

# Das Bekenntnis des Philosophen

## *Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe*

Prof. Dr. Walter Sparrn, Bayreuth

### I.

Zu den Anstößen, die Carl Heinz Ratschow der systematischen Theologie gegeben hat, gehört auch der Ratschlag, sie sollte, um ihre Aufgabe besser zu verstehen, nicht zuletzt bei einem Philosophen in die Schule gehen, bei einem Philosophen überdies, der gewichtiger Kritik nicht nur philosophischer, sondern auch theologischer Herkunft ausgesetzt war und ist: bei Gottfried Wilhelm Leibniz. Denn er sei es gewesen, der als erster die Folgen der neuzeitlichen Aufklärung in ihrer Zweideutigkeit zu erkennen vermochte: den radikalen Bruch mit der Vergangenheit, ihrer Autorität und ihren Institutionen, und den radikalen Riß in der Gegenwart, die in tote Objektivität und weltlose (bald weltbedrohende) Subjektivität zerfallen würde. Leibniz' Analyse, dann auch die Synthese, die einstweilen letzte lebensfähige, »von mathematisch-naturwissenschaftlichen, politisch-historischen und philosophisch-theologischen Einsichten«, die er in Auseinandersetzung insbesondere mit René Descartes entwickelt habe, schließlich auch das theoretische Instrument dieser Synthese, seine »Monadologie im Horizont der göttlichen Harmonie«, der einzige gelungene europäische Versuch (neben dem aristotelischen, den Leibniz sich anverwandelt, gelungen im Unterschied zum transzendentalistischen), »das Besondere aus dem Ganzen angemessen zu bestimmen«: Dies alles könne die gegenwärtige, inzwischen in sich selbst cartesianisch gewordene Theologie nur mit Gewinn zur Kenntnis nehmen.<sup>1</sup>

Die zeitgenössische Theologie, jedenfalls die deutscher Sprache, hat dem Ratgeber bislang wenig Dank gewußt; womit sie freilich in respektabler Tradition steht. Denn schon Friedrich Schleiermacher hat in den Reden anlässlich der obrigkeitlich angeordneten Jahresfeiern des Stifters der Berliner Akademie der Wissenschaften, ohnedies den Selbständigkeitswillen und den Künstlersinn eines Baruch Spinoza an Leibniz vermissend, geradezu sorgfältig vermieden, dessen theologische Bedeutung vorzustellen; und Adolf Harnack, der in seiner Geschichte dieser Akademie allerdings zugleich das Denkmal Leibniz' errichtet hat, siedelt den universalen Denker zwar »auf dem Boden der deutschen protestantischen Überlieferung« an, erwähnt auch den Theologen in diesem Polyhistor, der »Alles in konservati-

---

<sup>1</sup> C. H. Ratschow, Gottfried Wilhelm Leibniz. In: M. Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8, Stuttgart 1983, 122—155 (Zitate: 123).

vem Geiste zusammenzudenken und doch productiv auszugestalten« vermochte, — um dann fast beiläufig den Rivalen Pierre Bayle zu rühmen, der die gleiche Polyhistorie kritisch ausgemünzt und damit viele Gemüter »von den verjährten Ansprüchen der Theologie befreit und vom Fanatismus zur Toleranz geführt« habe.<sup>2</sup> Gleichwohl muß in der liberalen Theologie noch genug vom optimistischen Geist, ja von der monadologischen Metaphysik Leibniz' gegenwärtig gewesen sein, daß die Theologen der diastatischen Neuorientierung in den zwanziger Jahren es entdecken und Leibniz mit allem harmonistischen Kulturprotestantismus verdammen konnten; jedenfalls wollten sie sehr viel lieber als bei ihm bei Bayle angetroffen werden, dem Verfechter der »doppelten Wahrheit« und des »Sprunges« aus der Klugheit der Vernunft in die Torheit des Glaubens. Vollends konnte die christologische Konzentration der Theologie der Folgezeit dem Leibnizschen Optimismus nur seine »tiefe, christliche Unwissenheit« bescheinigen, seinen Unernst und seine Unsicherheit im Blick nicht nur auf das Böse, sondern auch auf das Gute in der Welt. Im besonderen hat Karl Barth mit seinem Verdikt über Leibniz' und seiner Zeitgenossen »doppelte Buchführung« (in der das Buch der Natur das Buch der Gnade schon überflüssig machte) das durchaus theozentrische System Leibniz' zum Antipoden seiner »Kirchlichen Dogmatik« stilisiert; einer Dogmatik, die ja ihrerseits einen »christlichen Optimismus« vertritt und die These von der besten Welt, freilich exklusiv christologisch, zu begründen unternimmt.<sup>3</sup>

Leibniz — ein schlechter Theologe, allenfalls interessant als warnendes Beispiel für die aufklärerische Gefährdung einer harmonisierenden Theologie? Bloße Beispiele lassen sich leicht umwidmen; auch eine wieder aufklärerisch gesonnene Theologie kann in Leibniz ein abschreckendes Beispiel sehen: für die gegenaufklärerische Gefährdung einer harmonisierenden Theologie. Am Vordenker der Theodizee läßt sich gut die ironische Überlegenheit erproben, mit der Voltaire den leibnizianischen Pangloß an der sehr handgreiflich schlechten Wirklichkeit scheitern läßt; noch besser kann sich an ihm die moralische Empörung über einen Gott erhitzen, der noch die übelste Welt als die beste aller möglichen zu rechtfertigen sich anheischig macht und derweilen das Leiden sich selbst überläßt. Bei solchem Ärger über die theodizistisch zugemutete Zufriedenheit ist es schon viel, wenn man sich noch ernstliche »Schwierigkeiten mit Leibniz« macht, oder wenn im Mausoleum der Geschichte des Fortschritts vom Artefakten G. W. L. immerhin zu lernen ist, »daß es in der Natur der Automaten liegt, / den

<sup>2</sup> Friedrich Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, 3. Abt., Bd. 2, Berlin 1835, 9—18 (Rede am 3. Juli 1815); Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* zu Berlin, Bd. I/1, Berlin 1900, 9 ff. (Zitate: 9, 11 Anm. 1).

<sup>3</sup> Friedrich Gogarten, *Historismus*. In: *ZZ* 2 (1924), Heft 8, 7—25; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zürich 1945, § 42, bes. 446 ff. (Zitate: 475, 476, 474).

Optimismus zu optimieren. Die Harmonie ist ihre fixe Idee. / Ihr Bewußtsein, das ein glückliches ist, verrät sie unweigerlich«.<sup>4</sup>

Die theologische Disqualifikation Leibniz' kann sich, und sie weiß es, namhafter philosophischer Unterstützung versichern. Nicht nur, daß der Abscheu vor dem »ruchlosen Optimismus«, der Arthur Schopenhauer in Wut brachte, sich inzwischen weniger im Recht wußte; Theodor W. Adornos bitterste Bemerkungen haben es erneut und stellvertretend für viele eingeklagt. Auch die historischen Interessen der Philosophie fanden lange Zeit ihre Grenze an der fast für widernatürlich angesehenen Verbindung zwischen exakter Wissenschaftlichkeit und theologischer Spekulation in der Person Leibniz' — was Immanuel Kants Kritik am metaphysischen Dogmatismus methodisch ausschied, ist durch die Leibniz-Interpretation Ludwig Feuerbachs oder Bertrand Russels auch thematisch abgespalten worden. Nicht weniger namhafte philosophische Stimmen, und ihre Zahl wächst, befürworten freilich eine andere Interpretation. In neuerer Zeit seien dafür etwa Heinz Heimsoeth genannt, der Leibniz' »Weltanschauung«, d. h. seinen »religiösen Idealismus«, als Ursprung seiner Gedankenwelt beschrieben, oder Heinrich Scholz, einst Theologe, der im Rahmen eines Konzepts von Philosophie als strenger Wissenschaft das Augenmerk gerade auf die Verknüpfung der mathematisch-wissenschaftstheoretischen und der metaphysisch-philosophischen Leistungen Leibniz', dieses »konservativste(n) Revolutionär(s) in der abendländischen Geistesgeschichte«, gerichtet hat.<sup>5</sup> Seit dem Jubiläum von 1946 hat die Erforschung der gesamten wissenschaftlichen Arbeit Leibniz', einschließlich der metaphysischen und religionsphilosophischen, einen vordem unglaublichen Aufschwung genommen; die Akten der internationalen Leibniz-Kongresse, die ihm gewidmeten Forschungsbibliographien und die seinen Namen tragende interdisziplinäre Zeitschrift<sup>6</sup> führen es eindrücklich vor Augen.

Dieses erneuerte philosophische Interesse auch an der »Theologie« Leibniz', wie die bibliographische Rubrik lautet, hat in der zünftigen Theologie jedoch noch kaum Widerhall gefunden, sieht man von einigen bemerkenswerten Ausnahmen ab, die freilich Theologen nicht deutscher Nationalität und nicht evangelischer Konfession sind. Die Anamnese der systematischen Theologie geht, kaum daß der Name Descartes' gefallen ist,

<sup>4</sup> Kurt Marti, *Zärtlichkeit und Schmerz*. Notizen, Darmstadt/Neuwied 1979, 69 ff.; Hans Magnus Enzensberger, *Mausoleum*, Frankfurt a. M. 1975, 24—27 (Zitat: 25).

<sup>5</sup> H. Heimsoeth, *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt* (1917). In: *Studien zur Philosophiegeschichte* (Bd. II), Köln 1961, 1—21 (Zitat: 3); H. Scholz, *Leibniz* (1942). In: *Mathesis universalis*, Basel/Stuttgart 1961, 128—151 (Zitat: 129); vgl. auch H. Schepers, *Art. Leibniz*. In: *RGG*<sup>3</sup>, Bd. IV (1960), 291—294.

<sup>6</sup> Umfassend jetzt A. Heinekamp (Hg.), *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980*, Frankfurt a. M. 1984; zur Forschung vgl. bes. 7—17, 584—586, 588 f., sowie *Studia Leibnitiana* 1 (1969), 3 ff.

zu dem Kants über; dazwischen liefert Leibniz Stichworte wie »Optimismus« oder, im günstigeren Fall, »Prinzip des zureichenden Grundes«. Allenfalls in der theologischen Aufarbeitung der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie scheint größere Aufmerksamkeit möglich, wie Ulrich Neuenschwanders Darstellung vermuten läßt.<sup>7</sup> Jedenfalls kommt das neue »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte« mit den beiden Hinweisen aus, daß Leibniz einer der Philosophen gewesen sei, die auf die besondere Gestalt der deutschen Aufklärungstheologie eingewirkt hätten, und daß der Bischof von Meaux auch mit Leibniz korrespondiert habe.<sup>8</sup> Gewiß, als Gestalt der Kirchengeschichte läßt sich Leibniz nicht übersehen, vor allem nicht im Blick auf seine, des Lutheraners, langjährigen Verhandlungen mit römisch-katholischen und mit reformierten Theologen, die auf die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen abzielten; aber schon die Zeugnisse der Frömmigkeit, nicht wenige Gebete, Lieder und religiöse Traktate des von den Hannoveranern gelegentlich in »Glöw'nix« Umbenannten bleiben außer Betracht. Und ist damit, daß man nach den »weltanschaulichen Grundlagen« der Leibnizschen Unionspolitik fragt<sup>9</sup>, schon nach Leibniz' theologischer Kompetenz gefragt?

Einer Ausnahme muß hier gedacht werden, der theologiehistorischen Würdigung Leibniz' durch Emanuel Hirsch. Diese klare Darstellung sowohl der philosophischen Gedanken als auch der theologischen Meinungen und der Frömmigkeit Leibniz' sieht in ihm den »entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen evangelischen Theologie«, der den Übergang von der Orthodoxie zur Aufklärung markiere und der in jener Verknüpfung eines »neue(n) Lebensgefühl(s) mit der christlichen Gläubigkeit« bestehe, die nicht nur für die deutsche Aufklärung und ihre Deutung der Welt vom Individuellen, Innern, Seelisch-Geistigen her, also für ihren idealistischen Charakter und ihr religiöses Interesse kennzeichnend sei, sondern auch noch die theologische Aufgabe der Gegenwart ausmache; denn die allerdings zu verbessernden Mängel der Leibnizschen Art jener Verknüpfung hoben nicht die Nötigung auf, die Unvermeidlichkeit, die Größe und das Recht dieses Vorgangs anzuerkennen. Nichts weniger als die Lebensfrage der neueren evangelischen Theologie ist hier mit der theologischen Interpretation Leibniz' verknüpft — trotzdem urteilt Hirsch: »Er ist Philosoph, nicht Theologe. Es liegt ihm am Aufbau eines natürlichen Systems, welche das Ganze von Vernunft und Erfahrung in einem metaphysisch gegründeten Weltbilde von ethischer und religiöser

<sup>7</sup> U. Neuenschwander, Gott im neuzeitlichen Denken, Bd. 1, Gütersloh 1977, 123—140.

<sup>8</sup> C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3, Göttingen 1984, 127, 192. Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 36 ff.; aber auch H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, Tübingen 1983, 38 f.

<sup>9</sup> H. F. Werling, Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson, Frankfurt a. M./Bern 1977 (Lit.).

Tiefe zusammenfaßt. « Der Philosoph entscheidet Theologiegeschichte: Ist er dabei nun doch Theologe, oder ist das Ergebnis nun doch Philosophie, etwa »die deutsche Fassung der Humanitätsidee«<sup>10</sup>? Nicht zufällig dürfte es sein, daß Hirsch sich mit schwebenden Ausdrücken wie »Weltansicht«, »Lebensstimmung«, »universale Anschauung« oder ähnlichen behilft; so können die philosophische und die theologische Deutung Leibniz' nicht zur Alternative werden. Zugleich aber ist es unmöglich geworden zu fragen, ob eine von Philosophie nach wie vor unterschiedene (wenigstens nicht auf die Erstellung einer Typologie der Weltanschauungen beschränkte) Theologie ein aktuelles Interesse an Leibniz haben könnte; eben jene Frage also zu stellen, die Ratschow zu bejahen vorschlägt.

Diesem Vorschlag möchte ich, im Unterschied zu Hirschs (und zu Heimsoeths) Votum, mit der *These* folgen, daß Leibniz sowohl Philosoph als auch Theologe war, beides nach den Regeln der Kunst und in wohlbedachter Verschiedenheit, doch in der Absicht, beiden Disziplinen die gleichen theoretischen und praktischen Aufgaben zu stellen und beiden gleiche theoretische und praktische Leistungen abzufordern; und daß dies einer neuen Konzeption des Zusammenhangs von Philosophie und Theologie bedurfte, von der noch die gegenwärtige systematische Theologie etwas lernen kann: daß es zwischen dem Rückzug auf die »doppelte Wahrheit« und der Flucht in den »Begriff«, zwischen dogmatischer Selbstbehauptung und spekulativem Selbstverlust der Theologie einen gangbaren und sinnvollen Mittelweg gibt.

## II.

Meine These verlangt zunächst zu zeigen, daß Leibniz eine *qualifizierte Korrespondenz* von Philosophie und Theologie in theoretischer und praktischer Absicht zu begründen sucht; *Philosophie* dabei verstehend als wissenschaftliche Disziplin der Erkenntnis der Wahrheit mittels reiner und gemischter, d. h. Erfahrung begreifender Vernunft sowie der Erkenntnis des entsprechenden, rechten Handelns, *Theologie* dabei verstehend als wissenschaftliche Disziplin der Erkenntnis der Wahrheit aufgrund göttlicher Offenbarung und der durch sie möglichen Erfahrung sowie der Erkenntnis des entsprechenden rechten Handelns.

Um von wirklicher Korrespondenz sprechen zu können, muß die These auf beiden Seiten verifiziert werden: Leibniz muß als Philosoph im

<sup>10</sup> E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 2, Gütersloh 1951, 7—48 (Zitat: 17, 46, 16, 34; ähnlich, Hervorhebungen original); H. Heimsoeth, a. a. O. 2 f. — An E. Hirsch schließt sich an H. Lilje, Randbemerkungen zu Leibniz' Theologie. In: W. Totok, C. Haase (Hgg.), Leibniz. Sein Leben — sein Wirken — seine Zeit, Hannover 1966, 277—291.

genannten Sinn verstanden werden können, der eine Philosophie und speziell eine philosophische Theologie entwickelt, die auf die Entsprechung zur christlichen Theologie hin formuliert ist, und er muß als Theologe im genannten Sinne verstanden werden können, der eine Theologie vertritt, die auf die Entsprechung mit der Philosophie, speziell mit der philosophischen Theologie hin formuliert ist. Zuerst möchte ich daher nach der in der philosophischen Theologie des Philosophen, dann nach der in der Theologie des christlichen Theologen Leibniz erforderten theoretischen und praktischen Korrespondenz beider Disziplinen fragen.

1. Die philosophische oder »natürliche Theologie« aus Leibniz' Philosophie auszugrenzen, ist bekanntlich kaum möglich, da es sich mit Leibniz' Denken genau so verhält, wie er es von seinen Gegenständen sagt: »tout est lié«.<sup>11</sup> Immerhin hat Leibniz mehrmals eine thematische Unterscheidung vorgenommen, der zufolge das Denken unvermeidlich in »zwei Labyrinth« gerät: Das eine Labyrinth ist das rein theoretische, nur die Philosophen interessierende Problem des Kontinuums, das andere ist das zugleich praktische, alle Menschen betreffende Problem des möglichen Zusammenhangs der Freiheit des menschlichen Handelns und der Notwendigkeit des Geschehens in der Welt, zugespitzt im Problem der Existenz des Übels und des moralisch Bösen.<sup>12</sup> Dieses, um des Lebens willen zu bearbeitende Thema ist für die hier leitende Fragestellung das einschlägige, obgleich das andere Thema durchaus hereinspielt, wenn es um die Auflösung angeblicher Gegensätze in gleitende Übergänge geht, etwa der Antithetik von Gut und Schlecht oder von Liebe und Haß.

Das von Leibniz selbst immer als erstes aufgeführte, zugleich theoretische und praktische Thema ist seinerseits auf alle metaphysischen Schriften, einschließlich der erkenntnistheoretischen, verstreut; sie erschöpfend auswerten zu wollen, hieße Leibniz selbst nachahmen. Zu umfänglich wäre es auch, die »Essais de Théodicée« von 1710 im ganzen darzustellen, auch wenn man die »Monadologie« und die »Principes de la nature et de la grâce fondés en raison« von 1714 dazunähme, um ihre weitläufigen Erörterungen einem systematischen Konzept zuzuordnen. Ich möchte vielmehr bei einer frühen Schrift Leibniz' ansetzen, die sachlich nichts anderes vorträgt als die »Théodicée«, auch wenn sie die monadologische Fassung der Substanztheorie noch nicht entwickelt und die Formel der prästabilierten Harmonie sowie das aus den neunziger Jahren stammende Kunstwort »Theodizee« noch nicht kennt. Sie hat aber den Vorteil, unmittelbar der hier gestellten

<sup>11</sup> G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710, abgek.: Th.), §§ 2, 9.

<sup>12</sup> G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée, Préface* (abgek.: Th. Préf., nach der Ausgabe von H. Herring, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. II/1, Darmstadt 1985, S.) 12 f.; *Essais de Théodicée, Discours préliminaire sur la conformité de la foi avec la raison* (1710, abgek.: Disc. pré.), § 24.

Frage zu entsprechen, indem sie einen *Catechumenus Philosophus* und einen *Catechista Theologus* in einem Gespräch vorführt, das die Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes und der Freiheit des Menschen angesichts der wirklichen Welt als zugleich philosophisch zentrale und theologisch konstitutive Fragen behandelt, in dem aber der Philosoph die vom Theologen immer neu erschwerte, schließlich aber gern akzeptierte Lösung vorträgt. Es handelt sich um eine kürzere, etwa 1673 verfaßte lateinische Schrift, von Leibniz selbst als »Confessio Philosophi« betitelt — eine »Theologie des Philosophen«, wie Leibniz, oder eine »erste Theodizee«, wie ihr erster Herausgeber sie im Jahr 1915 inhaltlich charakterisiert hat.<sup>13</sup>

Der Dialog setzt an dem Punkt der philosophischen Argumentation ein, an dem die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz eines Weltenlenkers bewiesen, die Gerechtigkeit und Vorsehung dieses Gottes dagegen durch die Unordnung der Welt (*perturbatio mundi*) in Frage gestellt wird. Der Philosoph stellt nun die These auf, daß Gott *gerecht* sei, weil er alle Menschen *liebe*, d. h. sich am Glück aller freue; wobei Glück verstanden ist als Zustand der Harmonie, zuhächst in der Konzentration der Universalharmonie, eben Gottes, im menschlichen Geist. Da der Philosoph diese These auch denjenigen zumuten will, die eine allumfassende Gnade Gottes leugnen und meinen, Gott liebe nur die von ihm Erwählten, kann der Theologe gegen die behauptete Liebe einwenden, daß Gott doch viele Menschen verdamme, und gegen die behauptete Gerechtigkeit, daß Gott Menschen aus gleichem Stoff gegensätzlich behandle, die Sünde der Verdammten begünstige und sogar verursache, so daß von freiem Willen (*liberum arbitrium*), den doch die gerechte Bestrafung eines Übeltäters unterstelle, keine Rede mehr sein könne. Der Theologe verstärkt diese Einwände noch durch den Hinweis auf das philosophische, für alle Wissenschaften der Aktion, vor allem Physik und Moral, unentbehrliche Prinzip des zureichenden Grundes für alles, was existiert, und verknüpft die Gültigkeit dieses Prinzips mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Beweises der Existenz Gottes.<sup>14</sup> So kann der Philosoph nicht umhin, die beispielsweise vorgelegte Frage zu beantworten, warum *Judas*, obwohl er nicht ohne Grund und zwar, da alle Vorbedingungen der Wirklichkeit der Sünde auf Gott zurückgehen, nicht ohne Grund in Gott verdammt werden, gleichwohl unbeschadet der Gerechtigkeit Gottes verdammt werden konnte. Die philosophische Antwort lautet, daß *Judas* zwar mit Grund verdammt wurde, daß dieser Grund aber in nichts weiter als in dessen eigenem Willen, nämlich in seinem verzweifelten Widerstand gegen den vermeintlich tyrannischen Willen Gottes, gesucht werden könne. Denn allerdings muß man den letzten Grund wie aller Dinge so auch der *Sünde* in Gott setzen, sonst wäre die manichäische Verdoppelung Gottes unvermeidlich, und allerdings kann man Gott und die Welt als Gesamtheit der Dinge (*tota series rerum*) nur zugleich setzen oder aufheben. Trotzdem haben die in dieser Gesamtheit mitermöglichten Sünden, sofern sie wirklich werden, nicht Gottes, sondern nur des Sünders Willen zur Ursache: Gott ist ihre physische, nicht aber die moralische Ursache, oder anders gesagt: Sie gibt es nicht, weil Gott sie will, sondern weil Gott

<sup>13</sup> O. Saame (Hg.), G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi*, Frankfurt a. M. 1967, 9, 38 Anm. c (abgek. C. Ph., zit. nach Seiten dieser zweisprachigen, vorzüglich kommentierten Ausgabe); bestätigt Th. Préf. 50 f.

<sup>14</sup> C. Ph. 40, 46; Th. § 44; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714, abgek.: Princ.), §§ 7 f.; auch schon *Confessio naturae contra Atheistas* (1668, Akademie-Ausgabe, Bd. VI/1, Darmstadt 1930, 489—493), 490.

existiert. Sünden sind demnach, als mögliche, ewige Ideen im Verstand Gottes, und in diesem, weil sie zur Universalharmonie der Dinge erforderlich sind.<sup>15</sup>

Aus diesem Zusammenhang von Gott und Sünde folgt nun nicht, wie der Theologe befürchtet, daß gar nichts dem *Willen* Gottes zuzuschreiben sei, sondern alles seiner Natur. Denn Gott will weder, noch macht er die Sünden, sondern erkennt und duldet sie als Nebenwirkungen in der ganzen, von ihm als beste gewählten Harmonie der Dinge, in der sie überdies durch größere Güter aufgewogen werden; er ist also ihr Grund (ratio), aber nicht ihr Urheber (autor). Gott will Sünden nicht für sich betrachten, sondern in ihrer Verflechtung mit dem Ganzen, das er allerdings trotz dieser eingemischten Sünden nicht bloß zuläßt, sondern wirklich will; denn die Universalharmonie, an deren Existenz Gott sich erst vollkommen erfreut, ist eine Eigenschaft des Ganzen, nicht der Teile als solcher; und so würde sich Gott nicht etwa mehr freuen, wenn die Sünde in der Gesamtreihe der Dinge fehlte, sondern weniger — ihre Harmonie wäre weniger vollkommen als die des eben auch ihretwegen gewählten Ganzen.<sup>16</sup>

Aus dem behaupteten Zusammenhang folgt daher auch nicht, daß die wirklich geschehenden Sünden notwendig seien. Denn im Blick auf die wirklichen Dinge und Ereignisse kann *Notwendigkeit* (necessitas) nicht bedeuten, daß jegliche Zufälligkeit (contingentia) ausgeschlossen wäre; was auch ganz gegen den allgemeinen Sprachgebrauch ginge, in dem etwa auch Christus sagt, daß Ärgernisse auftreten müssen (Mt 18,7). Notwendig in jenem engen Sinn ist nur, was an sich notwendig ist, nämlich den Grund seines Daseins und seiner Wahrheit in sich hat, so daß sein Gegenteil einen Widerspruch einschließt und also nicht begriffen werden kann; so etwa die geometrischen Wahrheiten oder, unter den existierenden Dingen, (allein) Gott. Die anderen existierenden Dinge sind dagegen notwendig nur im Sinne ihrer Bedingtheit durch die Gesamtübereinstimmung der Dinge, in der allerdings nichts grundlos (fortuito), sondern alles schicksalhaft (fato), d. h. aufgrund einer bestimmten Vorsehung abläuft, die aber die Zufälligkeit der Dinge und Ereignisse an sich einschließt; so nämlich, daß, bevor etwas wirklich eintritt, es möglicherweise anders hätte geschehen oder gemacht werden können. Mit dieser Erklärung der hypothetischen Notwendigkeit<sup>17</sup> der wirklichen Sünde und der Verdammung des Judas zeigt der Philosoph nicht nur, wie notwendig hier ein eindeutiger, dem Leben angemessener Sprachgebrauch ist, sondern legt zugleich dem Theologen die Lösung des alten philosophischen und jetzt mahometanischen Trugschlusses aufs Nichtstun angesichts vermeintlich blinden Verhängnisses nahe: An die Stelle dieses »faulen Trugschlusses« (sophisma ignaviae, λόγος ἄργός) tritt das *Vertrauen* in das schicksalhaft Gegebene als in das Bestmögliche, verknüpft mit dem *Gebrauch* der damit gegebenen Mittel und Gelegenheiten zum Bestmöglichen so, als ob

<sup>15</sup> Daß die *harmonia rerum universalis* im Verstand Gottes existiert, bedeutet, daß die darin befindlichen ewigen Ideen die Wesensnatur (rerum natura, nature essentielle) aller möglichen Dinge darstellen, die Gott qua existierend denkt, die also eo ipso kompatibel sind, C. Ph. 48, 50, 52; Th. §§ 20, 121. Die Annahme von ewigen, vom Willen Gottes unabhängigen Ideen macht nicht nur den neuplatonischen Begriff der Materie, sondern auch und erst recht die manichäische Verdoppelung des ontologischen Prinzips bzw. Gottes hinfällig, C. Ph. 48; Th. §§ 136, 144 f.

<sup>16</sup> C. Ph. 56; Th. § 11; entsprechend von der Güte Gottes, Th. § 121.

<sup>17</sup> C. Ph. 64 f.; Th. §§ 53, 367; Essais de Théodicée, Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliata (1710; abgek.: Causa Dei), § 43. O. Saame weist zu Recht auf den Zusammenhang mit der theologischen Begründung der Notwendigkeit des Sündenfalls bzw. der Heilsveranstaltungen Gottes hin, Anm. 102; vgl. W. Sparrn, *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976, 176 ff.

nichts festgelegt sei.<sup>18</sup> Den ersten Teil des Dialogs abschließend stellt der Philosoph heraus, wie unterschiedlich das Verhältnis Gottes und das der Sünder zur Sünde ist: Von Gott muß man sagen, daß er die Sünde weder will noch nicht will (und er unter ihr litte, was unmöglich ist), sondern sie weiß und im harmonischen Ganzen der Welt zuläßt; dagegen wollen die Menschen und der Teufel die Sünde wirklich, denn sie freuen sich am Bösen als solchem, d. h. an der Disharmonie der Dinge.

Mit diesem philosophischen Freispruch Gottes von dem Vorwurf, die menschlichen Sünden zu wollen, ist der Theologe zufrieden, stellt aber, den zweiten Teil des Dialogs eröffnend, die Frage, wie nun die Sünden mit der *menschlichen Freiheit* (libertas humana) in Einklang gebracht werden können. Denn es scheint ja, daß mit dem Willen Gottes jegliches Wollen außer Kraft gesetzt ist und daß, da von Äußerem abhängig und bestimmt, eine menschliche Freiheit nicht gegeben ist. Der Philosoph bekräftigt, daß die Willenshandlung des Menschen tatsächlich einen zureichenden, ihr selbst äußeren Grund hat, bezeichnet es aber wiederum als unsinnige Verdrehung des im Leben üblichen Sprachgebrauches, wenn man erst dann von Freiheit reden dürfte, wenn nicht bloß zu tun, was er will, in der Macht des Menschen stünde, sondern auch, zu wollen, was er will. Menschliche Wahlfreiheit (liberum arbitrium) ist philosophisch vielmehr zu definieren als das Vermögen, zu handeln oder nicht zu handeln dann, wenn alles äußere zum Handeln Erforderliche gegeben ist; ein Vermögen, das also, wie man mit Aristoteles sagen kann, Spontaneität mit einer Wahl verknüpft, das daher niemals grundlos ist, sondern immer einen Grund in der das (vermeintlich) Bessere wählenden Vernunft hat.<sup>19</sup> Darum gibt noch eine bloße Laune diesen Grund ab, was freilich nur bei getrübler, unaufmerksamer Vernunft oder gegen das Gewissen geschehen kann; wogegen die höchste Freiheit eben dann erreicht ist, wenn sich durch die Dinge der Verstand, die wahren Güter zu erkennen, und der Wille durch den Verstand, sie zu ergreifen, zwingen läßt — so ist Gottes Freiheit die höchste, weil er in der Freude am Besten niemals irrt. Freiheit hängt also vom Gebrauch der Vernunft ab, und Sünde kommt immer aus ihrem Irrtum, ohne daß sie deshalb entschuldigt wäre. Denn es bedarf zwar der Aufmerksamkeit (attentio) im Gebrauch der Vernunft, um Irrtümer zu vermeiden, aber sie ist dem Menschen immer möglich, und mit ihrer Hilfe ist es ihm immer möglich zu erkennen, was für gut anzusehen ist, und also, Sünde zu vermeiden.

Diese Wendung der Argumentation erlaubt dem Philosophen, den oben theologisch bestrittenen Einwand, daß die von Gott Verdammten gar keine andere Wahl hätten als zu sündigen, nun auch anthropologisch zu widerlegen. Denn wie mangelnde Aufmerksamkeit die Möglichkeit verspielt, Sünde zu vermeiden, so ist sie der Anfang der Ablehnung angebotener Gnade, ist also die *Verstockung* des »sehend nicht sehen

<sup>18</sup> C. Ph. 68 f.; die von Chrysipp bzw. Cicero (Da fato XII, 28) übernommene Formel schon in »Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen«, § 13 (1670/71; Akad.-Ausg. VI/1, 542), dann im sog. »Discours de Métaphysique« (1686, Die philosophischen Schriften, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. IV, Berlin 1880, ND Hildesheim 1978, 427—463, abgek.: Disc. Mét.), § 4 und in der »Théodicée«, Th. Préf. 14 ff., Th. §§ 67, 367 (syllogisme paraisseux, raison paresseuse).

<sup>19</sup> Die Definition der Freiheit C. Ph. 80 f. (Aristoteles, Eth. Nic. III, 3 f.); ebenso Th. §§ 34, 51; die Begründung der Spontaneität im Substanzbegriff, d. h. im »System der prästabilierten Harmonie« bzw. der Monadologie, Th. §§ 290—301. Die klassische Beispiel für den Mißbrauch der Freiheit, d. h. die Wahl *contra conscientiam* (neben dem biblischen des Judas) ist Medea: video meliora proboque, deteriora sequor (Ovid, Metamorph. VII, 20 f.), C. Ph. 86; Th. §§ 154, 297. Das Erfordernis der *attentio*, C. Ph. 88, 92, das Leibniz sententiös illustriert (z. B. respice finem, dic cur hic), ist nicht nur moralisch, sondern auch soteriologisch außerordentlich wichtig, s. im folgenden und u. S. 160 f.

und hörend nicht hören« (Joh. 12,40). Insofern den Verdammten ihre jederzeit durch bloße Aufmerksamkeit auf ihr Tun und sein Ende sofort mögliche Umwandlung eben bloß wegen der Unaufmerksamkeit ihrer Vernunft unmöglich ist, kann man sie unglücklich nennen. Gleichwohl haben sie kein Recht, sich über ihr Los zu beklagen, denn allein sie selbst sind es, die ihre Freiheit, nämlich den möglichen Gebrauch ihrer Vernunft und die Wahl des Guten, nicht sehen wollen und sich selbst dadurch jedesmal neu verdammen. Wie Toren sind sie unfreiwillig böse; aber sie hätten die Möglichkeit, nicht verdammt zu werden, wenn sie nur wollten. Darum sind auch sie nicht schlechthin verdammt, schon gar nicht von Ewigkeit her, sondern jeweils nur verdammlich — nach ihrem Tod allerdings unausweichlich, da die Seele für keine neuen, verändernden Empfindungen mehr offen ist. Der Philosoph vertritt also die Endlosigkeit der Verdammung, ja ihre Verschlimmerung: Der den Judas verdammende grundlose Haß gegen Gott, sein ohnedies schon unnötiges Leiden am Glück, seine ohnedies schon selbstwidersprüchliche Klage — worüber denn?, all das kann sich in seiner dann noch deutlicheren Gegenstandslosigkeit und Ausweglosigkeit nur steigern; so wie umgekehrt das Glück der Seligen, die göttliche Universalharmonie zu schauen, in unendlich fortschreitender Einsicht unablässig wachsen wird.<sup>20</sup>

Der Theologe, mit dieser Erklärung zufrieden, fragt noch weiter, warum es überhaupt zur *Scheidung* der Geister komme und worin deren Kern liege. Die Antwort des Philosophen vergleicht die Welt einem menschlichem Staat, in dem es zwei Arten von Bürgern gibt, zufriedene und unzufriedene: Erst recht im allumfassenden Staat Gottes gibt es Bürger, die alles Geschehene als gut annehmen, weil es, als geschehen, unbezweifelbar dem Willen Gottes entspricht und darum das Beste ist, und die sich bemühen, aus dem Zukünftigen nach ihrer Einsicht und ihrem Vermögen das Beste zu machen. Es gibt aber auch solche, die mit dem gegebenen Zustand niemals zufrieden sind, obwohl sie kein Recht zur Entrüstung haben. Den Unterschied zwischen beiden macht allein die Erkenntnis und Liebe Gottes als des höchsten Grundes aller Dinge (auch in ihrem jetzigen Zustand) beziehungsweise die schlechterdings nur aus sich selbst kommende Verweigerung dieser Gottesliebe aus. Diesen Aufruhr gegen Gott illustriert der Theologe mit einem an die altkirchliche Makarios-Legende anknüpfenden Dialog eines Eremiten mit Gott und mit Beelzebub, wobei letzterer zugleich wieder für den sich selbst verstockenden und verdammenden Judas steht. Obwohl nun überzeugt, daß kein Verdammter sich je über Gott beklagen kann, erwartet der Theologe doch noch, daß Gott wenigstens der Verwunderung der anderen über seinen unerforschlichen Ratschluß, ja daß er sich selbst Genüge tue und fragt daher abschließend, warum die Weltordnung (*ratio mundi*) nicht ohne Verdammung bestehen konnte und warum es die Umstände der Dinge mit sich brächten, daß eher die eine Seele als die andere sich unglücklich machen will. Eine Antwort auf die erste Frage kann die Philosophie a priori gar nicht, a posteriori aber sehr leicht geben: Der bloße Tatbestand der Welt beweist, daß sie alles in allem die beste ist, wenn sie denn von Gott mit der Absicht der universalen Harmonie geschaffen worden ist.<sup>21</sup> Die andere Frage zu beantworten, wieso es darin überhaupt eine Verschiedenheit der Geister geben kann, heißt das philosophische Prinzip der Individuation zu erklären. Denn daß ein Geist in diesen oder jenen zeitlichen und örtlichen Umständen sich befindet, heißt schon, daß er dieser und kein anderer individueller Geist ist. Von Individualität überhaupt zu reden, ist also nur im

<sup>20</sup> C. Ph. 98 ff., 110 f.; diese Begründung der Ewigkeit der Höllenstrafen wendet Leibniz mit Rückgriff auf die theologische Tradition gegen ihre Bestreitung durch den Kryptosozinianer Ernst Soner, Th. §§ 266 ff., und sie nimmt dann G. E. Lessing auf: Leibniz von den ewigen Strafen (1773), in: Werke, hg. v. H. G. Göpfert, München 1976, Bd. VII, 171—197.

<sup>21</sup> C. Ph. 120 f.; dasselbe Argument *ab effectu* entscheidend auch Th. § 10.

Zusammenhang aller existierenden Dinge möglich<sup>22</sup>, den zum Ruhme Gottes und zur Erleuchtung der Menschen zu erklären, die Aufgabe des Philosophen ist.

2. Dieses »Bekenntnis des Philosophen« erweckt gewiß nicht den Eindruck einer Reprise jener Apologetik, die der Philosophie, der Magd der Theologie, einst die Aufgabe zugewiesen hatte, gegen die Zweifel und Einwände einer als vernünftig auftretenden, aber nur so scheinenden Philosophie die Vernünftigkeit gewisser dogmatischer Propositionen zu reklamieren. Leibniz betreibt hier vielmehr die Revision der bislang geltenden Konstellation der beiden Disziplinen. Von andern zeitgenössischen Versuchen unterscheidet sich Leibniz' Konzeption jedoch tiefgreifend dadurch, daß sie nicht die einstige Magd zur neuen Herrin und die einstige Herrin zur neuen Magd macht.

Schon die literarische Form des Dialogs eröffnet eine dritte Möglichkeit. Der Philosoph bescheidet sich und versucht, den überlieferten Einklang von Glauben und Vernunft zu erhalten, ohne sich an den Mysterien zu vergreifen, die erst das Licht der Offenbarung erkennen läßt; er kann sich dem kirchlich überlieferten Konsens in Glaubensdingen unterwerfen.<sup>23</sup> Der Theologe ist es, der dem Philosophen zusätzliche Probleme zuweist, und zwar eindeutig theologische, unter der Voraussetzung von Offenbarung überhaupt erst auftretende Probleme: die Universalität des göttlichen Heilsratschlusses, die universale Suffizienz der Mittel seiner Ausführung, die Wirklichkeit der Sünde als Feindschaft gegen Gott, die Verstockung Judas' und Beelzebubs im Angesicht des gnädigen Gottes. Aber der Theologe übergibt dem Philosophen diese Themen nicht eigentlich als zusätzliche, sondern nur als besondere, der göttlichen Offenbarung entstammende Formulierungen von Problemen, die der Philosoph seinerseits formulieren kann und muß, insofern er nicht nur Gegenstände der Vernunft selbst, sondern auch solche der Erfahrung zu begreifen hat. Beide haben also *gemeinsame Probleme*, weil sie es, wenn auch aus verschiedenen Gründen, mit *zufälligen Tatsachenwahrheiten* (*verités de fait, verités historiques*) zu tun haben, wie Leibniz das bald nennen wird.<sup>24</sup> Von der philosophischen Reflexion der gemeinsamen Probleme hat auch der Theologe einen Gewinn: die Einsicht in schwer Verständliches, vor allem die Auflösung angeblicher theologischer »Paradoxa« in »Eudoxa«. Nicht umsonst ermutigt er den Philosophen, nicht nur die durch Wissen eitlen Verächter der Religion ihrer Unvernunft, sondern auch die mit Offenbarung sich brüstenden Verächter der Philosophie ihrer Unwissenheit zu überführen.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> C. Ph. 124 ff.; der ausgearbeitete, schlechthin grundlegende Gedanke der individuellen Substanz oder *Monade* dann *Disc. Mét.* § 9; sog. »Monadologie« (1714, abek.: *Monad.*), §§ 1—9; *Princ.* §§ 1 f.

<sup>23</sup> C. Ph. 32, 130 f.

<sup>24</sup> *Disc. prélim.* § 2 (*verités de la raison positives*); *Princ.* § 7.

<sup>25</sup> C. Ph. 60 f., 102, 112, 132.

Wie genau sich auch die Problemlösungen in beiden Disziplinen entsprechen, läßt sich daran ablesen, daß der philosophischen Argumentation nicht nur eine theologische Argumentation zugeordnet ist, sondern sogar eine *konfessionsspezifische Dogmatik*.

Auf der polemischen Seite, der Bestreitung eines rein willkürlich, despotisch handelnden Gottes, schließt Leibniz nicht nur den philosophisch-theologischen Voluntarismus eines Descartes oder eines Hobbes, sondern auch die Prädestinationslehre der calvinistischen Dogmatik sehr entschieden aus. Dort ist es die Meinung, daß menschliche Regeln und Gesetze ausreichend nur im willkürlich setzenden Willen begründet seien und daß die Gerechtigkeit Gottes allein im Recht seiner Allmacht bestehe<sup>26</sup>; hier ist es ohnedies die supralapsarische, aber auch die infralapsarische Begründung eines *decretum absolutum*, in dem Gott grundlos und ohne erkennbaren Maßstab einige Menschen zum Heil erwählt, die andern aber zum Unheil verdammt. Daß in Gottes Willen nicht mit gutem Grund vertraut werden kann, darf Leibniz offenbar keiner Theologie welcher Prinzipien auch immer zugestehen; an diesem Punkt hat denn auch seine Bereitschaft zur dogmatischen Verständigung mit den reformierten Theologen eine unüberschreitbare Grenze.<sup>27</sup>

Nach der affirmativen Seite argumentiert Leibniz wiederum sowohl philosophisch als auch konfessionsspezifisch dogmatisch. Dort bewegt er sich auf dem Boden der naturrechtlichen Ansprüche der neueren Jurisprudenz, hier auf dem Boden der moralischen Ansprüche der lutherischen Prädestinationslehre. Naturrechtlich ist die Definition der *Gerechtigkeit Gottes* als seines Willens, niemandem zu schaden, sondern ohne Ansehen der Person und in allgemeinem Wohlwollen alle zu lieben. Die so verstandene Gerechtigkeit Gottes kann Leibniz dann mit seiner Güte (*bonté*) gleichsetzen und seiner Weisheit (*sagesse*) zuordnen; damit ist die Ausübung des Willens Gottes, sein Wählen und Handeln, grundsätzlich und immer an Gottes Verstand gebunden. Da er niemals für irgendeine böse Tat eines Menschen verantwortlich sein kann, die Verantwortung für alle, guten oder bösen, Taten vielmehr allein beim handelnden Menschen liegt, kann Gott nunmehr als universal und absolut gültige Instanz des Moralischen (und Politischen) beansprucht werden.<sup>28</sup> Mit der lutherischen, seit

<sup>26</sup> C. Ph. 32 f., 48 f.; Disc. Mét. § 2; Th. Préf. 28, 52; Th. §§ 180—185; Essais de Théodicée, Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliata (1710, abgek.: Causa Dei), § 119; Monad. § 46.

<sup>27</sup> C. Ph. 36; Th. Préf. 50 f.; Th. §§ 82—84, 176—179; Causa Dei §§ 114—119 (*misanthropia*), §§ 130 f. (*despotismus, particularismus*). Vgl. L. Knabe, Leibniz' Bemühungen um die Union der beiden Kirchen reformatorischen Bekenntnisses. In: Akten des (I.) Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 1966, Bd. 4, Wiesbaden 1969, 52—62.

<sup>28</sup> C. Ph. 32; Th. Préf. 30; Disc. préf. § 35; Causa Dei §§ 38, 50, 120—125 (*philanthropia*); Princ. § 9; vgl. H.-P. Schneider, *Justitia universalis*. Quellenstudien zur Geschichte des »christlichen Naturrechts« bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Frankfurt a. M. 1967.

dem Mömpelgarder Religionsgespräch von 1586 strikt anticalvinistischen Prädestinations- oder richtiger: Erwählungslehre (wie sie sich selbst unterscheidend nennt) bedient sich Leibniz der Stellen Ez 18,23 und 1Tim 2,3 f. als biblischer *Loci classici* für die Annahme des *allgemeinen Wohlwollens* (*benevolentia universalis*) Gottes gegen die Menschen oder seiner *φιλανθρωπία*, wie es auch dort schon heißt. Aus dieser Tradition entnimmt Leibniz auch jene (als solche ältere) Unterscheidung, ohne welche ein allumfassender Heilswille Gottes nicht zugleich mit dem Zugeständnis unterstellt werden kann, daß manche Menschen diesem Willen entsprechen, manche aber nicht: die zwischen vorangehendem und nachfolgendem Willen (*voluntas antecedens, v. consequens*). Sie besagt auch für Leibniz, daß Gott zunächst und an sich allen (gefallenen) Menschen ernstlich und ohne Unterschied seine rettende Gnade zudenkt und daß seine Mittel und Wege, sie den Menschen wirklich zugute kommen zu lassen (das Amt Christi, die Sakramente, die Predigt), ebenso ernstlich für alle Menschen gültig gemeint und zureichend eingerichtet sind; daß Gott aber angesichts der (von ihm vorhergesehenen) Weigerung der einen, die angebotene Gnade anzunehmen, und der Bereitschaft der anderen, der Absicht Gottes zu vertrauen, die einen zum Heil erwählt und das selbstverantwortete Unheil der andern zuläßt: daß Gott also niemals der Urheber der Sünde und ihrer Folgen ist. Jenes Zulassen ist nur insofern auch ein Verdammnis, als man nicht meinen kann, Gott verhalte sich menschlichen Handlungen gegenüber und überhaupt je erleidend.<sup>29</sup>

Trotz dieser Kautele hatten sich schon die lutherischen Dogmatiker dem Vorwurf der calvinistischen ausgesetzt, die Rede von einer Erwählung aufgrund vorausgesehenen Glaubens (*ex praevisa fide*), wenn sie nicht gar den Glauben zu deren Bedingung, d. h. zum Werke mache, unterstelle jedenfalls einen unwirksamen Willen Gottes oder ein von seinem Handeln verschiedenes, umfänglicheres bloßes Wissen (*praescientia*). Leibniz, dem ohnedies ein »Dieu fainéant« angehängt wurde, hat diesen Verdacht ebenfalls zurückgewiesen und die beiden Arten des Willens Gottes als Stufen oder als mindere und gesteigerte Strebung (*conatus*) bezeichnet; unter dieser Absicherung zeichnet er jene Unterscheidung erst recht aus, indem er sie als zwei Prinzipien in Gott erklärt. An hervorgehobener Stelle, im Gottesbeweis der »*Théodicée*«, unterscheidet er sogar vom Willen Gottes, dem Ursprung der Existenz der Dinge, die Macht Gottes, die diesen Willen erst wirksam macht: Sie erst geht aufs Sein, der Wille geht nur aufs Gute, ist also nichts als Wahl. Diese völlige Entmächtigung ist freilich nur die privative Seite der positiven Bestimmung, daß Gottes Wille ohne jede

<sup>29</sup> C. Ph. 36 f., 66, 72—76; Th. Préf. 30, 36, 50; Th. §§ 22 f., 119, 228; *Causa Dei* §§ 24—27, 134, 140; speziell zu *permittere* Th. §§ 22—25, 127—131, 158; *Causa Dei* §§ 38, 60. Zur Entstehung der lutherischen Erwählungslehre vgl. G. Adam, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 1970.

Ausnahme an Gottes Verstand oder Weisheit gebunden ist, daher immer bestimmten, grundsätzlich einsichtigen und jederzeit verlässlichen Regeln folgt; sie alle lassen sich überdies auf eine einzige zurückführen, auf das »Prinzip des Besten«.<sup>30</sup> Mit diesem seinen Gottesbegriff konstituierenden Prinzip bildet Leibniz die lutherische Erwählungslehre, die in ihrer antithetischen Fixierung auf den calvinistischen Tyrannengott ihrerseits schon seit dem frühen 17. Jahrhundert naturrechtliche Maßstäbe an den Gottesbegriff angelegt hatte, konsequent naturrechtlich durch. An diesem Endpunkt schlägt sie in eigentliche *Theodizee* um. Denn die völlige Unterwerfung des Willens Gottes unter die Weisheit seines Verstandes erlaubt und erfordert, das Bedürfnis der menschlichen Vernunft, die Güte Gottes zu rechtfertigen, als Selbstverpflichtung Gottes zu formulieren.<sup>31</sup>

3. Der Gleichrang der Philosophie und der Theologie in ihrer Fähigkeit, gemeinsame Probleme zu benennen und zu lösen, scheint sich nicht auf den Bereich des labyrinthischen Freiheit-Notwendigkeit-Komplexes bzw. der Prädestinationslehre beschränken zu sollen. Der Theologe in der »Confessio Philosophi« nennt bemerkenswerterweise außer der Rücksicht auf Unverständige, die den Philosophen des Irrglaubens zeihen könnten, nur den Umstand, daß die Philosophie gegenwärtig noch nicht hinreichend entwickelt ist, als Grund dafür, daß die rechte Vernunft nicht schon jetzt auch im Innern des Glaubens, wo dann aufgrund der Offenbarung vom Verdienst Christi, vom Beistand des Heiligen Geistes und von den außerordentlichen Wirkungen göttlicher Gnade die Rede ist, ihre gleichsam exorzistische Aufgabe erfüllen kann.<sup>32</sup> Die angedeutete Hoffnung auf weiteren Fortschritt der Philosophie ist um so realistischer, als der Katechumene die Grenzen der philosophischen Leistungsfähigkeit ja schon in den Bereich vorgeschoben hat, den die theologische Tradition der Offenbarung vorbehalten hatte und zu dem selbstverständlich auch Leibniz die Themen der Sünde, Gnade, Verstockung, Verdammung usw. rechnet. Am Ende des angefangenen Weges wäre das völlige Gleichmaß der Rollen des *Catechista* und des *Catechumenus* im Blick auf den Umgang und das Gewicht der jeweils problematischen Erfahrungen oder Tatsachenwahrheiten, wäre also

<sup>30</sup> Th. §§ 7, 22, 149; ebenso Monad. § 48; die »Abhängigkeit« des göttlichen Willens (der darum einer »moralischen Notwendigkeit« unterliegt) vom Verstand Gottes, Th. Préf. 32; Th. §§ 77, 132. Das theologische Prinzip des Besten, schon »Von der Allmacht...« (Anm. 18), § 16 und C. Ph. 56, 108, später als *principium sapientiae seu perfectionis*, so in *De rerum originatione radicali* (1697, Die philosophischen Schriften, ..., Bd. VII, Berlin 1890, ND Hildesheim 1978, 304), und noch häufiger als *principe du meilleur* o. ä. Disc. Mét. § 5; Th. Préf. 52; Th. §§ 8, 78, 114, 208 f.; Monad. §§ 46, 55; Princ. § 10.

<sup>31</sup> C. Ph. 120; ähnlich Th. Préf. 28; Th. § 265. Vgl. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie, Rationalismus*, Bd. II, Gütersloh 1950, 166—183.

<sup>32</sup> C. Ph. 132; vgl. auch Th. § 76, und, noch bestimmter, *Lettre touchant ce qui est independant des sens et de la matière* (1702, Die philosophischen Schriften ..., Bd. VI, Berlin 1885, ND Hildesheim 1978, 499—508, hier: 508).

die reale Situation des Dialogs erreicht, welche die »Confessio Philosophi« rhetorisch vorwegnimmt.

In bestimmter Hinsicht scheint Leibniz auf diesem Weg schon weiter vorangeschritten als eben festgestellt. Die philosophische Lösung bestimmter Probleme erbringt nicht nur theoretisch, sondern auch *praktisch* das gleiche, was ihre theologische Lösung erbringt und bewirkt. Die geglaubte Offenbarung und das vernünftige Wissen sagen in gewisser Weise das gleiche über Gott, die Welt und den Menschen, und sie bewirken, Leibniz zufolge, auch das gleiche: in der Welt tätiges Gottvertrauen, das Leben in der Liebe Gottes.<sup>33</sup>

Nach der negativen Seite ist ohnedies unübersehbar, daß Leibniz immer zugleich philosophisch und theologisch gegen den fatalistischen bzw. quietistischen »faulen Trugschluß« aus der bestimmten Vergangenheit auf die nicht zu bestimmende Zukunft, aus dem Schicksal aufs Nichtstun argumentiert. Die Vernachlässigung der *Pflicht*, in jeder Gegenwart neu und unverdrossen alles Gegebene als Mittel und Gelegenheit zum Handeln zu verstehen und das Bestmögliche daraus zu machen, nennt Leibniz mangelnde Einsicht in die Wirklichkeit, die sich durch Notwendigkeit im ganzen, genauso aber durch Freiheit im einzelnen auszeichne. Er nennt sie zugleich Sünde gegen den Willen Gottes, der doch zu unterstellen und nach bester Einsicht zu befolgen sei. Der Schmerz oder die Enttäuschung, welche die Vernunft im Blick auf ausbleibende Ergebnisse der Mühe um die Verbesserung der Dinge (in rebus emendandis) verbietet, wäre auch eine Art versteckter Zorn gegen Gott, dessen Vorsehung im ganzen auch den jeweils eingetretenen Stand der Dinge im einzelnen enthält, der daher auch der Zeitpunkt der Wendung zum Besseren überlassen werden muß. Leibniz beruft sich hier auf eines der stärksten Paradoxe Luthers, auf die Beschreibung des Vertrauens zu Gott als jener äußersten Liebe, die den keineswegs liebenswert, sondern hart und verdammend (!) erscheinenden Gott dennoch liebt.<sup>34</sup>

Wie sich hier andeutet, will Leibniz auch nach der positiven Seite der Philosophie und der Theologie gleiche praktische Effizienz zuschreiben. Er führt die geforderte Zufriedenheit mit allem, was geschehen ist, und mit allem, was, auch gegen die eigene Absicht, noch geschehen wird, zugleich als philosophische, stoische Forderung der *Seelenruhe* (tranquillitas animi) und als theologische, »mystische« Forderung der *Ergebung in Gott*, dessen Willen alles Geschehende als solches entspricht, ein (resignatio in Deum). Die mystische Formel, die Leibniz ja in einer kleinen Skizze eigens expliziert hat, stellt natürlich keine exklusive Formulierung für Leibniz' Begriff der wahren Frömmigkeit (pietas) dar; auch die augustinischen Formeln der

<sup>33</sup> C. Ph. 70 f., 82, 110; Th. Préf. 8 f. (véritable piété).

<sup>34</sup> C. Ph. 106 f.; Disc. préf. §45; mit Bezug auf M. Luther, De servo arbitrio (1525, BoA 3, 124, 16 ff.); vgl. Th. Préf. 50 u. ö.

Gottesliebe, am häufigsten aber die spezifisch lutherische Terminologie des Gottvertrauens (*confidere, fiducia*) stehen an der gleichen Stelle.<sup>35</sup> Die angenommene Übereinkunft der philosophisch und der theologisch motivierten Praxis hat Leibniz, Röm 8,28 auslegend, schließlich in den (das stoische, erst recht das mohammedanische *Fatum* korrigierenden) Ausdruck *fatum Christianum* zusammengezogen.<sup>36</sup>

Diese Beobachtungen werden vom Theologen der »*Confessio Philosophi*« gleichsam bestätigt. Er bekennt dem Philosophen, daß dieser sich in einer Weise auf den *usus vitae* bezogen habe, daß er selbst nun die ganze bisherige Diskussion über Präzienz, *Fatum*, Prädestination oder Perseveranz, als für das Leben unnütz, hinter sich lassen könne. Ja, er bescheinigt der philosophischen Einsicht (das alles, was existiert, im Blick auf die universalharmonische Gesamtheit der Dinge das Beste ist): Glaubten das alle, gäbe es weniger Kritiker der Vorsehung, weniger Atheisten und weniger Sünder; erinnerte man sich dieser Einsicht jederzeit, so gäbe es deren keine. Umgekehrt bestätigt dies der Philosoph, der an Luther anschließend sagt, daß die wirkliche Welt zu hassen und anders zu wünschen, einen andern Gott wollen heißt — einen Satz, den Luther seinerseits ja zugleich als theologischen und als philosophischen erklärt hatte.<sup>37</sup>

### III.

Die qualifizierte Korrespondenz von Philosophie und Theologie, die Leibniz von der philosophischen, mit der natürlichen Vernunft ausgestatteten Seite her erreicht, strebt er nun auch von der theologischen, die göttliche Offenbarung auslegenden Seite her an. Das bedeutet eine der Revision der traditionellen Philosophie nicht nachstehende Revision der traditionellen Dogmatik<sup>38</sup>, ihrer Positionen und ihrer theoretischen und praktischen Funktionen.

1. Dogmatische Äußerungen Leibniz' finden sich in sehr vielen seiner Schriften und Briefe; sie decken den ganzen Bestand der dogmatischen Themen aller (westlichen) Konfessionen ab, wie er sich bis zum Ende des

<sup>35</sup> C. Ph. 70 (*Deo ergo amantis est boni consulere praeterita, optima reddere conari futura*), 108, 110; Th. Préf. 8, 16; Th. § 15. Zur Schätzung des *stoischen* Schicksalsglaubens qua Gemütsruhe: Th. Préf. 16; Th. §§ 254 f., 331 ff.; Von der Glückseligkeit, III (undat., Die philosophischen Schriften . . ., Bd. VII, 95—98); zur *mystischen* Formel: Th. Préf. 8; Von der wahren Theologia mystica (1690, Deutsche Schriften, hg. v. G. E. Guhrauer, Bd. I, Berlin 1838, ND Hildesheim 1966, 410—414).

<sup>36</sup> Th. Préf. 16 f.; Th. § 55; Causa Dei §§ 106 f.; Monad. § 90. Vgl. o. Anm. 18.

<sup>37</sup> C. Ph. 72, 82, 126; 122. Odit ergo Deum, qui naturam, qui res, qui mundum: qui haec aia vult, alium sibi Deum optat, C. Ph. 110; ähnlich 118 f.; M. Luther, De servo arbitrio, BcA 3, 226, 3 ff.

<sup>38</sup> Leibniz nennt die Glaubenslehren oder -sätze (*formulaire de croyance, articles de foi*) der hebräischen und christlichen Religion »Dogmen« und ordnet sie einer »dogmatischen Theologie« zu, Th. Préf. 2 f.

17. Jahrhunderts angesammelt hatte. Von der unglaublichen Fülle des Stoffes vermittelt Aloys Pichlers 1869/70 veröffentlichte »Theologie des Leibniz«, die erste und bislang einzige auf Vollständigkeit angelegte Darstellung, noch heute einen lebendigen Eindruck (trotz ihrer katholischen, freilich antirömischen Ausrichtung).<sup>39</sup> Leibniz' Absichten im Umgang mit der dogmatischen Tradition treten besonders klar in seinem größten zusammenhängenden Traktat zutage, im (nicht schon von ihm selbst so genannten) »Systema Theologicum«, einem um 1686 verfaßten, 1819 veröffentlichten lateinischen Manuskript. Mit dieser Schrift wollte Leibniz die seit 1678 geführten hannoverschen Gespräche über die Wiedervereinigung der evangelischen und der katholischen Kirche unterstützen und die Unionsprogramme der anderen Beteiligten (Abt Gerhard Molanus auf der evangelischen, Bischof Cristobal de Spinola auf der katholischen Seite) ergänzen. Leibniz legt hier eine ins einzelne gehende und vollständige Darstellung der katholischen (!) Position vor, doch so, daß er dabei »unbefangen« der Heiligen Schrift, dem frommen Altertum, der rechten Vernunft und glaubwürdigen überlieferten Ereignissen folgen will. Damit entspricht er, wie schon in seinen »Irenica« (1677), dem Vorschlag seines langjährigen Korrespondenten in dieser Sache, des Bischofs Jacques Bossuet, der in seiner »Exposition de la doctrine catholique sur les controverses« (1671) gefordert hatte, die katholische Lehre müsse, von allen scholastischen Beschwerlichkeiten gelöst, in ihrer reinen, eigentlichen Gestalt so dargelegt werden, daß die Protestanten keinen Grund mehr hätten, die katholische Kirche als widerchristlich zu ächten und auf der Trennung von ihr zu beharren.<sup>40</sup> Leibniz behandelt daher nicht nur die seit der Reformation strittigen, sondern sämtliche, von ihm nach der Lokalmethode angeordneten dogmatischen Themen.

Den Lehren von Gott, von der Schöpfung, von der gesollten Vollkommenheit und der tatsächlichen Sündhaftigkeit des Menschen, die gut augustinisch festgestellt wird, folgen die Lehren vom göttlichen Erlösungsratschluß und seiner Offenbarung sowie die trinitarischen und christologischen Dogmen. Ausführlicher widmet sich Leibniz den Lehren von der Rechtfertigung oder Bekehrung, vom Glauben und von der Liebe oder den guten Werken, d. h. den Themen der Aneignung des durch Christus erworbenen Heils. Hier erklärt Leibniz sowohl die unbedingte Notwendigkeit einer zuvorkommenden Gnade als auch die Freiwilligkeit des von Gott geweckten Glaubens und verknüpft die imputative Auffassung der Rechtfertigung, die in juridischer Sprache spreche, mit ihrer habitualistischen Auffassung, die in moralischer Sprache das gleiche sage. Der vorgebliche Gegensatz zwischen den göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe wird in einem Verständnis beider Begriffe geschlichtet, das den Inhalt des einen um den

<sup>39</sup> A. Pichler, Die Theologie des Leibniz, 2 Bde., München 1869/70, ND Hildesheim 1965.

<sup>40</sup> G. W. Leibniz, Theologisches System, hg. v. C. Haas, Tübingen 1860, ND Hildesheim 1966 (abgek.: S. Th.), 3; Irenica (1677, Oeuvres de Leibniz, hg. v. A. Foucher de Careil, Bd. II, Paris 1860, 546—565. Vgl. S. Th. (Vorwort) VI f.; P. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche, München/Paderborn/Wien 1973.

des anderen anreichert. Auch von Heilsnotwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke zu sprechen, erscheint Leibniz unverdächtig, wenn man es auf die obwaltende richtige Absicht bezieht, die von dem das göttliche Gesetz erfüllenden Glauben ja verbürgt ist, und wenn man das Werk selbst an seinem Nutzen für den Nächsten und die Allgemeinheit ausrichtet; so wird der gute Sinn auch der asketischen Orden deutlich.

Am ausführlichsten widmet sich Leibniz, unter dem Gesichtspunkt der »besonderen Gesetzgebung Christi«, dem christlichen Gottesdienst und den Sakramenten des Neuen Bundes. Die erst von der Kirche eingeführten Elemente des Kultus erscheinen in seiner auf ihren heutigen, seit dem Trienter Konzil gereinigten Verstand und frommen Gebrauch bezogenen Darstellung als erträglich, da an sich gleichgültig und noch verbesserbar; sie erscheinen zustimmungsfähig überdies wegen ihres Nutzens als sinnlicher Zeichen und Hilfen für Gedächtnis und Andacht: Nicht bloß die Anbetung Christi, sondern auch die Verehrung der Bilder oder Reliquien der Heiligen und ihre Anrufung um Fürbitte bei Gott sind heutzutage, wo götzendienlicher Mißbrauch nicht mehr droht, kein Grund zum Schisma, zumal niemand zu solchen Adiaphora gezwungen wird. Die Siebenzahl der Sakramente ist begründet, wenn man das geschriebene und das mündlich überlieferte Wort Gottes verknüpft, wie das die Protestanten nicht anders bei den von ihnen anerkannten Sakramenten auch tun, nämlich im Blick auf die Taufe kleiner Kinder und auf die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie. Kirchliche Festsetzungen wie der Entzug des Kelches sind positiven göttlichen Rechts, dem wiederum auch die Protestanten in vielem folgen, etwa in der Sonntagsfeier oder im Gebrauch des biblischen Kanons. Aus demselben Recht verwaltet die Kirche im Bußsakrament die Schlüsselgewalt, im Weihe- oder Hierarchiesakrament die richterliche Gewalt; sie ist daher auch ermächtigt, ihren gemeinschaftlichen, den Willen Gottes auslegenden Willen durch Konzilien und durch den Papst, den sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden, zu formulieren. Abschließend stellt Leibniz die Letzten Dinge dar und verteidigt, neben allgemeinen Lehren wie die vom Gerichtstag oder die von der Ewigkeit der Verdammnis, auch die Annahme eines läuternden Fegefeuers, mit dem Hinweis auf alte kirchliche Überlieferung.<sup>41</sup>

Bekanntlich war Leibniz fest davon überzeugt, daß die Wahrheit verbreiteter sei als gemeinhin angenommen, freilich oft verhüllt, so daß man ihre Spuren bemerkbar machen müsse; noch gegen Ende seines Lebens fand er, daß die meisten Schulen zwar nicht so sehr in dem, was sie verneinen, aber doch in dem, was sie behaupten, zu einem guten Teil recht hätten.<sup>42</sup> Von dieser Kunst der Positivität lebt sichtlich auch das »Systema Theologicum«. Einem genauen, eindeutigen, »natürlichen« Wortgebrauch und ebensolchen Begriffserklärungen traut der Traktat schon zu, den Rückgang auf die Sache selbst zu eröffnen und damit den im 16. Jahrhundert aufgebrochenen Streit in vielen Punkten zu beheben; andernorts plädiert Leibniz mit Urbanus Rhegius für das *caute loqui*.<sup>43</sup> Kommt noch

<sup>41</sup> Die S. Th. 173 angekündigten weiteren Ausführungen über Primat und Autorität des Papstes fehlen; die dortige Stellungnahme ist aber deutlich. Zu Leibniz' Anerkennung der päpstlichen Autorität aus geschichtlichem Recht und als nützliche Einrichtung im Rahmen einer bischöflich verfaßten Gesamtkirche vgl. die Belege bei A. Pichler, (Anm. 39), Bd. II, 90 ff., 229 ff.

<sup>42</sup> Z. B. im Brief an Remond vom 10. Januar 1714 (Die philosophischen Schriften ..., Bd. III, Berlin 1887, ND Hildesheim 1978, 605—608).

<sup>43</sup> S. Th. 25; C. Ph. 59 f., mit Bezug auf *Urbanus Rhegius*, *Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis Christianae doctrinae locis* (1536).

dazu, wie bei Leibniz immer, daß man in der Sache alle Extreme meidet, verschiedene dogmatische Positionen vielmehr auf ihren verwandten religiösen Sinn hin versteht, so kann man so weit kommen wie dieser Traktat, in dem ein Protestant eine Formulierung der katholischen Position vorschlägt, gleichsam stellvertretend für einen verständigungswilligen Katholiken, die den verständigungswilligen Protestanten die Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche zumutbar erscheinen läßt. Leibniz setzt allerdings voraus, daß ein Christ, unbeschadet seiner Verbesserungsbemühungen, sehr lange und sehr viel dulden müsse, bevor er noch Schlimmeres, das Schisma, verursacht; wie er auch manche eigene Vollkommenheit oder auch nur Eigenwilligkeit aufgeben dürfe, wenn er damit zur Vollkommenheit der kirchlichen Gemeinschaft gelangen kann. Nicht etwa fehlt Leibniz die »Kraft der Exclusive«<sup>44</sup> — sie konnte ihm nur als Schwäche erscheinen.

Leibniz' vermittelnde Absicht erfordert ebenso sichtlich einen Preis, den der dogmatischen *Heterodoxie*. Das gilt nicht nur, wenn man das »Systema Theologicum« an lutherischen Maßstäben mißt, sondern gilt auch im Blick auf die katholischen Maßstäbe. Keineswegs beweist der Traktat, wie das angesichts zahlreicher Lehren (Traditionsprinzip, Sakramente, Jurisdiktion, Hierarchie) seine ersten Herausgeber, katholische Theologen, für völlig unzweifelhaft hielten, Leibniz tatsächlichen Katholizismus, den dieser nur mangels Gelegenheit nicht öffentlich habe demonstrieren können. Doch ist Leibniz nicht nur nicht tatsächlich, sondern, soweit man das überhaupt wissen kann, auch bewußt nicht konvertiert; und seine Formulierung der katholischen Dogmatik ist keineswegs einfachhin orthodox, sondern orientiert sich an den (wirklich oder vermeintlich) reformistischen, von Leibniz als »gelehrte und fromme Männer« bezeichneten Theologen und Bischöfen der nachtridentinischen Zeit, und sie enthält, gemessen an den Beschlüssen des Trienter Konzils, eine ganze Reihe heterodoxer Elemente.<sup>45</sup> Doch war Leibniz Protestant, und im Blick auf die hier gestellte Frage ist es vor allem nötig, die dogmatischen Modifikationen auf dieser Seite festzustellen. Die heterodoxen Tendenzen haben, um es vorweg zu sagen, deutliche Gründe: einerseits Leibniz' Absicht, eine *Entsprechung zur philosophischen Theologie* und zur Philosophie überhaupt herzustellen, andererseits seine Absicht, der dogmatischen Theologie *konfessionspolitische* Aufgaben zuzuweisen. Vor allem in den Komplexen der Soteriologie und der Christologie sind derart motivierte dogmatische Verschiebungen greifbar.

<sup>44</sup> Z. B. S. Th. 87 f., 101 ff., 109, 113, 143, 195; A. Harnack, *Geschichte...* (Anm. 2), 14.

<sup>45</sup> Z. B. S. Th. 89, 101 ff. (J. Bossuet, R. Bellarmin); kennzeichnend dafür auch Leibniz' Vermittlung zwischen der thomistischen, ja jansenistischen und der molinistischen Soteriologie, z. B. Th. §§ 366 ff. Speziell zur kritischen Einstellung gegenüber dem Conc. Tridentinum vgl. A. Pichler (Anm. 39), 280 ff., C. H. Ratschow (Anm. 1), 151.

2. Leibniz' *Soteriologie* stellt eine kritische Rezeption lutherischer Theologumena dar, kritisch zunächst mit Rücksicht auf das katholische Motiv, die (wie auch immer schwache) Handlungsfähigkeit des Menschen zu stärken und die Natur durch die Gnade vervollkommen zu lassen. Dieses Motiv erfordert vor allem, den Menschen immer auch als durch sein Handeln geprägt, als moralisch qualifiziert zu beschreiben. Darum erklärt Leibniz — nach der negativen Seite — die Sünde, die der philosophische Theologe so betont als Feindschaft und Rebellion gegen Gott dargestellt hatte, im gegebenen Zusammenhang als Mangel an Vollkommenheit der Tugend oder als Überwiegen der Sinnlichkeit über die Vernunft, und die Erbsünde als Neigung der mit einem Körper verbundenen Seele zum Sündigen, die augustinische Formel der *privatio boni* rekapitulierend. Nach der positiven Seite kommt in diesem Zusammenhang der Glaube als Ermöglichungsgrund und Beförderungsmittel der vollkommeneren Tugend ins Spiel, also seinerseits als Tugend.<sup>46</sup>

Kritisch ist Leibniz' Verhältnis zur lutherischen Tradition sodann mit Rücksicht auf seine eigene philosophische Anthropologie, insbesondere auf seinen Begriff der Seele als ununterbrochen tätiger, darum auch unsterblicher Substanz. Dieser Begriff schließt die Annahme einer rein bloß möglichen Aktivität der Seele zugunsten einer immer schon, und sei es nur minimal, wirklichen aus; deswegen lehnt Leibniz etwa die Vorstellung vom Schlaf der Seele zwischen Tod und Auferstehung ab oder modifiziert die traduzianische Theorie der Entstehung eines beseelten Individuums.<sup>47</sup>

Dem naheliegenden Verdacht widersprechend muß man aber auch feststellen, daß die entscheidende Besonderheit der lutherischen Soteriologie, die Unterscheidung des Glaubens in seiner handlungsunabhängigen Punktualität und Exklusivität von der Kontinuität und Inklusivität des sittlichen Handelns, nicht etwa aufgegeben ist, im Gegenteil. Ohnedies ist für Leibniz klar, daß die menschliche Natur so verderbt ist, daß sie ohne die Vergebung der Sünde und die Zurechnung des Verdienstes Christi, d. h. ohne die Hilfe der Gnade gute, Gott wohlgefällige Handlungen nicht bloß nicht vollbringen, sondern auch nicht anfangen kann. Über die Formel der

<sup>46</sup> S. Th. 5—9, 33—37; Causa Dei §§ 75—96; das Böse bzw. das Übel überhaupt als *privatio boni* oder, dem Gesetz der Kontinuität folgend, geringerer Grad des Guten sowie dessen Ausgleich durch *immenso perfectionis* (scil. *seriei in summa*) lucro S. Th. 7; C. Ph. 36 f., 50 f., 60 f., 74; Disc. Mét. § 3; Th. §§ 8, 20, 194; Causa Dei §§ 30, 33—35; einschließlich der Heilsveranstaltung: *felix culpa*, z. B. Th. §§ 10 f.

<sup>47</sup> S. Th. 9, 191 f.; Th. §§ 86—91, 397; Causa Dei §§ 81—85 (non animae ex anima, sed animati ex animato, § 84); die lutherische bzw. augustinische Tradition Th. § 86; dazu vgl. W. Sparrn (Anm. 17), 170—175. Neben dem Beweis der Existenz Gottes ist der für die Unsterblichkeit der Seele von Anfang an ein wesentlicher Bestandteil der philosophischen Theologie, so in *Confessio Naturae contra Atheistas* (1668, Akad.-Ausg. VI/1, 492 f.), *Demonstrationum Catholicarum conspectus* (1668/9, a. a. O. 494 f.); er führt zur These von der Unzerstörbarkeit der einfachen Substanzen oder Monaden überhaupt, Disc. Mét. § 32, *Monad.* § 6, *Princ.* § 4.

*gratia praeveniens atque excitans* hinaus beschreibt Leibniz den Glauben auch nach diesem Anfang und immer als allein der gnadenhaften inneren Wirksamkeit des Heiligen Geistes verdanktes kindliches Vertrauen und mutet dafür auch Katholiken die Formel *sola fide* zu: Angesichts des unverfügbaren Ausgangs seines Handelns kann der Mensch sein Vertrauen nicht auf seine Werke setzen, sondern muß es ganz in Gottes Gnade und Barmherzigkeit ruhen lassen.<sup>48</sup>

Doch liegt gerade in diesem Punkt Leibniz' Heterodoxie. Die Ausschließlichkeit von Glaube und Werken im Sinne Leibniz' ist nicht mehr die bislang gemeinte von *Taten* und *Täter* (der als solcher für seine Taten unerreichbar bleibt), sondern die zwischen der *Vergangenheit* als bestimmter, dem Handeln entzogener, und der *Zukunft* als unbestimmter, dem menschlichen Handeln offener Zeit; und daher auch die zwischen dem verwirklichten, daher bekannten, und dem noch zu verwirklichenden, daher bloß vermutbaren Willen Gottes.

An dieser Wendung ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen gelingt es ihr, die soteriologische Perspektive der Konstitution mit der moralischen Perspektive der Realisierung zu verbinden, ohne daß Täter und Taten vermischt würden: Das fortgehende Handeln in der Welt begründet nicht (im gelingenden Fall, und es erschüttert nicht im mißlingenden Fall) das Gottvertrauen im jeweiligen Jetzt der Erfahrung. Zum andern aber bringt die veränderte Unterscheidung zwischen Vertrauen und Handeln eine theologische Unterscheidung mit sich: Bestimmt bezieht sich das Vertrauen in Gott allein auf die jeweilige Vergangenheit, auf die Zukunft dagegen nur unbestimmt oder unterstellungsweise. Im ganzen zwar verbürgt das Prinzip des Besten wie die räumliche so auch die zeitliche Universalharmonie; dem Einklang der an verschiedenen Orten existierenden Dinge entspricht die stimmige Verknüpfung der Zukunft mit der Gegenwart, so daß die Welt auch in zeitlicher Erstreckung einen prästabiliert harmonischen Organismus darstellt.<sup>49</sup> Aber im einzelnen ist gerade nichts bestimmt, und der Wille Gottes darüber ist noch unbekannt; das menschliche Handeln steht unter dem Vorbehalt des *als ob* (quasi). Die Nötigung zu handeln und auf Erfolg zu hoffen, als sei nichts vorbestimmt<sup>50</sup>, bedeutet im Sinne Leibniz' aller-

<sup>48</sup> S. Th. 25; 28 f., 33 f., 37, 167, (anlässlich der Anrufung der Heiligen) 103 f.; Th. Préf. 56 f.; Th. § 4. Insofern sich dieses Vertrauen, wie auch Liebe und Hoffnung, auf einzelne und menschliche Dinge bezieht, und das Allgemeine der göttlichen Verheißungen und Offenbarungen, d. h. der christlichen Glaubensartikel, auf Besonderes anwendet, ist es nur von moralischer Gewißheit und bleibt angefochten (i. U. zur *fides divina sive assensus practicus circa articulos Christianae Religionis*), S. Th. 37 f.

<sup>49</sup> Th. Préf. 54; Th. §§ 62, 360; Monad. §§ 22, 56—63; Princ. §§ 13, 18.

<sup>50</sup> C. Ph. 70, 108 f. (... *neque enim Deo tempora praescribere nostrum est et soli perseverantes coronabuntur*); S. Th. 5; Th. Préf. 8; Th. § 58 (*exécuteur sa volonté présomptive*). Leibniz bezieht die christliche Hoffnung, wo er sie nicht ohnedies mit dem Heilstrauen und der Gottesliebe gleichsetzt, tatsächlich allein auf das »andere«, »ewige Leben«, S. Th. 39; Th. § 39 u. ö.

dings keine lähmende Verunsicherung, sondern setzt ganz im Gegenteil die unermüdliche Arbeit an der Verbesserung der Dinge in ihr Recht; eine Arbeit nämlich, die nur durch die sittliche Vernunft des Handelnden gesteuert wird, die aber genau deshalb Gottes Handeln nachahmt und in welcher der Mensch dieselben Vollkommenheiten gebraucht, die auch Gott, wenngleich in unendlich größerem Maße, besitzt.<sup>51</sup>

Nähe zu und Abstand von der dogmatischen Tradition, speziell zu Luthers Rechtfertigungslehre, liegen auf der Hand; die Beobachtungen am Begriff des Glaubens lassen sich am Begriff des *freien Willens* bestätigen. Aus »De servo arbitrio« kennt Leibniz die Ablehnung der erasmischen These, der Wille sei als freier ein unbestimmter, so daß seine Freiheit in seiner Indifferenz läge, sowie die damit verknüpfte Behauptung, daß das Tun des möglicherweise Gewollten, nicht aber das wirkliche, nämlich bestimmte Wollen selbst nochmals Gegenstand freier Wahl und Vermögens ist; auch Leibniz lehnt beides ab. Einigkeit besteht auch in der Annahme menschlicher Freiheit im einzelnen Handeln, »in dem, was unter uns ist« und als solches nur einer hypothetischen Notwendigkeit (einer der Folge, nicht des Folgens) unterliegt. Dessen unbeschadet reklamiert Luther das *liberum arbitrium* als ausschließlich göttlichen Titel und beschränkt den Menschen »in dem, was über uns ist«, also Heil und Unheil bedeutet, auf ein *servum arbitrium*; hier entsprechen sich willkürliche Wahl und völlige Untätigkeit.<sup>52</sup> Die Beziehung zwischen Gott und Mensch am entscheidenden Punkt als nicht moralisch qualifizierbar aufzufassen, ist für Leibniz jedoch schlechterdings ausgeschlossen, wenn anders Gottes Wille stets dem Prinzip des Besten folgt. Wie für Erasmus ist daher die Beanspruchung menschlicher Verantwortung durch Gott, etwa in der Verheißung von Lohn und der Androhung von Strafe, auch für Leibniz das zwingende Argument für eine Anthropologie des freien Willens, der *bonne volonté*, der *reliquiae divinae imaginis*; die erbsündliche Verderbnis darf nicht für maßlos gehalten werden.<sup>53</sup> Gott, so meint auch Leibniz, kommt allen Menschen, welche die ihnen jeweils gegebenen Möglichkeiten zum Guten

<sup>51</sup> C. Ph. 108 (in emendandis rebus laborare, relictus est industriae ac deliberationi et conscientiae cujusque locus); S. Th. 5; Th. Préf. 8; Lettre touchant... (Anm. 32), 507; Th. § 147; Princ. § 14; Monad. § 83 (une petite divinité dans son département).

<sup>52</sup> M. Luther, De servo arbitrio, BoA 3, 109, 10 ff.; 125, 13 ff.; 127, 29 f.; 128, 40 ff.; 151, 8—161, 11; 162, 6 ff. Zu Leibniz s. o. S. 147 (C. Ph. 78 f., 82); gegen eine *indifference d'équilibre* (Buridans Esel) Th. §§ 45—51, 302 f., 365; die Verträglichkeit der Bestimmtheit (necessarium alterius hypothesi, détermination, certitude) von allen bzw. der göttlichen Präsenz und Prädetermination mit der Kontingenz von allem bzw. der menschlichen Freiheit zum Handeln C. Ph. 64—70, Disc. Mét. § 13, Th. §§ 36—38, 132, (gegen die Sozinianer) 364 ff.

<sup>53</sup> C. Ph. 38; S. Th. 5, 25, 43; Th. Préf. 36, (bonne volonté) 38; Th. § 369; Causa Dei §§ 89, 97, 101 f. Zur wahren Buße ist allerdings nicht nur Furcht vor Strafe bzw. Hoffnung auf Belohnung erforderlich, sondern auch aufrichtige Gottesliebe, z. B. S. Th. 31.

ernstlich nutzen, gnädig zu Hilfe, und jeder Mensch hat, da niemals völlig untätig, immer die Möglichkeit »zu tun, was an ihm ist«; und wie Gott den maximalen Anstrengungen, die ein schuldlos nichtchristlicher, aber moralisch untadeliger Heide unternimmt, seine Gnade nicht versagen kann, so wird er die kleinen ungetauften Kinder nicht verdammen, auch wenn sie nur minimaler Anstrengungen zum Guten fähig sind. Sonst, sagt Leibniz in diesem Zusammenhang, während er in Sachen Gottvertrauen mit Luther gegen den Anspruch auf einen liebenswerten Gott gestanden hatte, sonst wäre Gott unserer Liebe nicht wert.<sup>54</sup>

Luthers Prädestinationslehre kehrt bei Leibniz allerdings in der Forderung der Eindeutigkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen wieder: Man kann Gott nicht lieben, wenn man ihn nicht kennt, was soviel heißt wie: Man kann Gott nicht lieben, wenn man nicht glaubt, daß einen Gott liebt, oder wie: Jeder, der glaubt, er sei erwählt, macht sich dadurch zum Erwählten. Wie Luther geht Leibniz hier, die theologische von der psychologischen Betrachtungsweise unterscheidend, von der gegenseitigen Ausschließlichkeit von Glaube und Unglaube aus. Aber Luthers ganze Anstrengung gilt dem Nachweis, daß das Evangelium von der Liebe Gottes nicht dessen natürliche Milde zum Inhalt hat, daß außerhalb des verkündigten Gottes ein abgründiger »verborgener Gott« begegnet; ein Gott, ohne dessen rastloses Treiben zwar gar nichts in der Welt sich bewegt, der aber ohne erkennbaren Grund so und nicht anders antreibt und sogar mit dem »verkündigten Gott« in Widerspruch gerät, wenn er etwa dem Pharao oder dem Judas durch sein Wort die Gnade anbietet, sie durch sein in diesen Menschen selbst verborgen wirksames Antreiben aber verstockt: Dieser allmächtige, unerklärliche Gott geht aber die Menschen nichts an.<sup>55</sup>

An der Bestimmtheit alles Geschehens (einschließlich des durch freie menschliche Handlungen bewirkten) durch den letzten und zureichenden Grund hält freilich auch Leibniz fest und verteidigt darum auch die Freiheit des Willens Gottes. Aber die Annahme der absoluten Nezesität, die unmittelbare Verknüpfung der göttlichen Allmacht mit der der Wirklich-

<sup>54</sup> ... omnibus hominibus *gratiam* dat Deus *sufficientem*, hactenus ut posita modo ipsorum voluntate seria, nihil amplius ad salutem eorum desideratur quod non sit in potestate, S. Th. 27; ... tamen in homine semper aliqua est cooperatio, alioqui dici non posset ipsum egisse, S. Th. 25; Cette maxime, Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria, me parait d'une vérité éternelle (!), Th. §95; ebenso und angewandt auf Kinder und Heiden S. Th. 9, 195; Th. Préf. 36 f.; Causa Dei §§109—113. Zur Würdigkeit Gottes, geliebt zu werden z. B. S. Th. 41; Th. Préf. 12, 28; programmatisch Th. §6. — Es ist folgerichtig, wenn Leibniz die erste Wirkung der Gnade im Aufwecken aus dem »Sündenschlaf« oder im Erregen der »Aufmerksamkeit« (vgl. o. Anm. 19) sieht, z. B. S. Th. 29; Th. §298.

<sup>55</sup> C. Ph. 44 (in der Randbemerkung zu Stenos Kritik weist Leibniz mit 1 Joh 4,18 darauf hin, daß Gott sklavisch zu fürchten und im Stand der Gnade zu sein sich ausschließt: Th. Préf. 10; Princ. §17. M. Luther, De servo arbitrio, BoA 3, 103, 29 f. (Deus natura clementissimus); 177, 10 ff.

keit, das Zugeständnis der Verborgenheit des Willens Gottes — diesen Voluntarismus bekämpft mit allen Mitteln Leibniz' Philosophie und Theologie.<sup>56</sup>

3. Die Möglichkeit, Gott zu lieben, begründet Leibniz mit der dogmatischen Tradition in Gestalt einer *Christologie*. Er modifiziert wiederum die lutherische Tradition in diesem Lehrpunkt mit Rücksicht auf die katholische Position und auf seine philosophische Theologie; und hier betrifft das nicht bloß einzelne Bestimmungen, sondern den Begründungszusammenhang der Christologie.

Der Verständigung mit der katholischen Theologie dient es, wenn Leibniz' Christologie die Einheit der Person weniger als in der lutherischen Tradition betont und sie vor allem als Anpassung der göttlichen Natur an die menschliche zum Zwecke ihrer Erhöhung zu göttlicher Vollkommenheit beschreibt. Dementsprechend weicht Leibniz von der besonderen lutherischen Auffassung ab, welche die Einheit der Person aufs stärkste betont, aber jede Assoziation einer substanziellen Identität fernhält zugunsten einer solchen Identität, die allein durch die Kommunikation der beiden an sich disparaten Naturen konstituiert ist; zwar soll die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften der Naturen *in concreto* nicht bestritten sein, aber der Schein einer abstrakten *communicatio idiomatum naturarum* darf nicht aufkommen. So will Leibniz von der Leidensfähigkeit auch nicht des menschgewordenen Gottes sprechen, nicht von der Anbetung des ganzen Christus, auch nicht von der eucharistischen Gegenwart des erhöhten Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur.

In dieser letzten, kontroverstheologisch wichtigsten Frage verteidigt Leibniz die den Lutheranern und Katholiken gemeinsame Überzeugung von der realen Präsenz des Leibes Christi in der Eucharistie und wendet sich ausdrücklich gegen die reformierte Auffassung, auch gegen deren Erklärung durch cartesianische Reformierte, die aus der Gleichsetzung von Körper und Ausdehnung die Unmöglichkeit der Gegenwart eines Körpers an mehreren Orten erneut zu beweisen suchten. Aber auch die lutherischen Erklärungen dieser Gegenwart, etwa die aus einer Impanation, vor allem aber die christologische aus dem (nicht eigens genannten) *genus majestaticum* der *communicatio idiomatum*, d. h. aus der Theorie der Ubiquität, werden zugunsten der These der Transsubstantion abgelehnt. Hier versucht Leibniz jedoch eine »bessere« Erklärung als die überlieferte aus seinem neuen Substanzbegriff zu geben: Es gebe in der Tat absolute oder reale, nicht bloß Modi der körperlichen Substanz darstellende Akzidentien (die Widerstandsfähigkeit oder Masse und die Wirkfähigkeit oder Strebung), die daher abgetrennt und durch andere ersetzt werden können, während die

<sup>56</sup> S. o. Anm. 52; zur Freiheit Gottes z. B. *De rerum originatione radicali* (Anm. 30), 304; *Causa Dei* § 21; gegen die calvinistische Prädestinationslehre auch *S. Th.* 5, 9 f., 29, 123 f.

Substanz selbst nach Materie und Form unverändert bleibe; die Gegenwart des erhöhten Leibes Christi in der Eucharistie dürfe man sich als raum-durchdringende, fernwirkende Kraft, der Schwerkraft vergleichbar, vorstellen. Mit diesen Erklärungen fällt das »neue Dogma« hin, wie Leibniz die lutherische Meinung nennt, wonach die Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament nicht über dessen Gebrauch hinaus andauert.<sup>57</sup>

Es ist keine Frage, daß Leibniz die lutherische Christologie damit um ihren besonderen Anspruch bringt, das »schlechthin Neue« des Seins Christi als Grund und Ort des menschlichen Heils zu formulieren. Um so überraschender ist es daher, daß Leibniz gleichwohl, und überdies in der *Prädestinationslehre*, der lutherischen Christologie folgt und unterstellt, daß »Jesus Christus die Quelle und der Mittelpunkt der Erwählung« sei. Die Näherbestimmung verrät freilich sogleich wieder den Abstand: Nicht der Glaube an die Person Christi, auch nicht der an sein genugtuendes Verdienst ist es, den Gott voraus- und ansieht, sondern der gläubige Anschluß an die *Lehre* Christi.<sup>58</sup> Damit ist die Rede von einem Verdienst und überhaupt von einem Amt Christi nicht ausgeschlossen: Christus hat das hebräische Dogma vom einen und einzigen Gott durch die bislang nicht dogmatisierte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ergänzt und diese ebenfalls zur Glaubenslehre, zum Gesetz gemacht; er hat also die Gesetzgebung des Moses vollendet. Indem er so der Religion die Autorität eines öffentlichen Dogmas gegeben hat, ist Christus zum Lehrer der Frömmigkeit, zum »göttlichen Stifter der reinsten und aufgeklärtesten Religion« geworden. Sein Verdienst besteht daher in der Verbreitung der Erkenntnis des wahren Gottes von wenigen Weisen zu den *Völkern* und im Fortschritt der Frömmigkeit von der bloßen Gottesfurcht zur vertrauensvollen *Liebe Gottes* — eine aufgeklärte, mit Einsicht verbundene Liebe (*amour éclairé*), weil sie durch die Erkenntnis Gottes, seiner Güte, Gerechtigkeit und Schönheit erst möglich wird und ein Gott nachahmendes Verhalten hervorruft; es ist eine jetzt schon beseligende Liebe, weil sie sich auf das schlechthin Liebenswerte richtet und an den Vollkommenheiten ihr Entzücken hat, durch die Gott dem menschlichen Geist immer schon bekannt und verwandt ist.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> S. Th. 23, 59—63, 137 f.; 130, 149; auch schon *Demonstratio possibilitatis mysteriorum Eucharistiae* (1668/71, Akad.-Ausg. VI/1, 501—517) sowie *De Incarnatione Dei seu de Unione hypostatica* (1669/70, a. a. O. 532—535), und dann *Disc. pré.* §§ 18 f. Zur lutherischen Christologie vgl. W. Sparr (Anm. 17), 128 ff.

<sup>58</sup> Th. *Préf.* 36; ebenso Th. § 4; *Causa Dei* §§ 49, 90, 140. Vgl. K. Barth (Anm. 3), 475.

<sup>59</sup> Th. *Préf.* 2—8; S. Th. 5; *Monad.* § 90. »Lieb und Leben« erweckt die Betrachtung des Leidens Christi, so das Lied »Jesus am Kreuze« (1684, *Deutsche Schriften* . . . I, 437 f.); vgl. dagegen den Versuch eines ökumenischen Gebets ohne christologische Prämissen, Brief an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 13./23. März 1685 (Akademie-Ausgabe, Bd. I/4, Berlin 1950, 362).

Diese Näherbestimmungen zeigen zugleich aber, warum Leibniz eine christologische Begründung der Prädestination geben kann. Denn vor allem Christus zeichnet sich durch diese Gottesliebe aus, und als vollkommenstes Geschöpf, als Haupt der Schöpfung, das er dadurch ist, stellt Christus den Grund der Erwählung dar — und zwar, dies ist hier der springende Punkt, der Erwählung nicht bloß der »Erwählten«, sondern der ganzen Welt als der bestmöglichen Reihe der Dinge, in der nämlich dieser Gottmensch enthalten sein mußte.<sup>60</sup> Diese *christologische* Begründung der *Schöpfung* im ganzen ist nichts weniger als der Schlüssel für die Erklärung der besonderen Leibnizschen Verknüpfung von *christlicher Theologie* und *philosophischer Theologie* bzw. Philosophie überhaupt.

Unter der Voraussetzung, daß der Gottmensch Jesus Christus der zureichende Grund für Gottes Wählen überhaupt ist, kann Leibniz erstens den traditionellen Terminus des *Gottesreiches* seiner Beschränkung auf eine besondere, ausgegrenzte Gemeinschaft, auf die Kirche, entkleiden und auf die Menschheit im ganzen übertragen. Als Gottesstaat, als vollkommenes Gemeinwesen unter einem besten, liebenswertesten Fürsten, steht die Menschenwelt nicht mehr unter dem Gegensatz von Gottesreich und Welt-, ja Teufelsreich. Die physische und die moralische Welt sind kraft göttlicher Erwählung in prästablierter Harmonie aufeinander bezogen; der Übergang von der »Natur« zur »Gnade« ist deshalb sowohl ein natürlicher Vorgang als auch ein übernatürlicher, in dem die Gnade die Natur vervollkommenet. Die moralische Welt vermag das Böse, das kraft göttlicher Erwählung universalharmonisch gebändigt ist, in sich zu ertragen, so daß ein apokalyptischer Gegensatz zu einer *civitas Diaboli* nicht mehr zu befürchten ist. Als *civitas Dei* ist die wirkliche Welt die bestmögliche.<sup>61</sup> Ein ehemals eschatologischer, dann ekklesiologischer Begriff ist damit zum protologischen geworden. Er verknüpft, wie die überlieferte Figur der Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Logos, Erlösung und Schöpfung; seine christologische Begründung besagt darüber hinaus, daß die Schöpfung wie alle Zukunft so auch die gesamte *oeconomia salutis*, den Weg und das Ziel der Heilsgeschichte, als zu entwickelnde Anlagen schon in ihrem Schoße trägt.<sup>62</sup>

Wenn der Gottmensch Jesus Christus der zureichende Grund für die Erwählung des Menschengeschlechtes in einem ursprünglichen Gottesstaat

<sup>60</sup> Causa Dei § 49; hierin liegt auch die Übertragung des Prädikats der Gottebenbildlichkeit der vernünftigen Geschöpfe auf das Universum begründet, z. B. C. Ph. 52 (Randbemerkung).

<sup>61</sup> S. Th. 3 f., 7, 11; Th. §§ 18, 62, 118; Princ. § 15; Monad. §§ 84—90.

<sup>62</sup> Die göttliche Heilsveranstaltung ist der natürlichen Vernunft freilich nicht schon in ihren Einzelheiten bekannt, d. h. nicht qua Ensemble von Tatsachenwahrheiten, deren Erkenntnis erst durch besondere Offenbarung vermittelt wird; S. Th. 11; Monad. § 16. Die christliche *Mission* der Heiden ist darum nicht nur möglich, sondern auch nötig; vgl. Chr. D. Zangger, Welt und Konversation. Die theologische Begründung der Mission bei G. W. Leibniz, Basel 1973.

ist, dann stehen zweitens Gott und Mensch in einem ursprünglich christologisch qualifizierten Zusammenhang. Denn die moralische Korrelation, in welcher Gott und Mensch im Gottesstaat stehen, ist begründet in beider sittlicher Beschaffenheit (*qualitas moralis*), somit in beider Charakter als Geist (*mens*), der ihnen, wenn auch in unterschiedlicher Vollkommenheit, zukommt. Leibniz bezeichnet das Vermögen des Menschen, an seinem Ort das nachahmen und hervorbringen zu können, was Gott im großen tut und schafft, mit dem traditionellen Begriff der Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*); und umgekehrt erklärt er die Erhöhung der vordem bloß sensitiven zur rationalen Seele, zum Geist, als Ergebnis gleichsam einer göttlichen Wahl.<sup>63</sup> Nun erklärt Leibniz, wie den Gesamtzusammenhang der Dinge, so auch diese Analogie der Geister aus seiner monadologischen Fassung des Begriffs der Substanz. Wenn aber der Mensch vollkommener Gottebenbildlichkeit Jesus Christus ist und darin der Grund der Schöpfung liegt, und wenn die Geschöpfe Monaden sind, dann müßte eine Monade überhaupt in Analogie zum Gottmenschen Jesus Christus strukturiert sein. Dafür spricht nicht nur, daß Leibniz das Prädikat der Gottebenbildlichkeit auf das Universum im ganzen überträgt und die einzelnen Monaden als »Spiegel« und »Ebenbilder« des Universums aus jeweils ihrem Gesichtspunkt erklärt<sup>64</sup>; es könnte auch sein, daß die Eigenschaften der *perception* und der *appetition* die christologischen Prädikate der universalen Kommunikation und der universalen Realisierung sind. Allerdings handelt es sich um *innere* Eigenschaften und Tätigkeiten der Monade; ihre Leistung aber ist eben die *Vermittlung* des Disparaten, eben des Innen und Außen, des Vorher und Nachher. Diese Vermittlungsleistung ist die sonst christologisch beanspruchte — von der dogmatischen Tradition wird sie freilich exklusiv, von Leibniz inklusiv verstanden.

Das ist gewiß ein Unterschied, aber nicht durchaus ein Gegensatz. Leibniz' monadologische Metaphysik behauptet allerdings ausdrücklich, daß das einzige neue Sein, das einzige wirklich übernatürliche Wunder, am Anfang der Welt steht. Ihre Grundfrage ist bekanntlich, oft theologisch formuliert, die nach der Schöpfung aus dem Nichts, oder philosophisch formuliert, die nach der Existenz: Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts? Wenn dies Eine genügt, um alles aus nichts zu entwickeln (wie Leibniz' schöpfungstheologische Erklärung des dyadischen Zahlensystems besagt)<sup>65</sup>, dann ist alles Folgende Entwicklung der ursprünglichen Anlage

<sup>63</sup> S. Th. 3, 11; Th. §147; Causa Dei §120; Princ. §14; Monad. §§82 f.; materiell ist diese Wahl eine Überführung, Th. §397 (s. o. S. 161).

<sup>64</sup> C. Ph. 52 (Randbemerkung); Th. §403; Princ. §12; Monad. §§56 f., 60—63.

<sup>65</sup> Brief an Herzog Rudolf August vom 2. Januar 1697 (Deutsche Schriften..., Bd. I, 401—407); De rerum originatione radicali (Anm. 30) 303 f.; Th. Préf. 48, 110; Disc. Mét. §§3, 23; Princ. §§7 f. — An die Stelle der innerweltlichen »Wunder« (vgl. u. S. 170 f.) tritt die fortdauernde Abhängigkeit des Seins und des Wirkens jedes Geschöpfs oder jeder Monade

und Fortschritt in ihrer Entfaltung. Das in der christologischen Tradition behauptete Novum kann darum außerordentlich nur darin sein, daß es ein Optimum ist; die Versöhnung der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer kann zugleich ihre Vervollkommnung sein, die sich in ihrer Selbstvervollkommnung spiegelt. Dennoch kann man wohl nicht sagen, daß die Monade, gerade in ihrer Vermitteltheit mit der Welt, als abgeschlossenes Für-sich-Sein konstituiert sei. Denn weil jener Anfang die Wahl Jesu Christi ist, ist die ontologische Autarkie der menschlichen Monade auf moralische Differenz hin geöffnet: Sie kann und soll den sonst nur zu fürchtenden Gott lieben. Wie die entelechische Struktur der Monaden nicht ihre äußere Abhängigkeit von ihrem Schöpfer ausschließt, sondern im Gegenteil, fort-dauernd eines außerhalb der ganzen Reihe der Dinge existierenden Gottes bedarf (der nämlich diese Reihe, dem Prinzip des Besten folgend, wegen Jesus Christus wählt), so begründet sie auch nicht schon den inneren Besitz ihrer möglichen Vollkommenheiten. Der Fortschritt im Glück des Menschen und in der Kultur des Gottesstaates ist zwar ein endloser, aber er macht die erstrebte Vollkommenheit niemals ganz gegenwärtig, und er schlägt nie in schlechtes Haben um.<sup>66</sup> Interpretiert man Leibniz' Monadologie überhaupt schöpfungstheologisch, so ist das nicht möglich ohne Rücksicht auf den christologischen Horizont ihres Schöpfungsbegriffes.

#### IV.

Wenn Leibniz wirklich eine qualifizierte Korrespondenz von Philosophie und Theologie im dargestellten Sinn zu begründen beabsichtigt, dann müßte das nicht nur material, in der Gleichheit von Aufgaben und Leistungen beider Disziplinen, sondern auch formal, in der ihr entsprechenden Verfassung beider Disziplinen als Wissenschaften, in Erscheinung treten, sowohl im einzelnen als auch in ihrem Zusammenhang. Meines Erachtens entwickelt Leibniz tatsächlich ein neues Konzept beider Disziplinen und ihrer Korrespondenz. Für beide nimmt Leibniz an, daß sie Glaube und Vernunft zur Voraussetzung haben, und zwar so, daß sie ihre jeweilige

---

vom Sein und Wirken des Schöpfers oder der göttlichen Zentralmonade, die *creatio continua* (entsprechend die Ablehnung einer Weltseele oder einer Emanation der Welt aus Gott), S. Th. 3; Th. §§ 3, 27, 382—391; Causa Dei § 9; Princ. § 9; Monad. §§ 42, 47. Auch die *Erzeugung* des Menschen und seine *Auferstehung* sind nicht eigentlich Wunder, z. B. Th. §§ 90, 397 (o. Anm. 47) bzw. *De resurrectione corporum* (1671, Akademie-Ausgabe, Bd. II/1, Berlin 1966, 115—117); C. Ph. 110; S. Th. 197.

<sup>66</sup> C. Ph. 100 f.; *De rerum origine radicali* (Anm. 30), 307 f.; (asymptotisch) *Lettre touchant...* (Anm. 32), 507 f.; Th. Préf. 10; Princ. § 18; Monad. 18; vgl. schon *Demonstrationum Catholicarum conspectus*, p. III, c. 52 (1668/9, Akad.-Ausg. VI/1, 499). Zur 'hegelianischen' Interpretation der Monade als abstraktes Fürsichsein vgl. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 71 ff.; J. Baur, *Salus Christiana*, Bd. I, Gütersloh 1968, 176 ff.

Möglichkeit gegenseitig erfordern und insofern notwendigerweise in Übereinstimmung stehen, daß beide aber einstweilen nicht in der Lage sind, jene Voraussetzung und die damit gegebenen methodischen Differenzen einzuholen. Leibniz faßt — gegen den ersten Anschein — Theologie und Philosophie als positive, unter der Bedingung von Kontingenz arbeitende Disziplinen auf.

1. Was zunächst die *dogmatische Theologie* angeht, so ist es gewiß nicht damit getan, die Heterodoxie gewisser Äußerungen Leibniz' zu beklagen; wichtiger ist, ihr Motiv theologisch zu würdigen. Im Blick auf den *konfessionspolitischen Gebrauch*, den Leibniz durchweg von der dogmatischen Theologie macht, darf man hier vielleicht von einem historischen Datum sprechen. Denn Leibniz ordnet die Dogmatik in bislang nicht gekanntem Maße der einer gegebenen Kirche zu, und zwar zugleich ihrer Nötigung zur Selbstübereinstimmung im Gegenüber zu anderen Kirchen und ihrem Bedürfnis, sich im Zusammenhang mit anderen Kirchen darstellen und mitteilen zu können.

Leibniz stellt sich selbst in die Reihe »unserer Theologen«, d. h. der »Theologen Augsburgischen Bekenntnisses«. Doch näherhin sind das, wie schon seine Vermeidung von »lutherisch« zugunsten von »evangelisch« anzeigt, weniger die Lutheraner seines sächsischen Geburtslandes, das mit seinen Universitäten Leipzig und insbesondere Wittenberg die Orthodoxie der Konkordienformel vertrat, sondern die seiner niedersächsischen Gastländer, die sich nicht an die Konkordienformel gebunden hatten und deren Universität Helmstedt eine »melancthonische« Ausprägung lutherischer Theologie verkörperte. Sie verstanden sich selbstverständlich ihrerseits als orthodox, wurden aber von den konkordistischen Lutheranern als heterodox und, im Blick auf ihr irenisches Auftreten, als synkretistisch abgelehnt; die wichtigsten Namen, Georg Calixtus und Konrad Hornejus, nennt Leibniz öfters als theologische Vorbilder.<sup>67</sup> Zwei Tendenzen dieser Helmstedter verstärkt Leibniz beträchtlich: ihre *antischolastische* und ihre *unionistische*, und er macht die dogmatische Theologie verstärkt diesen Tendenzen dienstbar. Im Ergebnis ist die Dogmatik zwar nach wie vor die Darlegung des Glaubens der Kirche, aber nicht mehr des Glaubens der einen, wahren Kirche in seinem Gegensatz zu dem anderer, falscher Kirchen. Sie wird vielmehr zum Mittel einer partikularen, konfessionell ausgegrenzten Kirche, unbeschadet dieser ihrer Konfessionalität als solcher gegenüber anderen partikularen, konfessionell ausgegrenzten Kirchen ausdrucks- und handlungsfähig zu sein. Die abstrakte, mit dem universalen Wahrheitsanspruch der eigenen Konfession unvermittelte faktische Positionalität der Dogmatiken der seit der Reformation in mehreren Konfessionen

<sup>67</sup> Z. B. *Irenica* (Anm. 40), 560; Th. Préf. 50, 60. Vgl. H. Schüssler, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik*, Wiesbaden 1961, 157ff.

gespaltene Kirche wird hier zur konkreten. Das Faktum verschiedener, kraft ihres Wahrheitsanspruches sich gegenseitig verneinender Kirchen wird nicht länger bloß politisch-historisch erlitten, aber dogmatisch abgeschlossen, sondern wird unter die Voraussetzungen der dogmatischen Formulierung aufgenommen.

Diese *konkrete Positionalität* einer Konfession ist nicht länger unmittelbar gleichbedeutend mit der Verneinung jeder anderen Konfession; Dogmatik ist nicht sogleich auch konfessionelle Polemik. Eine solche ›Positivierung‹ der dogmatischen Theologie hat zweifellos ihren Preis. Er liegt vor allem darin, daß Leibniz, ebenfalls in Fortentwicklung eines Helmstedter Ansatzes im Theologiebegriff, noch entschiedener zwischen dem religiösen Glauben (*obsequium fidei*) und dem theologischen Denken (*analysis fidei*) unterscheidet und letzteres grundsätzlich rein vernünftig und wissenschaftlich sich vollziehen läßt. Dieser Theologiebegriff wird sich wenig später, in Johann Salomo Semlers Trennung von wissenschaftlicher Theologie und privater Religion, endgültig durchsetzen.<sup>68</sup>

Ein erster Gewinn, der dem gegenübersteht, tritt in Leibniz' konfessionspolitischer Wirksamkeit zutage: ein theologischer Begriff von *Toleranz*. Denn die gegenseitige Duldung der in einer historischen Zeit und einem politischen Raum koexistierenden Konfessionen ist in Leibniz' Sinne nicht mehr eine bloß aufgedrängte, sondern eine diesen Konfessionen mögliche, nämlich ihrer konfessionellen Identität und Konkurrenz nicht als solcher widersprechende Selbstverpflichtung. Deshalb auch konnte Leibniz, trotz seines leitenden Interesses an der kirchlichen Einheit, die Fortdauer der gegebenen Konfessionskirchen ertragen und stand nicht in der Gefahr, den geringen oder ausbleibenden Erfolg der Unionsgespräche durch den Rückzug in die altehrwürdige römische Kirche auszugleichen, wie es beispielsweise der diese Gespräche mitverantwortende Herzog Anton Ulrich im Jahr 1710 dann getan hat.<sup>69</sup>

Ein weiterer Gewinn tritt ebenfalls in Leibniz' konfessionspolitischer Wirksamkeit zutage: ein theologischer Begriff der kirchlichen, und zwar der konfessionell-partikularen *Institution*. Denn ganz anders als die im Gefolge der humanistischen und dann deistischen Kirchenkritik unternom-

<sup>68</sup> S. Th. 12 f.; ähnlich Von der wahren Theologia mystica (Anm. 35), vgl. u. S. 174. Zu Calixt und Semler vgl. G. Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, Kp. I, § 4 und Kp. IV, § 4. In: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Anm. 3), 86 ff., 137 ff.

<sup>69</sup> Vgl. o. S. 155; Leibniz' Begriff des Katholischen (pro multitudo Christianorum) schon Demonstrationum Catholicarum Conspectus, p. IV, c. 1 (Akad.-Ausg. VI/1, 499); Brief an M. de Brinon, 16. Juli 1691 (Akademie-Ausgabe, Bd. I/6, Berlin 1957, 235—237); S. Th. 49, 169 f.; Vgl. M. Munding, Christentum als absolute Religion und religiöse Toleranz in der späten ›Octavia‹ und im Leben Anton Ulrichs zu jener Zeit. In: ›Monarchus Poeta‹, Chloe Bd. 4, Amsterdam 1985, 105—133.

menen Versuche, die Konkurrenz der Konfessionen durch dogmatische Nivellierung auf ein »Wesen des Christentums« oder gar eine »natürliche Religion« zu beseitigen, dürfen im Sinne Leibniz' auch und gerade die positiven Institutionen der einen, wahren Kirche sich *dogmatisch* artikulieren und *autoritative* Ansprüche erheben. Allerdings sind diese Ansprüche nunmehr begrenzt und veränderlich; denn die theologische Dogmatik ist nur unveränderlich, insofern sie gegebene Prinzipien voraussetzt, ist aber veränderlich, insofern diese in der Geschichte der Kirchen in veränderlicher, sogar innerkonfessionell sich verändernder Weise gebraucht werden. An diesem Punkt schert Leibniz aus der Entwicklung aus, die von Calixt zu Semler führt. Denn dessen von der bloß institutionell festgehaltenen, bloß »historischen Religion«, d. h. seine von der traditionellen Dogmatik abgetrennte private oder »moralische Religion« stellt in der Tat die nur individuell verantwortete, die kirchlichen Institutionen immer deutlicher desavouierende Konstruktion eines »Wesen des Christentums« dar.<sup>70</sup>

2. Im Blick auf Leibniz' *Philosophie* stellt sich die Frage, warum sie denn noch länger an einer Korrespondenz mit der Theologie interessiert sein sollte, wo sie doch eine theoretisch vollständige und praktisch zureichende Erkenntnis Gottes, der Welt und des Menschen darstellt, wo sie die christliche Theologie vielleicht sogar eingeholt hat und schon christologisch zu argumentieren vermag.

Gewiß regelt Leibniz das Verhältnis von Glaube und Vernunft, von »*offenbartem Licht*« und »*natürlichem Licht*« im Anschluß an eine lange und eigens namhaft gemachte theologische Tradition so, daß die Vernunft dem Glauben dienen kann und soll. Doch läßt sich nicht verkennen, daß dieser Dienst (die Metapher der Magd und die methodische Schematik der Verschiedenartigkeit der Disziplinen seien ohnedies mißverständlich) dem natürlichen Licht der Philosophie ein Urteilsvermögen im Blick auf die gegebenen theologischen Positionen verschafft, die zwar alle das übernatürliche Licht für sich beanspruchen, aber gleichwohl verschiedene und gegensätzliche Behauptungen damit begründen. Wenn die Philosophie jedoch kraft der Allgemeingültigkeit der Prinzipien vom Widerspruch und vom zureichenden Grund eine kritische Kompetenz gegenüber der dogmatischen Theologie besitzt, dann hat sie im Blick auf deren spezifisches Prinzip *hermeneutische Priorität*: Wo immer aus der Offenbarung gefolgert, gar strittig gefolgert wird, kann die Philosophie, jeder Theologie zuvorkommend, schon sicher sagen, was eine falsche, die Offenbarung nämlich in

<sup>70</sup> Vgl. W. Sparr, Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert. In: Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, hg. v. R. Vierhaus, Göttingen 1985, 18–57, hier 44 ff.

Widerspruch zu den allgemeingültigen, notwendigen und ewigen Vernunftwahrheiten setzende Folgerung ist.<sup>71</sup>

Es wäre jedoch Leibniz' Absicht verkannt, wenn man die traditionell ausgedrückte Aufgabenstellung bloß seinem Respekt vor einer theologischen Tradition zurechnen, in der tatsächlich beanspruchten hermeneutischen Kompetenz der Philosophie dagegen sein wahres Anliegen sehen würde. Mit beidem ist es ihm vielmehr gleich ernst; und tatsächlich kommt der Dienst der Vernunft am Glauben, wie Leibniz ihn versteht, nicht bloß der Theologie zugute, sondern auch und nicht weniger der Philosophie. Dieser Dienst entspricht zunächst dem alten, aber jetzt noch dringlicher gewordenen Bedürfnis der Theologie, ihre Offenbarungswahrheiten gegen Behauptungen verteidigt zu sehen, die im Namen der Vernunft und der von ihr erkannten Wahrheit auftreten; zumal in Leibniz' Auseinandersetzung mit der These Bayles, es gebe unlösbare Einwände der Vernunft gegen die christlichen Glaubenswahrheiten, steht dieser *apologetische* Effekt im Vordergrund. Gleichwohl verfolgt Leibniz zugleich ein *philosophisches* Interesse, und das ist gerade gegenüber jenem skeptischen Theologen unverkennbar.

Denn die Gegenthese, es könne einen unwiderleglichen Einwand der Vernunft gegen eine offenbarte Wahrheit niemals geben, besagt positiv, daß unterschieden werden könne und müsse zwischen dem, was gegen die Vernunft (*contra rationem*), und dem, was über der Vernunft (*supra rationem*) ist; eine Unterscheidung, die Bayle nach der Seite der direkten Antithese zusammengezogen hatte.<sup>72</sup> Möglich ist diese Unterscheidung nur unter zwei Voraussetzungen: zum einen, daß es überhaupt verschiedene Ebenen von Wahrheit bzw. Stufen der Notwendigkeit des als wahr Behaupteten gibt; zum andern, daß die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung den ewigen, absolut notwendigen Vernunftwahrheiten nicht widersprechen. Beides vorausgesetzt, läßt sich argumentieren: Wenn ein Ein-

<sup>71</sup> Disc. préel. §§ 1, 6ff. (metabasis §17); Th. §1. Die *recta ratio* als Schiedsrichterin schon *Commentatiuncula de iudice controversiarum* (1669/71, Akad.-Ausg. VI/1, 549—559), §§ 52 ff.; ihre Definition als Verknüpfung der Wahrheiten nach den Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, Disc. préel. §§ 1, 23, 62f.

<sup>72</sup> Disc. préel. §§ 23, 60, 66 ff. Leibniz wendet sich dabei sowohl gegen die Neueren (Bayle, Descartes; John Toland) als auch gegen »averroistische« lutherische Theologen, v. a. gegen den Helmstedter Daniel Hofmann (*De duplici veritate*, 1600), dessen Verurteilung die besondere Helmstedter Tradition (Johannes Caselius, Georg Calixt) freisetzte, oder gegen den Jenenser Paul Slevogt (*Pervigilium de dissidio theologi et philosophi in utriusque principii fundato*, 1623), und bezieht sich zustimmend auf deren Gegner, v. a. Balthasar Meisner (*Philosophia sobria*, 1611) und Johannes Musaeus (*De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis*, 1644) u. a., *Demonstrationum Catholicarum Conspectus*, p. III (Akad.-Ausg. VI/1, 495); *Refutatio objectionum Dan. Zwickeri contra Trinitatem et Incarnationem Dei* (1669/70, a. a. O. 532); S. Th. 3, 13; Disc. préel. §§ 13, 16f., 20. Vgl. W. Sparrn (Anm. 17), 164 ff., speziell zum Hofmannschen Streit Ders., *Doppelte Wahrheit? In: Zugang zur Theologie*, FS W. Joest, Göttingen 1979, 53—78.

wand gegen eine behauptete Offenbarungswahrheit eine absolut notwendige Vernunftwahrheit schlüssig ins Feld führen kann, dann ist sie nicht etwa unbegreiflich, sondern widersinnig, d. h. sie war gar keine Offenbarungswahrheit. Wenn der Einwand aber nur eine relativ notwendige Vernunftwahrheit vorbringt, dann ist die behauptete Offenbarungswahrheit zumindest nicht unmöglich. Denn ein solcher Einwand ist weder völlig gewiß noch völlig allgemein, sondern zieht den Augenschein oder die alltägliche Erfahrung oder jene Wahrheiten an, welche die Vernunft daraus verknüpft — selbst die Naturgesetze haben nur physische Notwendigkeit, und auch ihre Wahrheiten können ausgesetzt werden aus Gründen höherer Ordnung als derjenigen, die zu ihrer Aufstellung geführt haben, etwa kraft moralischer Notwendigkeit; darum sind etwa Wunder (im Sinn des einzelnen Ereignisses, nicht aber der Schöpfung gleichzusetzende) durchaus nicht unmöglich. Der Einwand, die behauptete Offenbarungswahrheit widerstreite der Vernunft, muß daher auf das den Glauben ohnedies begleitende Zugeständnis zurückgenommen werden, sie widerstreite dem, was man erfahrungsgemäß zu wissen meint, sie sei also unwahrscheinlich, unbegreiflich, unbeweisbar, eben: über alle Vernunft. Dies und nichts anderes kann der Gehorsam sein, den die Vernunft dem Glauben nach 2 Kor 10,5 schuldig ist.<sup>73</sup>

In beiden Voraussetzungen der Beweisführung liegt sowohl ein theologisches als auch ein philosophisches Motiv. Daß es Stufen von Wahrheit und Notwendigkeit gebe, muß eine Philosophie unterstellen, die ihre Physik durchgehend rational betreiben, d. h. auf Naturgesetze gründen will, gleichwohl aber die Differenz der wirklichen Natur von der naturgesetzlichen Mathematik, in Leibniz' Ausdrücken: die Differenz der physischen von der geometrischen Notwendigkeit, nicht leugnen darf. Aber auch die Theologie muß es unterstellen, wenn sie Offenbarung (Mysterien, Wunder, Weissagungen) vom Lauf der Natur und vom Vermögen des Menschen überhaupt will unterscheiden können. Daß die göttliche Offenbarung keine Wahrheit enthalten könne, die den absolut notwendigen, ewigen, also ihrerseits göttlichen Vernunftwahrheiten widerspricht, muß eine Theologie unterstellen, die den Zusammenhang von Erlösung und Schöpfung, von Gnade und Natur nicht zerbrechen will, sondern eine wie auch immer spannungsvolle Einheit des Wortes und Handelns Gottes behauptet. Aber auch die Philosophie muß es unterstellen, wenn sie die Einheit des Gottesbegriffes erhalten will, der in Leibniz' Philosophie der Ort ist, an dem die apriori feststehende Einheit des Prinzips nicht nur logische, sondern auch ontologische Bedeutung hat. Nicht zufällig ist es

<sup>73</sup> Disc. préel. §§ 2 f., 20, 23, 79, 82; in diesem Sinn versteht Leibniz auch Luthers Feindschaft gegen die »Philosophie«: verstanden als Erfahrungswissen oder gar Schulmeinung, §§ 12, 49 f.

daher, daß Leibniz die angebliche Unwiderleglichkeit von Einwänden gegen eine Glaubenswahrheit und die von Einwänden gegen eine Wahrheit überhaupt ganz selbstverständlich zugleich abweist.<sup>74</sup>

In Leibniz' Apologetik werden demnach Bedürfnisse beider Disziplinen berücksichtigt; an beide stellt sie aber auch Bedingungen. Die Philosophie erklärt sich mit der Begrenzung ihrer *Beweisansprüche* einverstanden; eben das hat Bayle, Leibniz zufolge, nicht beachtet und hat deshalb die hier tragbare Beweislast überhöht. Anstatt dem Angreifer seine Begründungspflicht abzunehmen und das offenbarte Mysterium begründen und beweisen, also das *Wie* und *Warum* beantworten zu wollen, braucht es der Verteidiger nur zu erklären und zu behaupten, also das *Was* möglichst deutlich mitzuteilen und das *Daß* gegen Einwände zu verteidigen. Mehr darf der Verteidiger auch gar nicht wollen, wenn er nicht die Offenbarung auf Natürliches reduzieren will, wie das etwa die philosophischen Beweise für die Trinität Gottes tun.<sup>75</sup> Leibniz mutet dem Philosophen im Blick auf mögliche Offenbarungswahrheiten mithin zu, allgemeine Prinzipien in einem bestimmten Bereich einstweilen nicht anzuwenden. Die verlangte Bescheidenheit ist immerhin methodisch ganz sicher, denn um Beweisführungen zu beurteilen, bedarf es außer unzweideutigen Ausdrücken nur der ganz gewöhnlichen, aristotelischen Begründungslogik. Methodisch schwieriger, nämlich wahrscheinlichkeitslogisch, aber nicht sehr viel unbescheidener ist dann die weitere Aufgabe der Philosophie, den als möglich verteidigten Offenbarungswahrheiten, so gut es geht, Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben, indem glaubwürdige Zeugen für sie aufgeboten werden. Dem theologischen Privileg, das Positivum der sonst unbekannteren Mysterien zu besitzen, entspricht hier das philosophische Privileg, die Instanz der Begründung einer sonst unerweislichen Plausibilität darzustellen. Dementsprechend hoch schätzt Leibniz die Bedeutung der philosophischen Schriften ein, welche Gründe für die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift beizubringen und so ihre Autorität vor dem Tribunal der Vernunft zu rechtfertigen vermögen.<sup>76</sup>

Auch der Theologie stellt Leibniz' Apologetik eine Bedingung: Sie muß mit einer Beschränkung ihrer *Auslegungsansprüche* einverstanden sein.

<sup>74</sup> Disc. pré. §§ 3, 24.

<sup>75</sup> Disc. pré. §§ 5, 38, 56—60; 66, 75—79. Gegen die Trinitätsbeweise Raimundus Lullus' und Bartholomaeus Keckermanns §§ 23, 59, mit der lutherischen Tradition eines B. Meisner, vgl. W. Sparn (Anm. 17), 149 ff.; gegen die sozinianische Bestreitung der Trinitätslehre in derselben Tradition Defensio Trinitatis per nova reperta logica (1668) und Refutatio objectionum Dan. Zwickeri... (Akad.-Ausg. VI/1, 518—530 bzw. 531 f.), vgl. S. Th. 3, 17 f.; (mit Andreas Kessler, Abraham Calov, Johann Adam Scherzer) Disc. pré. § 16 f.

<sup>76</sup> (Origenes, Laktanz, Euseb etc.; Agostino Steuco, Philippe du Plessis-Mornay, Hugo Grotius, Daniel Huet) S. Th. 15 f.; Disc. pré. §§ 5, 28 f.; ... necesse est rectam rationem tanquam interpretem Dei naturalem judicare posse de auctoritate aliorum Dei interpretum, antequam admittantur, S. Th. 13.

Auch aus der Offenbarung darf sie nicht so folgern, daß die Torheit, von der die Heilige Schrift allerdings selbst spricht, zum bloßen Widersinn wird, nämlich den ewigen Vernunftwahrheiten widerspricht, so daß der Philosoph nicht einmal das Was jener Torheit erklären und ihr Daß verteidigen könnte.<sup>77</sup> Was die der Theologie hier zugemutete Bescheidenheit bedeutet, führt Leibniz' eigene, antivoluntaristische und antimanichäische »Theologie des Philosophen« vor Augen; und nicht weniger deutlich ist es, daß der Dienst seiner Apologetik an der dogmatischen Tradition unvermeidlich das Motiv zu deren Kritik mit sich führt, auch wenn sich diese Kritik noch nicht überall und noch nicht so laut zu Wort meldet wie kurze Zeit später im Umschlag der eklektisch-aufklärerischen Rettungen der Wahrheit der christlichen Religion in die systematisch-neologische Dogmen- und Kanonskritik.

3. Es besteht freilich ein wesentlicher Unterschied zwischen Leibniz' Apologetik und der neologischen Kritik, und er ist für Leibniz' Konzeption der *Harmonie von Philosophie und Theologie* entscheidend: Das Richteramt der Vernunft kann im Sinne Leibniz' zwar nicht mehr von der Theologie, aber auch nicht von der Philosophie letztinstanzlich versehen werden. Zwar stellen die ewigen Vernunftwahrheiten den unüberschreitbaren Rahmen möglicher Offenbarung dar, aber sie sind nicht bloß Besitz der Philosophie, sondern ebensogut Besitz der Theologie, oder richtiger: Sie stellen für die »Vernunft« der Philosophie und für den »Glauben« der Theologie gemeinsame, beiden schlechthin vorgegebene Prinzipien dar. Von ihnen sagt Leibniz daher in einem sehr genauen Sinn, sie existierten im *Verstand Gottes*.<sup>78</sup> Die, wenn man so sagen darf, Überparteilichkeit dieser höheren Vernunft findet ihren folgerichtigen Ausdruck darin, daß die Ordnung der Wahrheiten allerdings nach notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Tatsachenwahrheiten gegliedert ist, daß aber nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie die bloß positive Vernünftigkeit dieser Tatsachenwahrheiten einstweilen nicht einholen und in ewige Vernunftwahrheiten auflösen kann. Keineswegs also stehen sich »philosophische« Vernunftwahrheiten und »theologische« Tatsachenwahrheiten gegenüber und müßten über- bzw. untergeordnet werden: Das Richteramt der Vernunft gilt vielmehr den *Tatsachenbehauptungen beider Disziplinen*. Dieses Amt muß von beiden Disziplinen je für sich und kann von beiden für beide versehen werden. Darum kennt Leibniz, wie man gegen ein theologie- und philosophiehistorisch gleichermaßen verbreitetes Vorurteil sagen muß, im Blick auf ihre wissenschaftliche Dignität keinen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie.

<sup>77</sup> Disc. pré. §§29, 41, 66.

<sup>78</sup> De rerum origine radicali (Anm. 30), 304f.; Th. §20; Monad. §43. Die schiedsrichterliche *recta ratio* ist, trotz der Teilhabe des natürlichen Lichts an der göttlichen Vernunft, nicht schon die umfassende Vernunft Gottes! Disc. pré. §§61, 63.

Die Auflösung des Scheines einer direkten Konkurrenz der beiden Disziplinen macht begreiflich, daß Leibniz sich geschützt glaubt gegen die Skepsis eines Bayle gegenüber der vor allem destruktiv starken Vernunft, der er doch fasziniert folgt, um dann durch einen Sprung in den Glauben und das Opfer der Vernunft den Triumph des einen und den Gehorsam der andern zu erzwingen. Die kritische Kompetenz der Vernunft, die Leibniz meint, beweist umgekehrt die Kraft des menschlichen Geistes, durch die Arbeit an den Negationen zur größeren Klarheit der Position, zur größeren Nähe zur Sache selbst zu kommen; der wahre Triumph des Glaubens ist daher zum Teil auch ein Triumph der beweisenden, d. h. Wahrheiten verknüpfenden Vernunft.<sup>79</sup>

Leibniz' Konzept der Harmonie von Theologie und Philosophie hat für die eigene Verfassung beider Disziplinen bedeutsame Folgen. Es erfordert von beiden vor allem, unbeschadet ihrer rationalen Konstitution, die Tatsache ihrer Existenz unter eben bloß tatsächlichen, kontingenten und partikularen äußeren Bedingungen wahrzunehmen.

Von der Theologie verlangt das Richteramt der Vernunft, in jedem Fall zeigen zu können, daß der Glaube an offenbarte Wahrheiten vernünftig (im angeführten Sinne bestimmter und nicht widersinniger Tatsachenbehauptungen) ist; es verlangt aber nicht, daß sie die Existenz eines solchen Glaubens, also einer *Erfahrung*, zureichend begründet. Leibniz läßt nie einen Zweifel daran, daß die wissenschaftliche Theologie das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen niemals begründen oder widerlegen kann. Da der göttliche Glaube, den das *testimonium Spiritus Sancti internum* einmal entzündet hat, nicht von den dabei auch wirksamen äußeren Beweggründen und Umständen abhängt, kann die Theologie niemals über ihn urteilen, wie er in Willen und Herz existiert, sondern nur über die Worte und Taten, mit denen er sich nach außen darstellt.<sup>80</sup>

Von der Philosophie verlangt das Richteramt der Vernunft, in jedem Fall zeigen zu können, daß ihr Erfahrungswissen vernünftig ist, was hier, bei natürlichen Dingen, auch das Begreifen und Beweisen der behaupteten Tatsachenwahrheiten bedeutet; aber es verlangt nicht von ihr, die dafür beanspruchten Prinzipien auch überall bewahrheiten zu können. Leibniz läßt keinen Zweifel daran, daß die Philosophie nur bei den Gegenständen der reinen, von der Erfahrung unterschiedenen Vernunft deren Erkenntnisprinzip, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, lückenlos zur Gel-

<sup>79</sup> Disc. pré. §43; §§41—45; gegen die angebliche Destruktivität der Vernunft und die Verwechslung ihres Tribunals mit einem juristischen §§32, 46, 80f.; daß die Vernunft immer auf beiden Seiten sei, aber eher beim Verteidiger als beim Angreifer, Th. Préf. 60. Zum Umkreis des Leibnizschen Vernunftbegriffes vgl. W. Schneiders, Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes, in: *Studia Leibnitiana* 17 (1985), 143—161.

<sup>80</sup> Disc. pré. §§1, 29, 52f.; C. Ph. 130f.; S. Th. 13, 23.

tung bringen, daß sie jedoch bei den Gegenständen der *Erfahrung* keineswegs lückenlos zeigen kann, daß das hier vernünftigerweise vorauszusetzende und als solches ebenfalls immer gültige Prinzip, das vom zureichenden Grund, wirklich in Geltung steht. Insbesondere enthält der Komplex, der das eine, um des Lebens willen aufzulösende Labyrinth der Philosophie ausmacht, solche Tatbestände, die nicht rein vernünftig, sondern nur aufgrund der Erfahrung selbst begründet werden können. Die Möglichkeit des Übels oder der menschlichen Sünde läßt sich *a priori* zeigen, nicht aber läßt sich deren Wirklichkeit begreifen, so daß man die Frage beantworten könnte, wie und warum sie in der Harmonie der Dinge begründet sind; dafür kann es nur einen Beweis *a posteriori* geben — den bloßen Hinweis auf die Erfahrungsatsache, daß sie wirklich geschehen. Das aber bedeutet, daß auch die Philosophie in concreto nicht nur *weiß* und *a priori* durch Ursachen erkennt, sondern im Blick auf die wirkliche Welt auch *glaubt*, nämlich darauf vertraut, daß Gott insgesamt nur das Beste gewollt und gemacht hat. Es ist nur folgerichtig, wenn Leibniz das beim Schluß von diesen Wirkungen auf diese Ursache nötige Gottvertrauen des Philosophen mit dem paulinischen Wandel im Glauben statt im Schauen (2 Kor 5,7) gleichsetzt.<sup>81</sup>

Diese biblische Bezugnahme bekräftigt die inzwischen naheliegende Vermutung: In Leibniz' Konzept der Harmonie von Philosophie und Theologie arbeitet nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie unter einem *eschatologischen Vorbehalt*. Dieser Vorbehalt ist thematisch zwar ohnedies selbstverständlich, weil für die »Theologie des Philosophen« die Annahme eines »ändern Lebens« ja *a priori* unabweislich ist, wenn sie die Behauptung der möglichen Existenz einer besten, universalharmonischen Welt überhaupt wagen will. Aber auch methodisch steht ein solcher Vorbehalt in Kraft, wenn es als philosophische Tugend angesehen wird zu glauben, daß die vernünftigerweise unterstellte, in der Wirklichkeit aber nur *a posteriori* und keineswegs durchgehend zu bewahrheitende beste Welt noch wirklich, daß die Einheit der zufälligen Tatsachenwahrheiten und der ewigen Vernunftwahrheiten noch evident werden wird. Leibniz erläutert diese Position der Philosophie in der vorletzten Zeit mit Bezug auf Luthers abschließende Stellungnahme zum Recht der Frage nach dem Warum der wirklichen Welt, der Unterscheidung zwischen dem Licht und Reich der Natur, dem der Gnade und dem der Herrlichkeit. Übereinstim-

<sup>81</sup> Disc. pré. § 44; C. Ph. 68, 122; Th. §§ 9, 44; Monad. § 32; zur Vernunft *in abstracto* und *in concreto* Disc. pré. § 63; zur Möglichkeit der *rabies rationalis*, der *insania deliberata* (theologisch: Verstockung) vgl. C. Ph. 112, 118. — Ich kann also der These nicht zustimmen, Leibniz habe zu vielerlei und sogar mehr, als vom Christentum gefordert, beweisen wollen und sei daher am eigenen Weltbild weltanschaulich gescheitert: W. Hellpach, Leibniz zwischen Luther und Lessing. Theodizee als Christosophie, in: Beiträge zur Leibniz-Forschung, hg. v. G. Schischkoff, Reutlingen 1947, 96—137, bes. 121 ff.

mung und Unterschied bringen die Eigenart des Leibnizschen Programmes auf den Punkt: Für Luther wie für Leibniz ist die Schau Gottes bzw. die apriorische Einsicht in die Vernünftigkeit oder Gottgewolltheit jeder Einzelheit der wirklichen Welt einem zukünftigen Leben vorbehalten; sie kann nicht, weder theoretisch noch praktisch, in die Gegenwart hereingezwungen werden. Doch während Luther die Weisheit der Vernunft auf das Reich der Natur beschränkt und das Licht der Gnade allein der Torheit des Glaubens leuchten sieht, beansprucht Leibniz sowohl für den Glauben als auch für die Vernunft kraft ihrer gemeinsamen Existenz im Reich Gottes das Licht der Gnade: Der Triumph der durch die göttliche Gnade erleuchteten Vernunft ist zugleich der Triumph des Glaubens und der Liebe.<sup>82</sup>

4. Die Alternative zwischen einer ›philosophischen‹ und einer ›theologischen‹ Deutung der ›Weltanschauung‹ Leibniz' dürfte nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Leibniz ist wirklich Theologe und Philosoph im vollen Sinn beider Wörter, beides allerdings in einer überraschend neuen Weise: Er läßt sowohl die Alternative zwischen Herrschaft und Knechtschaft (auch in der gemäßigten Form der die Fackel vorantragenden Magd) als auch die Alternative zwischen der doppelten, philosophisch und theologisch sich widerstreitenden Wahrheit und der Umformung der theologischen in philosophische Wahrheit hinter sich.

Wenn Leibniz der Philosophie einen eschatologischen Vorbehalt zumutet, zugleich aber christologische Voraussetzungen für sie geltend macht, dann ist er *Philosoph in der Welt des Christentums*. Seine Philosophie ist christlich nicht in dem Sinn, daß sie an besondere dogmatische Positionen gebunden wäre, aber in dem Sinn, daß sie die Tatsachenwahrheiten wahrnimmt, die das Christentum in die Welt gebracht hat. Sie anerkennt das kontingente Faktum der christlichen Offenbarung als Faktum, und insofern ist sie Philosophie der christlichen Offenbarung.

Wenn Leibniz der Theologie zumutet, weiterhin die christliche Offenbarung als besonderes Prinzip anzuerkennen, zugleich aber die Rationalität der ewigen Vernunftwahrheiten für sie geltend macht, dann ist er *Theologe in der Welt des Christentums*. Seine Theologie anerkennt die in dessen bisheriger Geschichte ausgebildete Allgemeinheit der christlichen Offenbarung, bezieht sich auf das kontingente Faktum der Offenbarung gleichwohl als auf ein kontingentes. Der Theologe im Sinne Leibniz' übernimmt also die Positivität seiner Disziplin und erklärt sich zur »harmonischen«, d. h. zu einer gemeinsamen Kommunikations- und Argumentationsregeln folgenden Koexistenz mit anderen positiven Disziplinen bereit — auch mit einer Philosophie der christlichen Offenbarung. Wie die dogmatische Theologie Leibniz' selbst zeigt, bringt das zwar positionelle Veränderungen mit sich, nicht aber die säkulare oder subjektive Metamorphose des Chri-

<sup>82</sup> Disc. préf. § 45; §§ 49 f. (tantisper!), 82, 87; M. Luther, De servo arbitrio, BoA 3, 290, 31 ff.

stentums. Denn selbst seine Philosophie, erstmals in der Geschichte konkret von der Theologie unterschieden, kann deren Existenz als eigenständige Disziplin nur wünschen und kann nicht daran interessiert sein, die Theologie zu ihrer Vorgeschichte zu erklären und die Last ihres Erbes übernehmen, d. h. zeigen zu müssen, daß sie alle Glaubensvorstellungen in vernünftige Begriffe aufzulösen vermag.

Möglicherweise war Leibniz ein besserer Philosoph als Theologe; gleichwohl kann eine systematische Theologie, der an der Aufklärung der Aufklärung liegt, von ihm nur lernen. Leibniz' Bestimmung des Besonderen aus dem Ganzen dürfte, so kann man Carl Heinz Ratschow verstehen, zum mindesten darin angemessen sein, daß sie der christlichen Dogmatik nicht die Alternative zwischen dem Rückzug auf einen Positivismus der Offenbarung, deren letzter Anwalt nicht Pierre Bayle war, und der Flucht in die spekulative Umformung, deren letzter Förderer nicht Georg Wilhelm Friedrich Hegel war, aufzwingt. Eine solche Alternative wäre noch oder wieder jener positionellen Rationalität verpflichtet, die erstmals überwunden zu haben nicht das geringste Verdienst des Christen Gottfried Wilhelm Leibniz ist.

#### SUMMARY

This article takes up the suggestion of C.H. Ratschow that in dealing with the "Cartesian dilemma" of modern theology there is much to be learned from Leibniz, who was an opponent of Descartes and of Pierre Bayle. He is critical of the attempt to ascertain Leibniz' "Weltanschauung", and attempts to demonstrate that Leibniz' system allowed him in the full sense to be both philosopher and theologian.

For Leibniz "natural" philosophy and "revealed" theology correspond to each other in a qualified sense: they have similar theoretical and practical tasks to perform. Philosophy must deal with theoretical problems, which in the theological tradition come under the headings of predestination, providence, freedom, unfreedom, etc. That is what Leibniz consistently had in mind ("Confessio Philosophi", "Théodicée"). By means of its knowledge of revelation, theology is often able more effectively to foster a trust in God, which is at once satisfied with the world, and active in improving matters — which is also the practical goal of the philosopher. But it must accept its historical particularity.

As *Theologian*, therefore, Leibniz battles for religious tolerance and theological irenicism in the tradition of the University of Helmstedt, but at the same time defends the right of the existing denominations to represent themselves not merely institutionally, but also theologically. His own position in dogmatics is clearly Lutheran, although it betrays heterodox elements, especially in soteriology and Christology. These derive on the one hand from the politics of *reunion* and are meant to make dialogue possible with the Roman Catholic Church ("Systema Theologicum"). These elements correspond on the other hand to his philosophy and philosophical theology: as *philosopher* Leibniz makes the modern claim to be able intelligently to explain the *vérités historiques*, that is the real world of experience. For this purpose he develops a monadological metaphysics which not only corresponds to the theological concept of creation, but also demonstrates christological and ecclesiological analogies. The most important consequence is that, without compromising philosophical rationality, Leibniz accepts for philosophy *in concreto* the same eschatological *Vorbehalt* which underlies *theologia in via*: its claims can be verified fully in the final vision of God.

The two disciplines, therefore, no longer relate to each other as mistress and maid, but represent equally-ranked ways of dealing theoretically and practically with experience. They are also equal in that both philosophy and theology, with regard to God's intelligence, have the same privilege: both can and must carry out the critical task of *recta ratio* each discipline for itself, and by each in relationship to the respective assertions about what reality is. The way in which Leibniz does philosophy and theology, that is, presupposing the history of Christianity, makes the modern alternative between reverting to a "double truth" and the flight into the "concept" unnecessary, that is to say, into a speculative metamorphosis of Christianity.