anm. 1), a.a.O., S. 461 f.

94 Natürlich ist der grundlegende Einwand einer derart ausgerichteten Theologie ernst zu nehmen: Gott vor den Richterstuhl der Vernunft zu zerren, wird als menschliche Anmaßung betrachtet. (Vgl. z.B. Susan Neiman, *Das Böse denken: eine andere Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004, S. 60.) Wer diese Position vertritt, sollte dann aber so konsequent sein und sich jeglicher Aussage über Gott enthalten.

95 Siehe dazu Walter Sparr, *Die Leibniz'sche Theodizee in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, in: W. Li / W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation* (s. Anm. 74), a.a.O., S. (397-443) 406 ff.

so oft – von Paul Tillich. Bekanntlich bedenkt Tillich – in Anlehnung an den späten Schelling – bei der Reflexion über den göttlichen Grund zugleich auch den dunklen *Abgrund* des Nichtverstehens, ja sogar des Atheismus. Seine Kritik am Begriff des personalen Gottes beinhaltet eine Kritik rationalistischer Theologie, die jegliche Theodizee ins Mark trifft. In der Tat: Angesichts der furchtbaren Erfahrungen von Hiroshima und Auschwitz mag es auf den ersten Blick angebracht sein, die Suche nach der göttlichen Vernunft einzustellen und zu akzeptieren, dass an Gottes Platz ein Fragezeichen steht oder gar eine Leerstelle klafft. Zwar muss unterstrichen werden, dass Leibniz' Theodizee mit Prinzipien, nicht mit Tatsachen, argumentiert. Sie kann daher auch nicht mit Tatsachen widerlegt werden.⁹⁶ Doch Auschwitz und Hiroshima widerlegen die Rede vom guten, allwissenden Gott nicht als Tatsachen, sondern gerade als Verkörperung von Prinzipien. Sie verkörpern den Grundsatz der vollständigen Negation, der Entmenschlichung und damit auch der Entweltlichung. Müsste sich Gott nicht fragen: „Soll ich eine Welt – auch wenn sie die bestmögliche wäre – wirklich werden lassen, die Auschwitz und Hiroshima enthält?“ Hier stoßen wir auf die entscheidende, auch Leibniz' Denken vorantreibende Frage: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?

Vielleicht erscheint es gerade vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Völkermordes angebracht, *eine jüdische Stimme* zu hören – so lautet der Untertitel von Hans Jonas' Schrift *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*; Jonas' Kernthese besteht darin, dass wir Gott die drei Prädikate absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit nicht zugleich zuerkennen können; verfügt er über zwei von ihnen, ist es ausgeschlossen, dass er auch das dritte besitzt.⁹⁷ Tillich scheint die absolute Güte auszuschließen, die Barthianer die Verstehbarkeit. Hier soll die These gewagt werden, dass ein auf Leibniz gründender Standpunkt auf die mit absolutem Wissen verbundene absolute Macht verzichten müsste und dabei konsistent bliebe.

Diese denkbare Position sei abschließend in aller Kürze skizziert: Wie oben bereits erwähnt, unternahm Leibniz den Versuch, die Metaphysik mit dem neusten Stand der Naturwissenschaft seiner Zeit zu vermitteln. Es dürfte also nicht verwegen sein, zu behaupten, dass er seine Position modifiziert hätte, hätte er über das Wissen des 21. Jahrhunderts verfügt. Meines Erachtens sind es zwei Aspekte, die eine Neuinterpretation fruchtbar machen könnten. Zum einen besteht – angesichts des anthropischen Prinzips – die Möglichkeit, dass unsere Welt schon aus rein physikalischen Gründen nicht wesentlich anders sein könnte, als sie ist. Wie Leibniz zu Recht gesehen hat, sollte Gott nicht als

96 Darauf verweist mit Recht Heinrich Schepers, *Der rationale Kern der Theodizee*, in: W. Li / W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation* (s. Anm. 74), a.a.O., S. (23-35) 23.

97 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1987, S. 37 ff.

universeller Kundendienst begriffen werden, der ständig kleinste Details nachjustieren kann. Stattdessen steht eben nur eine begrenzte Menge im Grunde einfacher logischer Prinzipien sowie Naturgesetze und -konstanten zur Verfügung, von denen dann die Fülle der Phänomene in der Welt ihren Ausgang nimmt. Wenn es also der Fall wäre, dass es unsere Welt nur gibt, weil sie auf der einzig erfolversprechenden Abstimmung dieser Prinzipien beruht, dann wäre darin Leibniz' Denken aufgehoben, dass sich die Vielfalt der Erscheinungen einer zugrundeliegenden Einfachheit verdankt.

Zum anderen ist das Verständnis der Vorhersagbarkeit zu revidieren. Leibniz konnte die Allwissenheit Gottes in Bezug auf mögliche Weltverläufe postulieren, weil er – auf ein mechanistisches Verständnis der sichtbaren Natur gestützt – von etwas ausging, das später als Laplace'scher Dämon bekannt wurde.⁹⁸ Der modernen Physik jedoch wurde dieser Dämon ausgetrieben. Er wurde durch die Vorstellung ersetzt, dass auf Quantenebene so etwas wie ein Flimmern von Wahrscheinlichkeiten regiert, das zwar eine lückenlose Determination nicht aushebeln muss, eine exakte Prognostizierbarkeit von Ereignissen aber unmöglich macht. Wenn – was Leibniz wohl zugeben würde – Gott diese prinzipielle Grenze der Vorhersagbarkeit nicht überschreiten kann, gibt es für ihn auch kein allumfassendes Wissen. Wir müssten dann also einen Gott denken, der nicht alles im Voraus weiß und bestimmt. Die beste aller möglichen Welten wäre dann also nicht diejenige, in der Auschwitz wirklich ist, sondern eine, in der Auschwitz *möglich* ist. Mit Blick auf Hans Jonas können wir so die Schöpfung als Wagnis begreifen, als Entäußerung Gottes in ein Unbekanntes – und nicht als Abspulen eines bis in alle Details bekannten Programms.

Auch wer derartige Gedankenspiele nicht mitzumachen gewillt ist, wird doch zugeben müssen, dass philosophische und theologische Reflexionen an Leibniz nicht vorbeikommen. Wobei es spannender sein dürfte, darüber zu spekulieren, welche Positionen er heute vertreten würde,⁹⁹ als in der bloßen Exegese seiner Schriften steckenzubleiben. Manche Denkvoraussetzung dieses Genius teilen wir heute nicht mehr. Doch wie einige andere Giganten in der Entwicklungsgeschichte des Geistes ist er selbst mit seinen Irrtümern noch fruchtbarer als die Schöpfer kurzlebiger philosophischer Moden mit ihren Wahrheiten. □

Dr. Michael Großmann ist Lehrer und Mitglied im Vorstand des Bundes für Freies Christentum. Er promovierte zu Immanuel Kants praktischer Philosophie.

98 Also von der These, dass bei Kenntnis sämtlicher Naturgesetze und der entsprechenden Antecedensbedingungen von einem beliebigen Zustand aus jeder vergangene oder zukünftige Zustand der Welt berechnet werden kann.

99 ...wenngleich er dann aber aufgrund seiner eigenen Denkvoraussetzungen gerade nicht mehr Leibniz wäre.

BUCHBESPRECHUNGEN

Ein fiktiver Muhammad?

Kurt Bangert, Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten, Springer VS, Wiesbaden 2016 (ISBN 978-3-658-12955-2), 940 Seiten gebunden, 89,95 Euro.

Kann ein Prophet *entstehen*? Er kann es nicht nur; er tut es in jedem Fall. Denn sogar von der Einsicht in die menschliche Konstruktion von Geschichte durch Geschichtsschreibung abgesehen: Ebenso wenig wie die Religionen fallen deren Propheten, Gründer o.ä. vom Himmel, vielmehr entstehen und entwickeln sie sich in gegebenen historischen Zusammenhängen. Das ist zumindest in der historischen Forschung geradezu selbstverständlich – und führt gleichwohl vor allem im Blick auf manche Religionen zuweilen zu heftigen Turbulenzen. Letzteres ist seit kurzem besonders hinsichtlich der Frühgeschichte des Islams sowie der Biographie Muhammads der Fall.

In seinem vorliegenden, monumentalen Buch hat Kurt Bangert (B.) die Hintergründe dieser Turbulenzen umfassend untersucht. Damit verfolgt er mehrere Ziele. Vor allem möchte er den Islam verstehen, würdigen und sich seiner Wahrheit nähern. Und da ein solches Verständnis s.E. am ehesten dadurch ermöglicht wird, dass wir die Entstehung eines Phänomens ergründen, „befasst sich diese Untersuchung mit der Genesis des Islams und seines Propheten“ (S. X). Genauer nun will B. eine Gesamtdeutung des komplexen Zusammenhangs von Muhammad und

der Entstehung des Islams liefern. (S. 3) Und dabei will er sowohl das kulturelle Umfeld des Korans in seiner Diversität in den Blick nehmen wie die Möglichkeiten und Grenzen einer den historischen Standards entsprechenden Biographie Muhammads überprüfen. (S. 5 f.)

Die angegebenen Ziele sind keine geringen, die Aufgabe also immens. B. stellt sich dieser Aufgabe mit bewundernswerter Gelehrsamkeit, zumal er weder Arabist noch Islamwissenschaftler noch auch Orientalist ist. In den vier Hauptteilen seines Buches überprüft er dazu zuerst den Hadith, die schier uferlose Überlieferung von Aussprüchen und Taten Muhammads (S. 91-183), dann die Sira, d.h. die aus dem 8. Jh. datierende Prophetenbiographie des Ibn Ishaq (S. 185-264), weiterhin den Koran (S. 301-500) sowie schließlich weitere Zeugnisse aus der Entstehungszeit des Islams (S. 501-737) auf ihre historische Ergiebigkeit und Zuverlässigkeit. Die Ergebnisse sind zumeist ernüchternd und zumal für diejenigen zutiefst verunsichernd, die – wie über die Jahrhunderte hin üblich – zumindest von der grundsätzlichen Zuverlässigkeit der islamischen Tradition ausgegangen sind.

Ich möchte nun im gegebenen Rahmen wenigstens einen kleinen Einblick in B.s so extensive wie intensive Erörterungen geben. – Gewöhnlich führt man die Entstehung des Islams in erster Linie auf die Botschaft des Korans sowie auf die dieser Botschaft zugeordneten Umstände (Stichwort „Offenbarungsanlässe“) zurück. Das ist allerdings eine sehr verkürzte Sicht der Dinge. Diese nämlich sind nicht zuletzt so beschaffen, dass der Koran in vielen Fällen ergänzungsbedürftig und in allen Fällen erklärungsbedürftig war. Und demzufolge entstand eine Unmenge von Hadithen, in denen der Prophet Koranstellen erklärte und Weisungen für die vie-

len Fälle gab, die vom Koran nicht geregelt waren. Nicht zuletzt boten die Hadithe viele interessante Details aus dem Leben des Propheten, von dem man ja aus dem Koran auffallend wenig erfuhr. „Während das Neue Testament viele biographische Einzelheiten über den christlichen Religionsgründer [...] enthielt, ließ der Koran solche biographischen Details vermissen. Und wer etwas über Muhammad und sein Verhalten erfahren wollte, musste sich in erster Linie an die Hadithe halten, die in ihrer erzählerischen Ausschmückung viele biographische Einzelheiten feilboten. Der Koran selbst bot nur insofern biographisches Material an, als er durch die Hadithe biographisch interpretiert und historisch gedeutet wurde.“ (S. 98) Dass diese Geschichten in ihrer überbordenden Fülle nur zum Teil historisch zuverlässig waren, wusste man bereits in der islamischen Tradition. Wie man versuchte, die etwaige Zuverlässigkeit zu sichern und was man in der heutigen Islamwissenschaft davon hält, diskutiert B. akribisch. Das Resultat der kritischen Durchsicht ist ernüchternd (vgl. S. 180-182): Die Hadithe können nach historisch-kritischen Maßstäben kaum als zuverlässige historische Quelle gelten. Denn sowohl die angeführten Gewährleute wie die Inhalte der Überlieferung unterliegen dem Verdacht der Fälschung, d.h., sie sind in allzu vielen Fällen offenkundig zur Legitimation eigener (Rechts-)Auffassungen benutzt oder gar erfunden worden. So muss auf islamischer Seite u.a. „das Bemühen, den vermeintlich echten Kern von Hadithen als zweitem Offenbarungsweg [neben dem Koran, W.P.] zur verbindlichen Grundlage für die *Sunna* oder die islamische Rechtsprechung zu machen, als gescheitert betrachtet werden“ (S. 181). Das gleiche gilt für die zahlreichen Versuche westlicher Orientalisten, zumeist mit erheblichem Aufwand „aus

einem harten Kern von echten Hadithen eine gesicherte Grundlage für den Entwurf einer Frühgeschichte des Islams oder eines biographischen Umrisses der Gestalt Muhammads herauszufiltern“ (S. 182). Immerhin muss man, meint B., auch nach strenger Prüfung zugestehen, dass einige Überlieferungen sehr alt sein könnten, ja einige sogar einen historischen Kern enthalten mögen, „der entweder tatsächlich auf Muhammad oder auf eine andere historische Gestalt zurückgehen könnte“ (ebd).

Für die Lebensbeschreibung Muhammads ist (bis heute!) die biographische Darstellung Ibn Ishaqs aus dem 8. Jh. maßgeblich. Die Bedeutung dieser Darstellung „kann nicht hoch genug eingeschätzt werden“. Ohne sie „stünden wir, vor allem was die chronologischen Details des Lebens Muhammads angeht, nahezu mit leeren Händen da“ (S. 187). Die Frage ist freilich wiederum, wie zuverlässig diese Darstellung einschließlich des in ihr verwendeten Materials ist. B. untersucht diese Frage in verschiedenen Hinsichten, nämlich im Blick auf Form und Überlieferungsgeschichte der Darstellung, im Blick auf die Zuverlässigkeit Ibn Ishaqs selbst und schließlich in Auseinandersetzung mit neueren Versuchen, einzelne Überlieferungen (etwa die Berufung Muhammads oder seine Konflikte mit den Juden in Medina) literarkritisch und überlieferungsgeschichtlich zu analysieren. Was das Material betrifft, so ist festzustellen, dass es sich in der Phase seiner mündlichen Weitergabe vermutlich noch stark verändert hat, zumal selbst in einem frühen Stadium der Verschriftlichung noch erhebliche Veränderungen vorliegen. Und selbst wenn man die Überlieferung bis ins erste Jahrhundert islamischer Zeitrechnung zurückzuverfolgen vermag und damit in beträchtliche Nähe zum Leben Muhammads

gelangt, bleibt immer noch eine Lücke von ca. 50 Jahren. Diese Lücke aber könnte sogar noch größer sein, wenn die von Ibn Ishaq entworfene Chronologie mangelhaft oder gar fiktiv sein sollte, „womit man nach Lage der Dinge durchaus rechnen muss“ (S. 262). Die Zuverlässigkeit Ibn Ishaqs war jedenfalls bereits bei seinen Zeitgenossen nicht über jeden Zweifel erhaben – und ist es in der heutigen historisch-kritischen Forschung umso weniger. Nach alledem resümiert B. wiederum ernüchternd: „Ob es gelingt, einen wissenschaftlich abgesicherten historischen Kern herauszufiltern, bleibt abzuwarten. Skepsis ist allerdings angebracht.“ (S. 263)

Somit hat sich auch die Prophetenbiographie als zumindest zweifelhafte historische Quelle erwiesen. Umso mehr drängt sich daraufhin die Frage auf, wie weit der Koran als zuverlässige Geschichtsquelle eingeschätzt werden kann. Bei dieser Frage ist allerdings deutlich (deutlicher als B. das tut?) zwischen der Geschichte des frühen Islams und der Biographie Muhammads zu unterscheiden. B. untersucht zunächst einschlägige Suren und kommt dabei u.a. zu folgenden bemerkenswerten Ergebnissen (vgl. S. 347-350):

1. Der Koran spricht oft von sich selbst, „was für ein Buch höchst ungewöhnlich ist“. Das legt nahe, dass es einen vorläufigen Koran bzw. Teile desselben bereits vor der Fertigstellung des Buches gegeben haben muss. (S. 347)

2. Der Koran spricht an vielen Stellen vom Gesandten oder von früheren Gesandten. Im Blick auf Letzteres fällt auf, dass „er in den meisten Fällen Jesus von Nazareth erwähnt lässt“, während er andererseits von ihm als *dem* Gesandten spricht. Zudem ist an verschiedenen Stellen unsicher, ob mit dem Gesandten Jesus oder Muhammad gemeint ist und ob es sich bei dem „herabgesandten Buch“ um

den Koran oder das Evangelium handelt. „Diese Unsicherheit lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass es sich bei diesen Erwähnungen des Gesandten und seines Buches um Jesus und nicht um Muhammad handeln könnte.“ (S. 349)

3. Vom Gesandten wird meist in der dritten, seltener in der zweiten, jedoch nie in der ersten Person gesprochen. Ist der Koran also gar kein Selbstzeugnis Muhammads? „Könnte es sein, dass der Koran deshalb als das Buch Muhammads gilt, weil darin auf Schritt und Tritt von ihm (genauer: vom Gesandten) die Rede ist, sodass die Tradition den Gegenstand des Korans zu seinem Urheber erhob?“ (S. 349)

Wie dem auch sei: Nach diesen Zwischenergebnissen analysiert B. den Koran vor allem mit den an der Bibel bewährten Methoden der historisch-kritischen Forschung, will heißen text- und literarkritisch, form-, quellen- und redaktionsgeschichtlich. Die Ergebnisse dieser gründlichen Analysen sind sehr aufschlussreich und erschüttern das herkömmliche Bild nachhaltig (vgl. S. 492-500). Ich kann diese Ergebnisse hier nur teilweise wiedergeben, muss mich also auf einige besonders bemerkenswerte beschränken. Dabei unterscheidet B. zwischen „wohl unstrittigen Fakten“ zum einen sowie seinen eigenen, darüber hinausgehenden kritischen Einschätzungen zum anderen. Unstrittig ist besonders, dass der Name Muhammad im Koran nur viermal vorkommt; dass der Koran keine nennenswerten biographischen Einzelheiten zu Muhammad enthält – ebenso wenig wie Hinweise auf seine Verfasserschaft; dass sich Hinweise auf sogenannte Offenbarungsanlässe im Koran selbst nirgends finden, vielmehr erst im Hadith bzw. in der Sira; dass den Koran „eine breite literarische Heterogenität“ kennzeichnet: „von stark poetisch

geprägten und rhythmisch fließenden Suren und Passagen bis hin zu prosaischen Texten, die einen unstrukturierten Vers- und Reimcharakter aufweisen“ (S. 494). Aus den weiteren, zahlreichen kritischen Einschätzungen B.s möchte ich folgende hervorheben:

1. Dem kanonisierten Korantext dürften unterschiedliche Vorlagen von unterschiedlichen TradentInnen zugrunde liegen.

2. Die zunächst mündliche Überlieferung der Texte eröffnete Spielraum für verschiedene Varianten, „so dass es über mehr als ein Jahrtausend hinweg weiterhin unterschiedliche Textüberlieferungen mit voneinander abweichenden Lesarten [...] gab, die lange Zeit als gleichberechtigte Alternativen um die Vorherrschaft miteinander konkurrierten“ (S. 495).

3. „Der Korantext enthält [...] zahlreiche sprachliche Strukturen und Formeln. Dies deutet auf eine längere mündliche Überlieferung hin, „denn Formeln, Rhythmen und Reime werden eingesetzt, um Texte möglichst sinnetreu oral zu überliefern“ (S. 496).

4. Der Koran zeigt eine nahe Verwandtschaft mit jüdischer, alttestamentlicher Tradition, deren Bekanntheit fast immer vorausgesetzt wird.

5. Verwandtschaft besteht auch zu neutestamentlichen sowie christlich-apokryphen Texten, wobei die Kenntnis alttestamentlicher Texte offenbar größer war als die der Evangelien, „ganz zu schweigen von den Briefen des Paulus oder anderer neutestamentlicher Bücher, die den Urhebern des Korans so gut wie unbekannt gewesen sein dürften“ (S. 498).

6. Das islamische Glaubensbekenntnis/Glaubenszeugnis bezieht sich nach dem Koran nicht nur auf Muhammad, sondern auch auf Jesus; zudem lassen sich zahlreiche Erwähnungen des Gesandten

mindestens ebenso gut wie auf Muhammad auch auf Jesus anwenden.

7. Der Koran dürfte nicht, wie herkömmlich angenommen, das Werk *eines* Autors, vielmehr mehrerer Überlieferer sein.

Im vierten Hauptteil unternimmt B. schließlich den Versuch, zeitgenössische Zeugnisse außerhalb der Hadithe, der Sira sowie des Korans auf ihre historische Ergiebigkeit zu überprüfen. Auch hier geht er so umfassend wie umsichtig vor. Da werden einschlägige Inschriften, besonders die des Jerusalemer Felsendoms, genau analysiert; da wird der Name Muhammad, der bekanntlich zugleich bzw. sogar zuerst als Titel zu verstehen ist, und seine Beziehung zur Erwartung des Parakleten genau unter die Lupe genommen; da wird der Einfluss der Kalifen, besonders Abd al-Maliks, auf die Entstehung des Islams und seines Propheten erörtert; da werden schließlich und nicht zuletzt zeitgenössische, vor allem christliche Zeugnisse für die Historizität Muhammads überprüft. In Bezug auf all diese Analysen ist vor allem der beträchtliche Einfluss judenchristlicher Traditionen auf den Koran hervorzuheben, den B. minutiös nachweist. Sein Fazit hierzu: „Man könnte also ohne Übertreibung sagen, dass der Islam auf dem Humus einer alten judenchristlichen Ideologie (Theologie, Christologie, Soteriologie und Gesetzespraxis) entstand, die im Islam bis auf den heutigen Tag weiterlebt und von der (Heils-)Notwendigkeit ritueller Reinheitsgebote und anderer Glaubenspraktiken überzeugt ist.“ (S. 652) Was darüber hinaus das Leben Muhammads betrifft, so erwähnen die untersuchten, vor allem christlichen Zeugnisse zwar mehrfach diesen Namen. Aber zum einen ist nicht klar, ob einzelne Erwähnungen später interpoliert sind; und zum anderen ist zu fragen, ob mit diesem Propheten tatsächlich der arabische

Prophet und vermeintliche Gründer des Islams gemeint ist. Somit kann man nach B. angesichts dessen resümieren, dass die Untersuchung der zeitgenössischen Zeugnisse für die Entstehung des Islams sehr wohl aufschlussreich ist, für die Vita des arabischen Propheten hingegen kaum. Vielmehr legen diese Zeugnisse nahe, dass der Prophet, so wie er traditionell dargestellt wird, eher fiktiv sei und womöglich aus dem jüdischen Propheten Jesus, dem Gepriesenen/Erwählten (= muhammad!), hervorgegangen ist.

Ich denke, es ist leicht zu sehen, dass die heutige Islamwissenschaft vor gewaltigen, aber auch spannenden Herausforderungen steht; Herausforderungen, wie sie bekanntlich zu revolutionären Phasen der Wissenschaft gehören (Stichwort „Paradigmenwechsel“). Vor allem aber steht auch die heutige islamische Theologie vor eminenten Herausforderungen, was B. in seinem „Ausblick“ allzu ungeschützt und kursorisch anspricht (S. 767f.). Freilich, in seinem Buch geht es um historische, nicht um theologische Erörterungen. Und in Bezug hierauf bietet dieses Buch vor allem eine Fülle von interessanten Informationen, erhellenden Einsichten und nachdenkenswertem Überlegungen. Zu dieser nachgerade überbordenden Fülle gehören übrigens über das bis hierher in Kürze Dargestellte hinaus weitere, auch bei B. kürzere Abschnitte: zuerst zum Religionsbegriff sowie zur Entstehung von Religionen im Allgemeinen; sodann zum Geschichtsverständnis und zur Geschichtsschreibung im Allgemeinen sowie zur islamischen Geschichtsschreibung im Besonderen; darüber hinaus und nicht zuletzt eine Auseinandersetzung mit der kolossalen Muhammad-Darstellung des prominenten Göttinger Islamwissenschaftlers Tilman Nagel. Nicht zu vergessen sind schließlich acht Anhänge (S. 771-

887) (u.a. zu den Arabern, zur arabischen Sprache, zur Entwicklung der Kirche im Osten, zum Zeugnis der Numismatik), ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 891-932) sowie ein Register der Namen und Stichworte (S. 933-940).

Das Ausmaß der verarbeiteten (nicht zuletzt englischsprachigen) Literatur, die Monumentalität des Werkes, die Gelehrsamkeit des Verfassers sind zweifellos beeindruckend. Freilich mag ein solches „opus magnum“ potentielle LeserInnen auch abschrecken, zumal sie sich über den sonstigen umfangreichen Text hinaus mit vielen längeren, kleingedruckten, nicht zuletzt englischsprachigen Zitaten konfrontiert sehen. Diese LeserInnen seien aber immerhin darauf verwiesen, dass man vor allem die Kapitel zum Koran (S. 301-500) sowie zu den weiteren Zeugnissen aus der Entstehungszeit des Islams (S. 501-737) auch als eigenständige Monographien lesen kann. Zu guter Letzt seien sie noch auf die „Alternative Narratio“ (S. 751-766) verwiesen, die B. für die Entstehung des Islams sowie seines Propheten anbietet. Hiermit wird er nicht nur einer Zielvorgabe seiner Untersuchung gerecht (s. S. 3), sondern er wagt sich auch weit ins Neuland vor, wozu ihm eine gewisse Unbekümmertheit verhelfen mag, die ihm als überaus kundigem Gelehrten, der gleichwohl nicht Fachwissenschaftler ist, leichter möglich sein dürfte. Sein Resümee in dieser Hinsicht soll abschließend auch den LeserInnen dieser Rezension nicht vorenthalten werden. B. will demnach „die Entstehung des Islams im Ganzen als vier wesentliche Prozesse“ verstehen, „die zwar getrennt und nacheinander gedacht werden können, sich aber gleichwohl überschneiden und gegenseitig bedingen“. Da ist *zum ersten* der Prozess der „Arabisierung“, und zwar „durch die Konstitution und Ausbreitung des ethnischen Araber-

Streitschrift

tums und die Erhebung des Arabischen zur Amtssprache und zur *Lingua Franca*“. Da ist *zum zweiten* der Prozess der „Koranisierung“ „durch die Verschriftlichung religiöser Texte, ihrer Kompilierung und Kanonisierung zum Koran sowie die Verbreitung und Verbindlichmachung des so erstellten Korans“. *Zum dritten* geht es um den Prozess der „Juridifizierung“ „durch die zur juristischen und moralischen Norm erhobenen Überlieferungen über den Gesandten (Hadithe und Koranauslegungen) zur Regelung des gesellschaftlichen und religiösen Lebens“. *Schließlich* handelt es sich um den Prozess der „Historisierung“ „durch die Umwandlung von Geschichten über den Gesandten zur (arabischen) Geschichte durch systematische Kompilation, Chronologisierung und geographische Relokation (Neuverortung) zur besseren Begründung der arabischen Identität“. Summa: „Alle vier Teilprozesse machen somit den Gesamtvorgang der Islamisierung aus.“ (S. 763 f.; Hervorhebungen getilgt)

Mit diesen Andeutungen zu B.s alternativer narratio dürfte nochmals umrissen sein, welch riesiges Terrain B. in seinem monumentalen Buch abschreitet und welch interessante Perspektiven er in vielfältiger Weise eröffnet. Für alle, die die Anfänge einer großen, überaus einflussreichen und aktuellen, mittlerweile weit verzweigten Weltreligion verstehen wollen, dürfte dieses Buch einen hervorragenden Überblick sowie viele diskussionswürdige Überlegungen bieten. Und für alle, die den heute gewiss mehr denn je erforderlichen offenen Dialog mit den zur Diskussion bereiten muslimischen ZeitgenossInnen suchen, liefert das Buch in jedem Fall viele wertvolle Ansatzpunkte. □

*Pfr. Dr. Wolfgang Pfüller
Nannhofer Str. 17, 04299 Leipzig*

Martin Urban, Ach Gott, die Kirche! Protestantischer Fundamentalismus und 500 Jahre Reformation, dtv, München 2016 (ISBN 978-3-42326-118-0), 270 Seiten Taschenbuch, 14,90 Euro.

Viel ist schon gesagt zum Dialog und Konflikt zwischen Naturwissenschaft und christlicher Theologie, Gutes und Erhellendes – aber auch Verstörendes und Irrsinniges. Und es scheint, dass der Streit noch längst nicht entschieden ist, denn immer wieder erheben sich Stimmen, die über die Gräben zwischen den Weltanschauungen klagen und keine Brücke finden, obgleich auch immer wieder welche gebaut werden. Martin Urban, Naturwissenschaftler und Journalist, hat ein Klagegedicht geschrieben, weil er keine gangbaren Wege sieht vom Ufer heutiger naturwissenschaftlicher Weltansicht zum religiösen und kirchlichen Ufer auf der anderen Seite.

Urban stammt aus evangelisch-protestantischen Theologenkreisen, ist kirchlich sozialisiert, weiß sich im Kirchenjahr zurechtzufinden und auch mit jeder pastoralen Argumentation und ist trotzdem im Alter von achtzig Jahren frustriert und zornig. Wissenschaftsredakteur bei der Süddeutschen Zeitung ist er in frühen Jahren geworden nach einem Studium der Physik, hat bei der SZ das Ressort der Naturwissenschaft aufgebaut und lange Jahre geleitet; und schaut dann mit einem Wutausbruch auf die protestantischen Kirchen und auch die katholische Kirche, um ihnen nicht nur Dialogverweigerung vorzuwerfen, sondern auch noch Borniertheit und Dummheit im Gespräch zwischen biblischem Glauben und moderner wissenschaftlicher Weltdeutung.

Besonders in Rage bringen Urban alle Formen des Fundamentalismus, die er in

deutschen protestantischen Kirchen ausmacht und die er auch im katholischen Bereich sowieso für seit langem gegeben hält, sodass er sich mit dem katholischen Glauben gar nicht mehr explizit auseinandersetzt und ihn nur gelegentlich als Beispiel dafür heranzieht, wie sich das Christentum in seiner kirchlichen Form einem Gespräch verweigert.

Die Kirche habe sich von der Aufklärung verabschiedet, die Urban vor allem auch in der Reformation begründet sieht. Seine Kirche sei ängstlich und konservativ geworden, halte an alten vor Hunderten und Tausenden von Jahren formulierten Einsichten fest, ohne zu prüfen, ob sie noch gegenwartstauglich seien. In dieser Verweigerung, sich mit heutigen Fragen und Themen zu befassen, sieht der Verfasser auch den entscheidenden Grund für den massiven Mitgliederschwund bei beiden Kirchen. Wesentlich für Urban sei es, sich der Grundlagen des christlichen Glaubens zu vergewissern und sich deutlich zu machen, aus welchem wissenschaftlichen Weltbild der jüdisch-christliche Glaube stammt und wie ihn dieses Weltbild geprägt habe. Dieses Umfeld habe sich naturgemäß innerhalb von zweitausend Jahren ein wenig geändert. Aber dann von der Irrtumslosigkeit der Bibel zu reden und in ihr ‚ewige‘ Wahrheiten finden zu meinen, das sei eben ein Glaube der ‚Dummen‘. Wie können wir aus dieser Sackgasse herauskommen?

Urban meint einen Ausweg dort zu sehen, wo er sich mit den Predigern des Evangeliums darauf verständigen könnte, dass es heute in der Moderne keine Gewissheiten mehr gibt, denn das ist die alles beherrschende Maxime der Naturwissenschaften und der Aufklärung – der Zweifel an der Erkenntnis und der damit verbundene Drang, weiter und weiter zu fragen. Ginge das also nicht auch bei der

christlichen Sonntagspredigt? Eben nicht, meint Urban, denn dort werden Gewissheiten und feste Überzeugungen verkündet, die heute nicht mehr überzeugen können. Zweifel sei nicht gestattet. Und so sieht Urban vom Ansatz her überhaupt keine Brücke, die verbinden könnte. Für Urban ist es kein Wunder, dass Kirchen immer leerer und Gottesdienste immer weniger besucht werden. Urban fordert eine radikale Infragestellung biblischer Gewissheiten und beklagt im gleichen Augenblick, dass diese gar nicht gegeben werden können. Beispielsweise kann es die Gewissheit eines ewigen Lebens nach dem Tod heute nicht mehr geben, wo wir keinerlei Beweise für die Möglichkeit einer Auferstehung und eines Lebens nach dem Tode haben. ‚Wer an mich glaubt, der wird ewig leben (Joh 6,47)‘ – dieser Satz sei eine Täuschung und keine Gewissheit, denn wir wissen doch, dass mit dem Tod der Mensch zerfällt.

Kämpft, so möchte man fragen, Urban nicht gegen Windmühlen? Bislang hat er nämlich, wohl bis auf ganz wenige Ausnahmen, keinen amtlich-sprechenden Christen und Pastoren erlebt, der sich mit ihm an einen Tisch setzen würde, um seine Zweifel und Suche zu teilen. Eine Begegnung mit C. F. v. Weizsäcker erwähnt er lobend, aber der Philosoph war ja kein amtlicher Christ. So durchzieht Empörung das Buch in seinen 25 Kapiteln und in all seinen Themenbereichen, in denen immer nur die fundamentalistischen Antworten auf seine Fragen gegeben werden. Dazu werden zahlreiche evangelische und katholische Bischöfe zitiert in ihrem Unverständnis und ihrer Ahnungslosigkeit moderner naturwissenschaftlicher Fragestellungen.

Urban hat den bekannten Gehirnforscher an der Universität Bremen, Gerhard Roth, gewonnen, eine markige

Einführung zu schreiben und die dargestellten Probleme zusammenzufassen. Den christlichen Fundamentalismus, den Roth anprangert, sieht Roth gar in einer Linie mit dem islamistischen und fragt besorgt, warum sich so viele Protestanten und Katholiken in dessen geistige und psychische Abhängigkeit begeben. Es sei, so Roth, das Streben des Menschen nach Frieden und Harmonie, Bindung und Unterwerfung. Religionen seien stets darauf bedacht gewesen, dieses Streben zu bedienen. Dagegen helfe nur Aufklärung, und Roth bezieht sich dabei explizit auf Immanuel Kant. Aufklärung sei dann zum Beispiel schon nötig, wenn erkannt wird, dass Jesus zwar eine Botschaft gehabt habe über das Reich Gottes, dass diese Botschaft aber von den Kirchen, ja schon von den Evangelien und auch von Paulus verfälscht sei, zum Beispiel in dem, was sie zur Gottessohnschaft, zu seinem Opfertod und zur Auferstehung sagten. Und auch Roth sieht selbst, wie auch Urban, einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Naturwissenschaften und den vermeintlichen Tatsachen von Jungfrauengeburt, Auferstehung und Himmelfahrt. Ein Opfer des Verstandes ist Roth nicht bereit zu liefern (*sacrificium intellectus*), und so warnt Roth – und eben auch Urban – vor den Folgen eines Fundamentalismus, die zu politischer und geistiger Entmündigung führten. Die Worte Jesu zu einem humanistisch-demokratischen Weltbild seien allein maßgeblich. Selbst da aber ist Roth skeptisch, ob wir dazu die Worte Jesu benötigen.

Es sind dann nicht nur die naturwissenschaftlichen Ausweglosigkeiten, die Urban benennt und mit denen er gleichsam groß geworden ist. Und er ist immer noch nicht bereit, sie zu akzeptieren. Zu tief ist sein Leben als Physiker und Journalist geprägt gewesen von Zweifel an

allem Vermeintlichen. Mit historischen Argumenten wendet sich Urban auch gegen den theologischen Anspruch der katholischen Kirche, die allein richtige Kirche zu sein und die das aus den Worten des historischen Jesus meint begründen zu können. Jesus habe die Kirche keinesfalls gegründet, wie Matthäus in Kapitel 16 behauptet. Denn Matthäus habe später gelebt und sei kein Augenzeuge. Und so fragt Urban nach der Grundlage der Autorität der Kirche und wirft der katholischen Kirche Amtsanmaßung vor.

Besonders ereifert sich Urban beim Thema Kirche und Moral. Schon die Art und Weise, wie die evangelische Kirche etwa von ihren Pastoren einen intensiveren Hinweis auf die Sünde einfordert, zeige die Bigotterie der Kirche, die in Missbrauchskandale aller Art verwickelt sei. Vor allem sei es bedenklich, dass sich die Kirchen selbst anmaßen, zu bestimmen, was denn Sünde sei. „Die ‚Deklaration der ‚Sünde‘ ist das wichtigste Machtinstrument der Kirche.“ (S. 182). Ein kurioses Beispiel am Rande: Fast vierhundert Jahre lang (von 1630 bis 2011) habe die katholische Kirche für 6300 Gulden für das Seelenheil des Reichsgrafen von Tilly aus dem Dreißigjährigen Krieg gebetet, die er selbst gespendet hatte. Auch davon habe sich die Kirche in Altötting finanziert.

Die Beispiele, die Urban zitiert, sind endlos. Seine Empörung speist sich aber vor allem aus dem unbewältigten Gegensatz zwischen modernem und vergangenem Weltbild und der Unwilligkeit, sich heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu stellen.

Sein Hauptargument ist die historisch-kritische Forschung, die Urban vor allem von den Evangelikalen nicht berücksichtigt und sogar bekämpft findet. Wegen der Ergebnisse der historisch-kritischen

Forschung könne die Bibel nicht mehr so unmittelbar als Wort Gottes verstanden werden. Allerdings konzidiert Urban, dass auch heute noch Menschen von diesen alten Texten berührt werden, und ihm selbst geht es wohl auch so. Aber von der Unfehlbarkeit der Bibel zu sprechen, sei etwas für ‚Dummies‘ und von einem historisch-wörtlichen Ereignisbericht bei den Schilderungen der Evangelien ebenso. Es gehe also darum, sich der historischen Grundlagen des christlichen Glaubens bewusst zu sein und auch das Natur- und Weltwissen, in dem sich der Glaube entwickelt hat, zu berücksichtigen.

An etlichen, zum Teil zentralen Beispielen erläutert Urban seine These, so etwa an dem historischen Problem der Auferstehung nach drei Tagen, an der dogmatischen Aussage der Gottessohnschaft und der Trinität.

Allerdings greift Urban meines Erachtens an manchen Stellen zu kurz, obgleich sein Resümee stimmt. Und häufig beschreibt der Autor Konflikte und Diskussionen, die schon zum Teil seit zweihundert Jahren Kirche und Theologie beschäftigen. Aber es ist ja richtig, was Urban beobachtet: Die Kirchen geben sich weitgehend immun gegen den Einfluss heutiger Weltanschauungen. Und für Urban ist noch schlimmer, dass sie sich der Herausforderung zu einem Dialog nicht stellen. Auch dafür zählt er etliche Erlebnisse und Begegnungen auf. Doch darf man ein wenig widersprechen, denn immer wieder findet der Zeitgenosse Gelegenheiten, sich einem anspruchsvollen Dialog auszusetzen, so etwa bei verschiedenen Evangelischen Akademien wie Arnoldshain, Bad Boll oder Loccum. Und theologische Literatur gibt es in vielerlei Gestalt, die sich den angeschnittenen Fragen widmet.

Gleichwohl, die Zusammenstellung all dieser fehlgeschlagenen Dialoge und Pro-

blemanzeigen zeigt einmal mehr den Unwillen der öffentlich redenden Kirche, wie sie sich in Verlautbarungen und Predigt kundtut. Der Autor schreit geradezu seinen Zorn heraus und bittet um Antwort. Seine religiöse Herkunft aus dem Umfeld des Berliner Johannesstiftes müsste ihn eigentlich in die Lage versetzt haben, auf Fragen der zeitgemäßen Bibelinterpretation eingehen zu können. Was er vermisst, ist ein Eingehen der Amtskirchen auf die Fragen und Lebenseinstellungen engagierter theologischer Laien.

Eine Streitschrift ist es geworden, und man wünscht sich, dass sie von den bestallten Predigern im evangelischen und katholischen Bereich gelesen wird, wenn sie sich nicht schon ganz dem Fundamentalismus zugewendet haben. Die Streitschrift ist eine Resignation. Der Autor sieht seine Kirche auf dem Weg in die Bedeutungslosigkeit. □

*Pfr. Dr. Peter Tachau
Eppendorfer Weg 159
20253 Hamburg*

TERMINE

Regionaltreffen in Stuttgart

Das nächste Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* in Stuttgart-Deckerloch, Felix-Dahn-Straße 39, findet am 19. November 2016 um 15 Uhr statt. Das Thema lautet (anders als früher einmal angekündigt): „Nahtoderfahrungen und christlicher Glaube. Eine Herausforderung“. Referent ist Wolfram Zoller.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ
(1646–1716)

ZITATE

Was besteht und wirkt, muss einen Grund seines Bestehens und Wirkens haben.

*Nur die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzte Vorstellung überwiegt,
treibt stets den Willen zur Handlung an.*

*Ohne Gewissen gibt es keine Empfindung der Schuld, ohne eine Empfindung des Guten
keine Empfindung des Bösen und seiner Qual; ja, das böse Gewissen ist nur die indirekte
Empfindung des Guten und seiner Allmacht.*

*Unser letzter Zweck ist die Glückseligkeit, aber das einzige geeignete Mittel
für diesen Zweck ist die Tugend und Geistesbildung.*

*Wer die ungeheure Bedeutung der Religion unterschätzt, arbeitet trotz aller Aufklärung
nur dem Aberglauben in die Hände.*

*Der wahre Zweck von Religion soll sein, die Grundsätze der Sittlichkeit
tief in die Seele einzudrücken.*

Lieben heißt, unser Glück in das Glück eines anderen zu legen.

*Die göttliche, absolute Gerechtigkeit ist nichts anderes als eine der Weisheit
konforme Liebe.*

*Es geschieht nur zu oft, dass die Frömmigkeit durch äußere Formen erstickt
und das göttliche Licht von den Meinungen der Menschen verdunkelt wird.*

Die Handlungen der Menschen leben fort in den Wirkungen.

*Und im Allgemeinen bin ich der Ansicht, dass nichts wahrer ist als das Glück
und nichts beglückender und angenehmer als die Wahrheit.*

PVSt DPAG Entgelt bezahlt

E 3027

Versandstelle *Freies Christentum*:
Geschäftsstelle des
Bundes für Freies Christentum
Felix-Dahn-Straße 39
70597 Stuttgart

Der Bund für Freies Christentum versteht sich als „Forum für offenen religiösen Dialog“. Er ist ein Zusammenschluss überwiegend protestantischer Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen.

Bezugspreis: jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Mitgliedsbeitrag: für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 28 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an Bund für Freies Christentum: Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX).

Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“.

Bestellungen: Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart; Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags); Fax 0711 / 7655619 (E-Mail-Anschrift vorne).

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Kurt Bangert, Anschrift siehe 2. Umschlagseite (innen).

ISSN 0931-3834