

Bossuet (1627–1704) und Leibniz (1646–1716) im Gespräch über den Sinn von Geschichtlichkeit

Richard Simon (1638–1712) zum 300. Todestag

von Sascha Müller

Richard Simon (1638–1712) starb vor 300 Jahren. Sein Grundanliegen aber, Theologie durch historisch-kritische Forschung für den religiösen Dialog zu perspektivieren, scheint auch heute noch lange nicht zu Ende gedacht zu sein. Denn bereits Bossuet, Simons katholischer Hauptkontrahent, bemerkte, dass die geschichtliche Relativierung überkommener religiöser Ansprüche auch das Herrschaftsgefüge im christlichen Staat nicht unberührt lassen würde. Neben Simon hatte ebenso Leibniz einigen Sand in das dogmatische Getriebe des Bischofs von Meaux gestreut. Simons Todestag gibt Anlass, den Bischof und den Philosophen ins Gespräch zu bringen. Was sei nun eigentlich der Sinn von Geschichtlichkeit, der das Ziel von Theologie wie Philosophie verstehbar machen könnte?

1. Leitfrage: Wie denken Bossuet und Leibniz von der Wirklichkeit?

Die Richard-Simon-Forschung steht – auch 300 Jahre nach dem Tod des französischen Vorreiters historisch-kritischer Methodologie – vor offenen Desideraten,¹ wie z. B. der systematischen Erhellung dessen, was *Geschichtlichkeit* als *Ort* des philosophischen wie theologischen Denkens überhaupt auszeichnet. Nur ein Verständnis ihrer Sprengkraft für die Selbstausslegung des menschlichen Geistes und seiner Zeugnisse mag auch erlauben, welche Konsequenzen die unverkürzte Anwendung historischer Kritik auf biblische Texte zeitigen können.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, zwei markante Zeitgenossen Simons ins Gespräch über Geschichtlichkeit und deren Sinn zu bringen: Bossuet und Leibniz geben Auskunft über *ihre* Art und Weise, die Geschichte von der Welt so zu erzählen, dass – für Philosophen wie Theologen wichtig – am Ende alles, alles gut wird. Welche Strategien lassen beide zur Anwendung kommen, um *ihre* Narration schlüssig und zielführend zu gestalten? Und welchen Beitrag leistet *ihr* Denken der Wirklichkeit, um Richard Simons Lebenswerk besser zu verstehen? Ein fiktives Gespräch am Ende soll darauf antworten.

¹ A. Fleyfel z. B. spricht zwar vom „présupposé ontologique de l'existence de Dieu“ (R. Simon, critique de la sacralité biblique, in: RHPH [2008] 469–492, hier: 491) als Prämisse der Anwendung historischer Kritik, belässt es jedoch bei dieser abstrakten Formulierung und thematisiert die darin implizierten philosophischen Fragestellungen nicht weiter.

1.1 Bossuets Geschichte von der Welt – Ein Kapitel politischer Theologie

Geschichte erweise vor allem der Politik ihre Nützlichkeit; ihre Moral erwecke Umsicht, um geschickt regieren zu können, – so sieht es der Bischof und Adelserzieher Jacques-Bénigne Bossuet gleich zu Beginn seines 1681 publizierten *Discours sur l'Histoire universelle*². Universalgeschichte firmiert hier als eine Art Fürstenspiegel für christliche Herrscher.

Ganz selbstverständlich, noch ohne exegetisch-kritische Erwägungen, beginnt Bossuet seine „Weltgeschichte“ mit der ersten Epoche: „Adam, ou la création“³, anzusetzen 4004 vor Christi Geburt. Die exakten Zeitangaben fallen auch sonst deutlich ins Auge; die Sintflut z. B. dauerte von 2348 bis 1656.⁴ In die zehnte Epoche fällt die Geburt Jesu Christi selbst.⁵ Bossuet wartet mit Details der christlichen Dogmengeschichte auf⁶ und nennt ebenso profane, jedoch für Frankreich nicht unerhebliche politische Ereignisse: „Le royaume de France s’augmentait. Après une longue guerre, Chilbert et Clotaire, enfans de Clovis, conquirent le royaume de Bourgogne (532).“⁷

Um es gleich vorwegzunehmen: Endpunkt der von Bossuet projektierten Geschichtlichkeit als Raum göttlicher „providence“⁸ ist die Installation eines universell-vernünftigen, weil christlich-religiösen wie politischen Einflussbereiches, kurz: „où un homme sensé doit mettre son espérance“⁹. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte wird zum Politikum. Insofern verwundert es nicht, dass Richard Simons historische Kritik mit der darin implizierten Wendung von der Geschichte der Religionen und Konfessionen zur Historie der Menschheit als Ganzer (Universalgeschichte) hier ein zu bekämpfendes politisches Konkurrenz-Projekt darstellt. Bossuet hat intuitiv Lunte gerochen: Die Weitung des strikt kirchlich-verfassten Verständnisses von Heilsgeschichte hin zur Weltgeschichte als möglicher Freiheits-Ort gott-menschlicher Interaktion (Inspiration) führt für die katholische Ekklesiologie eine Depotenzierung von ungeahntem Ausmaß mit sich, – eine Konsequenz, die der auf politischen Einfluss ausgerichtete Kirchenfürst nicht hinnehmen kann: Die Frage nach dem Sinn der Geschichte durfte nicht aus den Händen der kirchlichen Dogmatik gegeben werden. Vielmehr musste man sich des Kritikers Simon entledigen, der es wagte, die Entstehung der Sprachlichkeit (und damit der Formulierbarkeit biblisch-religiöser Erfahrungen überhaupt) philosophisch in der Menschheitsgeschichte (*nature raisonnable / entendement pour raisonner*¹⁰) selbst zu suchen, statt sie an alttestamentliche Berichte zu knüpfen. Die Natur des Menschen, seine Freiheit, bleibt

² „Quand l’histoire serait inutile aux autres hommes, il faudrait la faire lire aux princes [...] pour acquérir cette prudence qui fait bien régner“ (Dessein general, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 39).

³ Première époque, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 47.

⁴ Première époque, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 48.

⁵ Vgl. Dixième époque, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 104.

⁶ Vgl. Onzième époque, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 129.

⁷ Dixième époque, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 129.

⁸ Chapitre VIII. Conclusion de tout le discours précédent, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 427.

⁹ Chapitre VIII. Conclusion de tout le discours précédent, ed. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 429.

¹⁰ R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam 1685, 85.

der Schlüssel zum Verständnis der Sprache.¹¹ Im Anschluss an diese Einsicht könnte Arthur Schopenhauers Diktum, „Die Dogmen wechseln und unser Wissen ist trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang ist sicher und sie verbirgt ihn nicht. Jedes ist ganz in ihr, und sie ist ganz in Jedem“¹², zumindest, was diesen Teil der Aussage betrifft,¹³ aufgefasst werden. Dogmen, sofern sie im Fortgang der Weltgeschichte in ihren sprachlichen Formulierungen gewusst werden, kommen und gehen und wechseln ihr semantisches Gewand. Allein ein (im Prinzip untrügliches) Wissen höherer Ordnung – ein Wissen der Freiheit – könnte eine kritische Sichtung der Semantik vornehmen, um den Anspruch humaner Vernunft in den historisch bedingten Gestalten freizulegen. Die Natur des Menschen, Wirklichkeit immer mehr und umfassender in den Blick zu bekommen, treibt so den Erfahrungsgang durch die Geschichte konstruktiv voran. Ein solch vernünftiges Wissen macht Leibniz gegenüber Bossuet geltend („le meilleur pour l'edification et pour la paix“¹⁴).

Historisch-kritisch motivierte Erfahrungsgänge durch die Geschichte, besonders von Richard Simon unternommen, missfallen dem Bischof indes, bedrohen diese doch in ihrem libertinistischen Impetus die göttliche Lenkung („les desseins de Dieu“): „Une dangereuse et libertine critique“ infiziere die katholische Lehre. „Und derjenige, der sich als größter Kritiker unserer Tage dünkt, arbeitet blind in diese Richtung.“ Bossuet klagt: „Noch in jedem Buch von ihm, das ich aufgeschlagen habe, fand ich bald ein verbissenes Verlangen, die Fundamente der Religion auszuhöhlen.“¹⁵ Freilich gilt die Sorge des Bischofs eigentlich den Eckpfeilern des von ihm als Dogma gewussten katholischen Kirchenregiments. Die von Simon unternommene Verortung der Bibel im Sinnkontext der Weltgeschichte schwächt das Interpretationsmonopol der Amtstheologen. Der Bischof von Meaux, wie gesagt, konnte solches nicht zulassen.

1.2 Leibniz – Weltgeschichte als Bekenntnis zur Weisheit

Das „Bekenntnis des Philosophen“, ein 1673 – also fünf Jahre vor Bossuets harscher Intervention gegen Simons *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) – von G. W. Leibniz während seiner frühen Pariser Tätigkeit verfasster Dialog, gibt Aufschluss über den neuralgischen Punkt der Erzählung vom Sinn der Geschichte: Den Menschen als

¹¹ „Man wird auf dieselbe Weise das erklären können, was sich in Platons Kratylos findet, wo Kratylos beansprucht, dass irgendein Gott Urheber der Sprachen ist. Er hört aus diesem Gott keine andere Göttlichkeit sprechen, als sie nicht ohnehin aus dem Verstand spricht [que de la raison]. So haben sich die Platoniker oftmals eher theologisch als philosophisch ausgedrückt.“ (Ebd.)

¹² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 54, 4. Buch, zitiert nach: Werke in fünf Bänden (ed. Ludger Lütkehaus), Bd. I, Zürich 1999, 369.

¹³ Dass Schopenhauer den Naturbegriff sogleich auf die Instinktsicherheit der Tierwelt ausdehnt („In jedem Thier hat sie ihren Mittelpunkt: es hat seinen Weg sicher ins Daseyn gefunden, wie es ihn sicher hinausfinden wird: inzwischen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbesorgt, getragen durch das Bewußtseyn, daß es die Natur selbst ist und wie sie unvergänglich“), trägt zum Verständnis der in unserem Kontext zu fokussierenden *nature raisonnable* wenig bei.

¹⁴ G. W. Leibniz, Leibniz an Jacques-Bénigne Bossuet (8. Mai 1699), zitiert nach: *Sämtliche Schriften und Briefe. Erste Reihe (Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel)*, Bd. 17, Berlin 2001, 167.

¹⁵ J. B. Bossuet, *Lettre à Pierre Nicole* (7. Dezember 1691), zitiert nach: *Correspondance* (ed. Ch. Urbain et E. Levesque), Tome quatrième (1689–1691), Paris 1911, 373f.

liebesfähiges und zur Ewigkeit (= Über-Geschichtlichkeit) bestimmtes Geschöpf („immortalitate mentis“¹⁶). Im Disput befinden sich der Theologe als Katechet und der Philosoph als Katechumene, wobei dieses Rollenspiel gleich zu Beginn eine bemerkenswerte Wendung erfährt, sodass die Liebe zur Weisheit die Oberhand gewinnt. Der Philosoph beschreibt die „Gerechtigkeit Gottes [*Justitia Dei*]“ als umfassende Liebe: „Gerecht ist der, der alle liebt.“ Doch hier hakt der Theologe sofort ein und fragt zurück, was den „lieben [*Amare*]“ meine. Die Antwort des Philosophen, „lieben“ bedeute, sich „freuen am Glück des Andern [*Felicitate alterius delectari*]“, regt den Katecheten zu weiteren Nachfragen an, die allerdings schnell eine sophistische Einfärbung erhalten und im Blick auf das Wesentliche der Narration vom *guten Ende der Welt* nicht mehr zielführend sein können, da mit dem Thema der Liebe, auch nach biblischem Verständnis (vgl. I Kor 13,13), alles gesagt ist. Umso schlimmer nimmt sich der argumentative Rückfall des Theologen am Ende des Zwiegesprächs aus: Eine Art *Deus-ex-machina-Rezept* („Teufelsaustreibung [*quasi exorcismo*]“¹⁷) solle dem orthodoxen Glauben endgültig zum ersehnten Siege verhelfen. Das „Bekenntnis des Philosophen“ wirft die fundamentale Frage auf, ob der Katechet nicht allein aus Argumentationsnot neue rhetorische Winkelzüge anfängt, um das Gutwerden der Welt aus Liebe zur ewigen Weisheit als defizitär und weiterhin der Hilfe des Theologen bedürftig zu klassifizieren.

Aus diesem literarisch raffiniert inszenierten Schlagabtausch geht just jener Part als Sieger hervor, der weniger subtil, weniger rhetorisch beschwörend, sondern einfach mit dem gesunden Menschenverstand argumentiert: Wenn Gott die Liebe ist, wird die zu Harmonie und Glück bestimmte Freiheit für das menschliche Selbstverständnis – gerade in seiner geschichtlichen Entwicklung – entscheidend; eine philosophische Einsicht, die auch Bossuet in seinen politisch-dogmatischen Konstruktionen der Heilsgeschichte tangiert.

Leibniz unternahm es, *Freiheit* als prinzipiellen Ausgangs- und Zielpunkt des Sinns von Geschichtlichkeit zu denken. In einem Brief an den Bischof solidarisiert sich der Philosoph zunächst mit dessen Vorgehen gegen bestimmte mystische Schwärmereien („abus des mystiques“¹⁸), die offenkundig die vernünftige Reflexion der Theologen unterlaufen. Vernunft erscheint also auch für das weltanschauliche Regiment Bossuets als unverzichtbar. Doch um welche Vernunft handelt es sich dabei? Und hier endet die Allianz „Hannover-Meaux“, nämlich in Streit um das Verhältnis von Vernunft und Liebe. Der Bischof von Meaux und der Erzbischof von Cambrai, Fénelon, inszenierten bekanntlich den Streit um die *absolut selbstlose Liebe* („amour pur“), also die Frage nach der Möglichkeit einer Hingabe des *Ich* ohne dessen egozentrischen Rückbezug auf sich selbst; – eine komplexe Problematik. Doch Leibnizens Vernunft-Ansatz bringt Klärung: Alles komme auf die „definition de l’amour“ an, „denn Lieben bedeutet nichts anderes, als seine Freude [*plaisir*] (ich sage Freude und nicht Nutzen oder Interesse [*utilité* ou

¹⁶ G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi* (1673), zitiert nach: Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe (Philosophische Schriften). Bd. 3. Berlin 1980, 116.

¹⁷ Ebd. 149.

¹⁸ G. W. Leibniz, Leibniz an Jacques-Bénigne Bossuet (6./16. Oktober 1698), zitiert nach: Sämtliche Schriften und Briefe. Erste Reihe (Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel), Bd. 16. Berlin 2000, 185.

interest]) in der Gutheit, der Vollkommenheit, dem Glück des Anderen [dans le bien, perfection, bonheur d'autrui] zu finden. Obwohl die Liebe so nun interessellos [desintéressé] sein kann, kann sie nicht als von unserem eigenen Gutsein losgelöst betrachtet werden, da die Freude wesentlich [essentielle] in sie eingeht“¹⁹.

Der Gedanke, glückende Alterität um ihrer selbst willen zu affirmieren und so das eigene Ich in einen Akt der Anerkennung zu involvieren, schließt sich mit Fénelons Konzeption der reinen Liebe zusammen: *Amour pur* zielt auf keine Negation des Ich, sondern dessen Transformation in reine Anerkennung. Und nur in diesem Sinne lässt sich von einer Uneigennützigkeit der Gottesliebe reden: Gott selbst schenkt den reinen Bezug zum Du, der das Ich vom verkrampften Ich-Sein löst und in die Entzückung am Anderen überführt. Leibnizens Auskunft mag in ihrer hermeneutischen Tragweite für die Frage nach dem Sinn von Geschichtlichkeit kaum zu überschätzen sein. Christliche Theologie zumal, aber auch Philosophie, wie sie Leibniz versteht, sprechen von der Liebe als Zielpunkt aller humanen Entwicklung.

2. Simon – Natur und Sprache

In die Querele um Fénelon war Richard Simon nicht verwickelt. Doch das zweite große theologische Schlachtfeld des Bischofs von Meaux wurde sein eigenes. Bossuet, zwar einer der sprachlich Eloquentesten seiner Zeit, hatte indes wenig für die philologische Methode der Bibelexegese übrig. Die Kritik an der Heiligen Schrift musste als Angriff auf die ekklesiologische „bonne intention“²⁰, also auf überkommene Legitimationsgeschichten und politische Strukturen der römisch-katholischen Welt, gewertet werden: „So unterstützt die Kritik von Monsieur Simon bloß die Häretiker [...]“²¹

Simon sah das anders: Die historisch-kritische Erforschung der biblischen Texte sensibilisiert erst für die Eigenart geschichtlichen Erkennens. Den jeweils in *ihrem* Heute lebenden Rezipienten bleibt eine komprehensiv betrachtete historische Zeugnisse versagt („impossible d'entendre parfaitement“). Zudem bestimmen verschiedene „révolutions“²² den Lauf der Geschichte und münden in die Vielfalt der sprachlich konstruierten Erkenntnis- und Vernunft-Perspektiven. Den Stellenwert der Sprache im theologischen Erkenntnisprozess hat Simon bereits in der *Histoire critique du Vieux Testament* thematisiert, und zwar im Kontext des antiken Naturverständnisses; er rekurriert dabei auf den antiken Begriff der *physis* und erklärt: „Folgendes muss man unter der vernünftigen Natur verstehen; dann kann auch die Ansicht des Aristoteles mit der Epikurs versöhnt werden: Natur und Verstand sind hier das gleiche. Aber da der Verstand bei allen, die die

¹⁹ Ebd., 186.

²⁰ „Aber die Kritiker im Stile von Herrn Simon, die nur Grammatiker sind, haben keinen Durchblick. Der Geist des Widerspruchs, der in ihnen gegen die Kirche und die Väter regiert, beraubt sie dieser guten Absicht [Mais les Critiques à la mode de M. Simon, qui ne sont que des Grammairiens, n'ont point de lumiere; & l'esprit de contradiction qui domine en eux contre l'Eglise & les Peres, leur ôte cette bonne intention]“ (*J. B. Bossuet, Défense de la Tradition et des Saints Peres*, 1. Bd., 1. Buch, 19. Kap., Paris 1763, 68).

²¹ *J. B. Bossuet*, ebd., 2. Bd., 7. Buch, 18. Kap., Paris 1763, 66.

²² *R. Simon, Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam 1685, Préface de l'auteur.

Sprachen erfunden haben, nicht gleich war, braucht man sich über die Verschiedenheit der Sprachen nicht zu wundern.“²³

Die humane Natur stammt von Gott. Indem der Mensch seinen Verstand gebraucht und Sprache entwickelt, kommt es zu jener universalgeschichtlichen Interaktion gott-menschlicher Freiheit, deren Polyperspektivität („Kommentare“²⁴) Bossuet in dogmatische Alarmbereitschaft versetzt. Simon öffnet mit der eben benannten sprachphilosophischen Problematik ein Fass, das, eben einmal aufgetan, durch fromme Rhetorik und Zensur (beides Domänen von Bossuet) nicht mehr geschlossen werden kann. Die explosive Frage lautet: In welcher Weise bestimmt das Verstehen der Sprache die Konstruktion der Wirklichkeitserkenntnis? Sowohl die Verschiedenheit der Sprachen als auch, und noch fundamentaler, die Individualität der konkreten Sprecher generiert facettenreiche Interpretationen und Erfahrungshorizonte, die sich bereits für den Philosophen als Gotteswerk präsentiert.

3. Konflikt der Interpretationen – Ein Gespräch zwischen Bossuet und Leibniz

Hören wir zum Schluss einen (fiktiven, nicht im Korsett des damaligen Sprechens eingeschnürten) Dialog zwischen Bossuet und Leibniz, in dem die beiden Akademiker hinsichtlich des Sinns von Allem endlich Farbe bekennen und dabei ihre angeeigneten Wissenssysteme ausspielen können:

Bossuet: Ja, Monsieur Simon, das hätte Ihnen wohl gefallen... Facettenreiches Multikultigeschwätz und so... Aber da habe ich einen Riegel vorgeschoben!

Leibniz: Nein, Herr Bischof, da habe ich nochmals bei Monsieur Simon nachgelesen: Er zitiert in seinen Werken häufig 1 Tim 3,15, da er an der Kirche als theistische Gemeinschaft festhält...

Bossuet: Ja, ja, Theismus. Simon wollte mit seiner Kritik der Heiligen Schrift die Autorität der Kirche untergraben... Wo kommen wir dahin, wenn jeder die Bibel so liest wie es ihm passt?

Leibniz: Warum nicht? Letztlich hat jeder seinen Zugang zur Wirklichkeit und deren Sinn...

Bossuet: Herr Philosoph, Sie verunsichern nur und machen alles komplizierter als es ist. Wir müssen nur der Lehre der Kirche folgen...

Leibniz: Na gut, Herr Bischof, was ist die Lehre der Kirche?

²³ Ebd., 85.

²⁴ So z. B. Bossuets Warnung vor Simons Übersetzung des Neuen Testaments: „Ich finde fast überall Fehler, abgeschwächte Wahrheiten. Kommentare – noch dazu schlechte Kommentare – anstelle des Textes und schließlich Menschengedanken anstatt Gottesgedanken. Es findet sich eine erstaunliche Verachtung der durch den Brauch der Kirche überkommenen geheiligten Ausdrücke. Zudem gibt es dort Entstellungen, die man nicht ohne Verletzung der Dienstpflicht übersehen kann. Keiner dieser Fehler ist als gering zu erachten, da es sich um das Evangelium handelt, das kein Iota und keinen Strich verlieren darf“ (*J. B. Bossuet, Correspondance, Nouvelle edition, Bd. XIII, hg. v. Ch. Urbain und E. Levésque, Paris 1909–1925, 306f.*)

Bossuet: Schön, dass Sie mich das fragen, Herr Philosoph. Sie scheinen doch noch vernünftig zu werden. Die katholische Kirche ist selbstverständlich der Weg Gottes auf Erden... Verstehen Sie?...

Leibniz: Ich bin zwar Protestant, aber na gut. Was ist der Sinn des Ganzen hier, also der Sinn der Weltgeschichte, meine ich?

Bossuet: Dass unser Herr Jesus Christus in seiner Kirche verherrlicht werde...

Leibniz: Das klingt aber für meine Ohren etwas abstrakt. Könnten Sie nicht etwas lebensweltlich konkreter...

Bossuet: Ja, wenn die heilige Kirche möglichst prosperierend und ideologisch einflussreich auf den säkularen Staat wirken kann... Sie wissen ja, ohne die gesunde christliche Lehre kann die Welt nicht funktionieren... Nehmen Sie als konkretes Beispiel doch meine bescheidenen Dienste am Königshofe hier...

Leibniz: Also, ich finde, das bleibt immer noch zu vage...

Bossuet: Fangen Sie mir bitte nicht so an, Herr Philosoph! Sie wissen doch, dass der Glaube ein Mysterium bleibt...

Leibniz: Mysterien kenne ich auch, allerdings solche, die mit der Freiheit des Menschen zu tun haben...

Bossuet: Also ich bleibe dabei, unser Herr Jesus Christus hat seiner Kirche den Auftrag gegeben, ihn als letzten Sinn der Geschichte weiterzutragen... Verstehen Sie?

Leibniz: Ja, natürlich, da widerspreche ich nicht, nur... es muss alles konkreter werden... nur...

Bossuet: Nur?

Leibniz: Die Sprache...

Bossuet: Die Sprache?

Leibniz: Nun...

Bossuet: Jetzt kommen Sie mir ja nicht mit dem *linguistic turn*!

Leibniz: Aber das ist es doch gerade, Herr Bischof! Genau das! Das, was Wirklichkeit ist, hat mehr Sprachpotential als *ihre* Theologie zugestehen will... Simon hat das erkannt...

Bossuet: Sie Protestant Sie, werden Sie nicht aufmüpfig gegenüber der kirchlichen Autorität: Die Philosophie bleibt Magd! Und am Ende rücken Sie mit *ihrem* Verstande noch der Heiligen Schrift auf den Pelz, wie jener Simon, der Unverbesserliche...

Leibniz: Aber Herr Kollege...

Bossuet: Wieso Kollege?

Leibniz: Uns beiden geht es doch um Gott, der die Liebe ist...

Bossuet: Ach so...

Leibniz: Die Philosophie bindet mich hier auch mit Simon zusammen... Und dann: Sein schöner Ansatz, die Freiheit der Schreiber und Rezipienten als Ausgangspunkt seiner Bibelkritik zu wählen...

Bossuet: Na klar, Ihr Philosophen unter Euch...

Leibniz: Auch Theologie ist Philosophie, beide denken über den Sinn der Geschichte nach und beide haben die Sprache nicht erfunden, sondern vorgefunden...

Bossuet: Was soll das nun wieder heißen?

Leibniz: Beide sind zum Konflikt der Interpretationen und Perspektiven verdammt. Die Geschichte wird zum „Schmelztiegel“²⁵ verschiedener Sinngehalte. Wer kann wissen, welche Bedeutungen an einem Wort schon im Laufe der Geschichte des *zoon logon echon* gehangen haben, durch die Jahrhunderte und ihre Individuen und Generationen hindurch? Wie muss eigentlich die Sprache verstanden und ausgelegt (exegetisiert) werden? Wer entbirgt dem Menschen den rechten Gebrauch seiner Sprache?

Bossuet: Ach, alles hohle Rhetorik! Ihr mit Eurer Sprache... Sie sei Euch gegönnt! Mir geht's jedenfalls um die Sache... Ihnen auch?... – Dann sagen *Sie* doch mal, wie stehen *Sie* zum Sinn der Geschichte?

Leibniz: ‚– und es war alles, alles gut!‘, hab' ich mal wo gelesen... Ja, Herr Kollege, die Natur irrt nicht! All das ist schon geschehen... Verstehen Sie? Die Bibel ist wie ein analytisches Drama, sie erzählt nur, wie es dazu kam... Ihre narrative Strategie ist es, existentielle Lebensbilder theistisch in ein dramatisches Album einzuordnen... Die Bibel ist mehr ein Album als ein Buch... Das macht sie so philosophisch...²⁶

Bossuet: Ach... – theistisch einordnen? So philosophisch?...

Leibniz: Ja, und das Beste kommt zum Schluss, – will damit sagen, ganz am Ende der Geschichte... Dann – Theodor Däubler hat es in einem seiner Gedichte so schön angedacht – wachen plötzlich alle mystischen Stimmen der Vergangenheit aus dem Wunderwald „Menschheit“ auf und erzählen vom Sinn, der bisher dem Tage verborgen geblieben ist... Wer wird ihrer Sprache zuhören und sie deuten können?

Bossuet: Jetzt reicht's! Sie sind ja verrückt geworden, Herr Philosoph!

Richard Simon (1638–1712) died 300 years ago. But his main concern to put a historical and critical perspective on theology is not ending even today. Simon's catholic opponent, Bossuet, already realized that the historical relativization of religious claims also touches the Christian government. Just as Simon, Leibniz threw a spanner into the dogmatic gears of the bishop of Meaux. Simon's day of death gives occasion to enhance communication between those two: the bishop and the philosopher. What in fact is the meaning of history that could make understandable the purpose of theology and philosophy?

²⁵ L. Wittgenstein, Das Blaue Buch (ed. Rush Rhees), zitiert nach: Schriften, Bd. 5, Frankfurt/M. 1970, 74.

²⁶ Vgl. zum philosophischen Aspekt: A. Pichler, Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album. Amsterdam – New York 2004, 175.