



Wenchao Li / Hartmut Rudolph (Hg.)

Leibniz im Lichte der Theologien

Philosophie

Studia Leibnitiana – Supplementa 40

Franz Steiner Verlag

Wenchao Li / Hartmut Rudolph (Hg.)
Leibniz im Lichte der Theologien

studia leibnitiana supplementa

Im Auftrage der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V.

herausgegeben von Herbert Breger, Wenchao Li, Heinrich Schepers
und Wilhelm Totok

In Verbindung mit Stefano di Bella, Francois Duchesneau, Michel Fichant,
Emily Grosholz, Nicholas Jolley, Klaus Erich Kaehler, Eberhard Knobloch,
Massimo Mugnai, Pauline Phemister, Hans Poser, Nicholas Rescher
und Catherine Wilson

Band 40

Wenchao Li / Hartmut Rudolph (Hg.)

Leibniz im Lichte der Theologien



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Leibniz-Stiftungsprofessur
der Leibniz Universität Hannover und der Landeshauptstadt Hannover

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11465-3 (Print)

ISBN 978-3-515-11468-4 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

WENCHAO LI (Hannover/Potsdam) Vorwort.....	7
HARTMUT RUDOLPH (Hannover) Einleitung.....	9
KIYOSHI SAKAI (Tokio) Das thomistische Paradigma von ‚res-Ratio-nomen‘ bei Leibniz	19
MARIA ROSA ANTOGNAZZA (London) Theory and Praxis in Leibniz’s Theological Thought	35
DANIEL J. COOK (Brooklyn, N.Y.) Leibniz’s Biblical Hermeneutics	59
BRIGITTE SAOUMA (Paris) Image et ressemblance chez G. W. Leibniz et Bernard de Clairvaux	85
IRENA BACKUS (Geneva) Leibniz’s Quarrels on Necessity with Hobbes, Newton and Clarke.....	119
ULRICH BECKER (Hannover) Leibnizens Frömmigkeit und die Christologie	137
MATTIA GERETTO (Venice) On Leibniz’s Christocentric Thought	149
PETER ANTES (Hannover) Leibnizens Stellung zu den nichtchristlichen Religionen und seine Lehre vom Heil.....	163
JAIME DE SALAS (Madrid) Leibniz as a Theologian in the Context of His Irenic Correspondence between 1680 and 1694	171
JAN ROHLS (München) Leibniz und der lutherisch-reformierte Prädestinationsstreit.....	185

CHRISTIAN LINK (Bochum)	
Leibniz' Auseinandersetzung mit der reformierten Konfession.....	209
JOHANNES WALLMANN (Berlin)	
Leibniz' Beziehungen zu Philipp Jakob Spener, dem Begründer des Pietismus.....	227
LUCA BASSO (Padua)	
Beobachtungen zu Leibniz' Ekklesiologie	255
KLAUS UNTERBURGER (Regensburg)	
Umstrittene Ekklesiologie. Theologische Traditionen in Leibniz' Konzeption von Kirche, Papst und Konzil.....	265
STEPHAN WALDHOFF (Potsdam)	
Leibniz und die Liturgie	287
HARTMUT RUDOLPH (Hannover)	
Purgatorium und Auferstehung in Leibniz' Eschatologie	325
Personenverzeichnis.....	341

VORWORT

Wenchao Li (Hannover/Potsdam)

Der vorliegende Band führt die Beiträge einer internationalen Fachtagung vom 26. bis 28. September 2013 im Leibnizhaus Hannover zusammen. Die Veranstalter waren die Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft (GWLG) und die Leibniz-Stiftungsprofessur der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover und der Landeshauptstadt Hannover (LSP).

In seiner ein Jahr nach Gottfried Wilhelm Leibnizens Tod verfassten, wirkungsvollen „Éloge de M. Leibnitz“ hob Bernard de Fontenelle, *Secrétaire perpétuel* der *Académie royale des sciences* zu Paris, nachdrücklich hervor, dass der Hannover'sche Universalgelehrte, seit 1699 korrespondierendes Mitglied der *Académie*, ein bedeutender „Theologe“ gewesen sei und zwar „im eigentlichen Sinne des Wortes“: „Il étoit Theologien, non seulement entant que Philosophe ou Metaphysicien, mais Theologien dans le sens étroit“.¹

Ein Nachweis hierfür ist bis heute, trotz Aloys Pichlers zweibändiger *Theologie des Leibniz* (1869)², ausgeblieben. Verbreitet ist vielmehr ein anderes Verdikt: Leibniz sei „kein zünftiger Theologe“ gewesen³. Zuletzt hat der an der Freien Universität Berlin lehrende Philosophiehistoriker Wilhelm Schmidt-Biggemann die Diskussion nochmals verschärft, indem er die Rationalität der Leibniz'schen Theologie herausgearbeitet hat, um „unterm Strich“ in Leibniz einen „[c]hristlichen Theologe[n] [...] in dem dogmatisch unzureichendem Sinne“ zu sehen⁴.

Mit der fortschreitenden Edition der Korrespondenz, der philosophischen und der politischen Schriften in der Leibniz-Akademieausgabe, tritt dennoch die große Bedeutung, die Gottfried Wilhelm Leibniz der christlichen Theologie einschließlich der Vereinigung der getrennten christlichen Kirchen zeit seines Lebens bei-

1 B. de Fontenelle: *Œuvres complètes*, T. 1, Paris 1818, S. 244.

2 A. Pichler: *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckt und vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart und zum ersten Male vollständig dargestellt*, erster Theil, München 1869, zweiter Theil, München 1870; Nachdruck: Hildesheim 1965.

3 Siehe den Beitrag von Walter Sparn zu Leibniz' „Theologie“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Bd. 4, 2. Teilband, begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, hrsg. von H. Holzhey und W. Schmidt-Biggemann, Basel 2001, S. 1079–1090, hier S. 1079.

4 W. Schmidt-Biggemann: „Die Rationalität des Christentums: Leibniz als Theologe“, in: *Der universale Leibniz*, hrsg. v. Th. A. C. Reydon u. a., Stuttgart 2009, S. 61.

gemessen hat, immer deutlicher zutage: Neben theologischen Passagen und Aussagen in Korrespondenz und Schriften liegen inzwischen zahlreiche theologische Schriftstücke hermeneutischer und exegetischer Art historisch-kritisch ediert vor. Nicht wenige davon sind in der Akademieausgabe enthalten Reihe IV (Politische Schriften), die an der Potsdamer Editionsstelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften bearbeitet wird. Exemplarisch sei auf die im Band 7 edierten zahlreichen Schriften zur Kirchenpolitik verwiesen⁵.

Die Tagung hatte zum Ziel, im Anschluss an die 2009 im Berliner Schloss Charlottenburg durchgeführte internationale Tagung über Leibniz und die Ökumene⁶, die anlässlich des 300-jährigen Erscheinens der *Essais de Théodicée* im Jahre 2010 veranstaltete Theodizee-Konferenz an der Freien Universität Berlin⁷, und anhand der in der Akademieausgabe neu erschlossenen Dokumente, G. W. Leibniz erstmals unter spezifisch theologischen, d. h. systematischen, theologie- und kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Die Initiative der Tagung geht auf Dr. Hartmut Rudolph, bis 2007 langjähriger Leiter der Potsdamer Leibniz-Editionsstelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, zurück. Sein Mitherausgeber des vorliegenden Bandes und Nachfolger der Potsdamer Leitung, der Unterzeichnende dieses Vorwortes, hatte auf der Konferenz einen Vortrag über Leibniz' Missionstheologie frei gehalten. Eine Verschriftlichung des Beitrages ist ihm bis zum Redaktionsschluss nicht gegönnt. Dies sei hier mit Bedauern vermerkt.

Für die großzügige Förderung sei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Leibniz-Stiftungsprofessur (LSP) gedankt. Den Autorinnen und Autoren danken die Herausgeber für ihre Bereitschaft, auf Anregungen der Herausgeber einzugehen, sich mit den ihnen zur Verfügung gestellten Dokumenten auseinanderzusetzen und diese auszuwerten. Für die geduldige redaktionelle Betreuung sei Helena Iwasinski (Hannover) gedankt.

Ein besonderer Dank beider Herausgeber gilt Frau Prof. Irene Backus (Genf). Bei der Vorbereitung sowohl der Tagung als auch dieses Bandes haben wir von ihrer Sachkompetenz und Hilfsbereitschaft viel profitieren können.

Wenchao Li

Hannover/Potsdam/Berlin, am 3. November 2016.

5 A IV, 7, N. 45–102. Alle Texte frei verfügbar unter www.leibniz-edition.de/bände.

6 Siehe W. Li, H. Poser und H. Rudolph (Hrsg.): *Leibniz und die Ökumene* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 41), Stuttgart 2013.

7 Siehe W. Li und W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 36), Stuttgart 2013.

EINLEITUNG

Hartmut Rudolph (Hannover)

Je commence en philosophe, mais je finis en theologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fonds n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoyque je n'en parle pas d'abord¹.

Der Theologe Leibniz, der sich hier gewissermaßen als eine Endstufe in der Entwicklung des Philosophen zu erkennen gibt, hat sich entgegen dem im Zitat vermittelten Eindruck nahezu von Anfang seines reichen Schaffens an immer wieder zu Wort gemeldet. Erscheint die Theologie in der Reformschrift des 21jährigen als „Jurisprudenz der Herrschaft Gottes über die Menschen“², so nennt der spätere Leibniz die immerwährende Glückseligkeit als ihren Gegenstand³. Beide Fakultäten gliedern sich in dieselben Disziplinen; beide Wissenschaften haben eine doppelte Quelle, zum einen die *ratio*, als das „Prinzip“ der natürlichen Theologie und Jurisprudenz, zum anderen die Heilige Schrift als positive göttliche Offenbarung, beziehungsweise die authentischen Schriften zum Recht sowie die positiven Gesetze für die Jurisprudenz⁴. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie bestehen nicht selbständig nebeneinander, sondern unterliegen beide dem Urteil der Vernunft, letztere insoweit, als die unsere Vernunft übersteigenden Mysterien des Christenglaubens nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen dürfen. Denn auch die „sagesse divine“, um deren Anerkennung („aveu“) es Leibniz geht, steht im Einklang mit der Vernunft.

Leibniz' theologische Äußerungen, die Zeugnisse seines lebenslangen Wirkens als Theologe, sind über sein Werk, eine Vielzahl von Schriften, Aufzeichnungen und Briefen, weit verstreut. Der englische Theologe George Jefferis Jordan spricht von der „scattered nature of his [= Leibniz's] theological utterances“⁵. Das erklärt sicherlich auch, warum so lange Zeit vergangen ist, bis der Theologe Leibniz zum Gegenstand einer gründlicheren Forschung wurde. Dies gilt jedoch

1 LH IV, 1, 4k, Bl. 39 (1714 ?); vgl. schon E. Holze: *Gott als Grund der Welt im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Marburg 1991, S. 24.

2 *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667); A VI, 1, 294.

3 A IV, 5, 597.

4 *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667); A VI, 1, 294.

5 G. J. Jordan: *The Reunion of the Churches. A Study of G. W. Leibnitz and His Great Attempt*, London 1927, S. 33. Er verweist dabei auf Aloys Pichler, der schon 1869 festgestellt hatte, dass sich theologische Schriften von Leibniz nicht in derselben Weise sammeln ließen, wie etwa die mathematischen; *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen*, Bd. 1, Nachdruck Hildesheim 1965, S. 166f.

vornehmlich für den Teil der Theologie, dessen Inhalt sich nicht wie die natürliche Theologie der Vernunft erschließt, sondern der aus den Quellen der göttlichen Offenbarung schöpft. Die Quellen von Leibniz' natürlicher Theologie, bei ihm gleichbedeutend mit der Metaphysik, namentlich die Theodizee, und Quellen für seine theologische Hermeneutik lagen bereits dem 18. Jahrhundert größtenteils vor und haben vor allem in modifizierter Gestalt des Wolff'schen Rationalismus den damaligen theologischen Diskurs in großem Ausmaß bestimmt. Der 1768 erschienene 1. Band der von Louis Dutens edierten *Opera omnia* ist den *Theologica* gewidmet. Die lateinische Übersetzung der drei Teile der Theodizee und der *Discours préliminaire* nehmen fast genau die Hälfte der Leibnizschriften des Bandes ein. Die andere Hälfte speist sich vor allem aus antitrinitarischen Schriften und aus Briefen, die ebenfalls den Fragen der Theodizee gewidmet sind oder aber kontroverse Fragen der Kirchenunion betreffen. Nur letztere berühren zum Teil auch die Theologie, sofern diese sich mit den geoffenbarten Mysterien des Glaubens befasst. Für diesen Bereich gilt Jordans Feststellung in besonderem Maße. Wenn Leibniz über die positive Theologie oder die Mysterien der Offenbarung reflektiert, dann dient dies zum einen dem Nachweis der Widerspruchsfreiheit zur Vernunft, zum anderen dem Diskurs kontroverstheologischer Fragen mit dem Ziel, Voraussetzungen für eine Annäherung der getrennten Konfessionen zu schaffen. In den Beiträgen des vorliegenden Bandes wird immer wieder der Zusammenhang zwischen beiden Teilen der Theologie sichtbar, Ausdruck einer großen inneren Konsistenz aller theologischen Äußerungen des Juristen und Gelehrten Leibniz, der, wie Walter Sparrn in einem Überblicksartikel zu Recht betont, kein „zünftiger Theologe“ war⁶, d. h. keinen akademischen Grad in dieser Disziplin erworben hat. Diese innere Stimmigkeit der einzelnen Bereiche der Theologie geht unausgesprochen bereits aus Aloys Pichlers großer und großartiger Untersuchung, in gewissem Maße auch aus der beachtlichen Studie, die der englische Theologe G. J. Jordan 1927 über die Kirchenunionsbemühungen von Leibniz vorgelegt hat, hervor. Sodann hat Walter Sparrn darauf hingewiesen und Belege aus der Ekklesiologie, Soteriologie und der Gotteslehre hierfür vorgelegt⁷.

Die im vorliegenden Band präsentierten Untersuchungen zu unterschiedlichen Themen der Theologie können unter anderem daraufhin gelesen werden, wie weit sich auch in der Analyse von Einzelaspekten jener von Leibniz postulierte innere Zusammenhang der natürlichen mit der offenbarungsabhängigen Theologie und damit die Konformität von Vernunft und Offenbarung widerspiegeln.

In seinem die Herkunft der philosophischen Prinzipien der Theologie analysierenden Beitrag weist Kiyoshi Sakai bei Leibniz eine Parallelität der beiden für die mittelalterliche Philosophie grundlegenden Paradigmen nach, der augustini-schen Verhältnisbestimmung von *res* und *signum* einerseits sowie der thomisti-

6 W. Sparrn: „Theologie“ [= § 31.4 des 9. Kapitels: „Gottfried Wilhelm Leibniz“], in: H. Holzey und W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa* (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* 4), Hbd. 2, Basel 2001, S. 1079–1090, hier S. 1079.

7 Ebd., S. 1081 und S. 1083–1088.

schen Definition und Zuordnung von *res*, *ratio* und *nomen* andererseits, eine Parallelität von „realismus-nahem“ ‚ratio‘-Begriff und „nominalismus-nahem“ ‚signum‘-Begriff (S. 31), wobei letzterem insofern eine pragmatische Komponente innewohne, als ein weiser Mensch anders als der Nicht-Weise das Zeichen entbehren könne, weil er die ‚ratio rei‘ unmittelbar erkennen könne. Im Blick auf die Theologien enthalte Leibniz ‚notion individuelle‘ im Sinne der thomistischen Tradition den ontologischen Status des ‚esse rationis‘, was der Theologie eine rationalistische Grundlage verschaffe. Maria Rosa Antognazza weist auf den grundlegend pragmatischen Charakter in Leibniz‘ theologischer Argumentation hin, eine „theologische Emphase der Praxis“ (S. 37), deren soteriologisches Ziel darin bestehe, Gott über alle Dinge zu lieben. Das in den *Demonstrationes catholicae* entwickelte, alle Wissenschaft, die natürliche und die Offenbarungstheologie einschließende „titanische Projekt“ des jungen Leibniz gebe die Richtung vor, die alle späteren Bemühungen kennzeichnen, ein Projekt, das den Rahmen des intellektuellen Programms von Leibniz bildeten, nämlich die Ehre Gottes, gleichbedeutend mit dem Gemeinwohl, der ständigen Verbesserung der Lebenssituation der Menschen. Dem diene auch Leibniz‘ christliche Theologie mit ihrem Nachweis, dass die christliche Lehre, gerade auch dort, wo sie sich auf die Mysterien der Offenbarung stützt und der menschliche Verstand eine nur „konfuse“ oder „blinde“ (S. 47) Erkenntnis erlaube, von der Vernunft als in sich widerspruchsfrei erkannt werden könne und ihr eine moralische Gewissheit zu eigen sei. Aufgrund eines der theologischen Erkenntnislehre von Leibniz eigenen Pragmatismus sei dem biblischen Verheißungswort oder auch der kanonisierten Lehre der Kirche ein höherer Grad der Glaubwürdigkeit und Gewißheit zuzubilligen als dem, was durch Erwägungen der Wahrscheinlichkeit nach strikt rationalen Gesichtspunkten plausibel sein mag. Dies diene Leibniz auch dem praktischen Zwecke einer politischen, religiösen und sozialen Stabilität in Europa. Denn es gehe Leibniz nicht um einen Glauben an bestimmte objektive Lehrsätze, sondern, wie bei nahezu allen Bemühungen auf den verschiedenen Feldern der Wissenschaft und Politik, um eine „praktische Haltung“ (S. 52), die auf die Glückseligkeit der Menschheit zielt. Insofern sei Leibniz‘ Theologie letztlich als Dienst am (ewigen) Leben konzipiert.

Den damit aufgeworfenen Fragen nach den Grundlagen der theologischen Erkenntnis geht auch Daniel J. Cook in seinem Beitrag zur biblischen Hermeneutik nach. Beide Testamente der Heiligen Schrift habe Leibniz als besondere Gottesoffenbarung anerkannt. Die Authentizität gründe nicht in den dort geschilderten Wundern, sondern in der Entsprechung von Verheißung durch die Prophezeiungen der hebräischen Bibel und Erfüllung in den im Neuen Testament bezeugten Ereignissen. So werde Leibniz zu einem „Textualisten“ (S. 60), der auf dem historisch-philologisch zu erforschenden *sensus literalis* der Bibel besteht, zu einem Verteidiger der Heiligen Schrift als von Gott offenbarter *Geschichte*, wofür Cook eine Reihe von Beispielen anführt, und wodurch Leibniz sich von jeglicher fideistischen Sichtweise unterscheide. Im Blick auf die Glaubensmysterien, welche nicht vernunftwidrig seien, sondern über die Vernunft hinausreichen, erweise sich Leibniz gleichzeitig auch als Rationalist, dessen christlicher Glaube im Glauben an Gott als ein Vernunftwesen gründe und der sich deshalb kritisch gegen Deisten

und Skeptiker seiner Zeit wandte. In dem Zusammenhang greift Cook auch Antognazzas These einer pragmatischen Komponente in Leibniz' Offenbarungstheologie auf. Schließlich führt Cook eine Reihe von zeitgenössischen Bibelinterpreten an, deren Schriftverständnis von Leibniz zurückgewiesen wurde.

Ausgehend von der Annahme, dass Leibniz, der über ein nahezu enzyklopädisches Wissen der mittelalterlichen Philosophie und Theologie verfügen konnte, direkt oder indirekt auch von den Ideen Bernhards von Clairvaux Kenntnis erlangt haben muss, untersucht Brigitte Saouma, inwieweit sich in Leibniz' Theologie inhaltliche Bezugspunkte zu diesem äußerst einflussreichen Theologen finden lassen, auch wenn die Akademieausgabe bislang kaum Referenzen auf den Zisterzienser-Abt aufweist. Leibniz habe Wert darauf gelegt, nicht als ein philosophischer oder theologischer Neuerer zu erscheinen, der den von den Älteren übernommenen Lehren keine Wertschätzung zukommen ließe. Vielmehr habe er sich von den mittelalterlichen Theologen inspirieren lassen, die ihrerseits die Ansichten der Kirchenväter bewahrt und vermittelt haben. Unter den Stichwörtern „image“ und „ressemblance“ werden Leibniz' Aussagen zum Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung vor dem Hintergrund der augustinisch-bernhardischen Tradition analysiert und dabei gerade im Blick auf die theologische Anthropologie diejenigen Vorstellungen benannt, die sich nur wenig von denen Bernhard von Clairvaux' unterscheiden, auch wenn sich die Wissenschaften im 17. Jahrhundert von den mittelalterlichen Vorgaben größtenteils befreit haben.

Nach den Beiträgen über mögliche Bezüge der Leibniz'schen Theologie zur patristischen und mittelalterlichen Tradition und zur biblischen Offenbarung wendet sich Irena Backus Leibniz' Auseinandersetzungen mit den Deisten über die Fragen der Prädestination, des Determinismus bzw. der Willensfreiheit zu. Den ursprünglichen Deismus definiert sie (S. 119) als die

Anerkennung einer universellen schöpferischen Macht, die das Vermögen der Menschheit übersteigt, eine Erkenntnis, die sich, gestützt auf eigene Beobachtungen der Gesetze und Grundlagen der Natur wie des Universums, unter Benutzung der angeborenen Fähigkeiten der menschlichen Vernunft als dauerhaft gültig erweist und bei der jegliche Berufung auf eine gesonderte göttliche Offenbarung seitens einer individuellen Religion oder einer Religionsgemeinschaft zurückgewiesen wird.

Hobbes und Newton, mit denen Leibniz sich auseinandersetzte, seien keine Deisten dieser Art, sondern ständen „irgendwo zwischen Deismus und Theismus“ (Ebd.), und Clarke sei in Wirklichkeit ein Antideist gewesen. Was Prädestination und Notwendigkeit betrifft, habe Leibniz für intelligente Wesen eine „hypothetische Notwendigkeit“ konstatiert, keineswegs aber eine mechanische, wie sie von Hobbes als Folge von notwendigen Wirkursachen auch im Fall intelligenter Substanzen und deren Willensentscheidung angesehen wurde. Die Frage nach dem *unde malum*, von Hobbes ausschließlich auf physische Ursachen zurückgeführt, werde von Leibniz mit der Notwendigkeit beantwortet, aus der heraus Gott in seiner Vollkommenheit die beste aller möglichen Welten erwählt habe. Die Differenz liege letztlich im unterschiedlichen Gottesbegriff. Gott als erster Beweger einer Kette von Ursachen erlaube Hobbes eine Position, die ihn unter Berufung auf die reformatorische Theologie zu einem anti-arminianischen Prädestinatianer

werden lasse. Newtons Gottesvorstellung sei geprägt von der Relation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, in welche dieser, etwa als Autor der Schwerkraft, kontinuierlich eingreift – ein Unterschied zu Leibniz' Vorstellung einer prä-etablierten Harmonie, die wiederum für Samuel Clarke die Gefahr des Atheismus in sich barg. Im Blick auf die Frage nach dem freien Willen bzw. der Notwendigkeit habe Clarke irgendwo zwischen Newton und Leibniz gestanden. Mit Letzterem habe er zwar hinsichtlich des *unde malum* und der moralischen Notwendigkeit übereingestimmt, jedoch Leibniz' Philosophie und Theologie integrierendes Konzept der Notwendigkeit nicht gebilligt.

Ulrich Becker geht der Frage nach, wie der rationalistische Theologe Leibniz die gelebte Religion versteht und was davon in dessen Persönlichkeit erkennbar wird. Seine Unterscheidung von äußerer Gottesverehrung und wahrer Frömmigkeit (*piété véritable*) deute auf den Einfluss pietistisch geprägter Frömmigkeitsbewegungen hin. Zu den wenigen bisher bekannt gewordenen Zeugnissen Leibniz'scher Frömmigkeit zählen vor allem Gebete und ein Passionsgedicht aus dem Jahr 1684. Dieses zielt weniger auf die reformatorische *theologia crucis* als auf eine die Glückseligkeit der Menschen anstrebende nachahmenswerte Gottesliebe. Ein besonderes Zeugnis der Leibniz'schen Frömmigkeit sei die Elegie auf den Tod der Königin Sophie Charlotte, in der eine Theologie sichtbar werde, in deren Mittelpunkt Gott als Inbegriff der höchsten Vernunft und des höchsten Gutes stehe. Christus erscheine nicht als der Mittler und Erlöser, sondern werde als Stifter „der reinsten und aufgeklärtesten Religion“ (S. 147) gesehen und so zum Lehrer einer neuen Frömmigkeit. Der so angesprochenen Christologie widmet sich Matia Geretto in seiner Analyse von Aussagen zur Inkarnation und über Christus als den *theánthroopos*. Die Inkarnation sei für Leibniz letzter Grund der Schöpfung des im Vergleich zu allen anderen möglichen Welten *mundus optimus*, weshalb von einer „christozentrischen“ (S. 150) Antwort auf die Frage gesprochen werden könne, warum etwas ist und nicht nichts. Dabei komme dem Mysterium der Inkarnation bereits in *De Persona Christi* (1680–84) eine zentrale Bedeutung zu. Der *theánthroopos* Christus als „Haupt“ der Schöpfung bilde so den Eckstein in Leibniz' Theologie, wie dies für die prä-etablierte Harmonie in seiner Metaphysik gelte.

Einem anderen Aspekt der Soteriologie, nämlich Leibniz' Stellung zum Heilsstand der nichtchristlichen Religionen, geht Peter Antes nach. Leibniz habe im Judentum keine Bedrohung für die Christen gesehen und in seiner Stellung gegenüber dem Islam habe er das Religiöse vom Politischen zu unterscheiden vermocht. Zur Botschaft des Propheten Mohammed habe Leibniz die zeitübliche christliche Position vertreten. Offener sei seine Einstellung gegenüber den Chinesen gewesen, deren natürliche Theologie er geschätzt habe. Nichtchristen habe Leibniz, vom Gedanken an Gottes Barmherzigkeit durchdrungen, unter Rekurs auf frühere Autoren durchaus die Möglichkeit der Errettung eingeräumt und die Vorstellung zurückgewiesen, dass ungetaufte Kinder und Heiden der ewigen Verdammnis anheimgegeben werden.

Leibniz verband eine enge Freundschaft mit dem zum Katholizismus konvertierten Ernst von Hessen-Rheinfels, der wir eine über ein Jahrzehnt währende in-

tensive Korrespondenz verdanken, in der es vornehmlich um die Annäherung der katholischen und der lutherischen Konfession, namentlich der Öffnung von Verbindungen zum französischen Katholizismus, geht. Vor dem Hintergrund der irenischen und ökumenischen Bemühungen von Leibniz in ihren unterschiedlichen Phasen untersucht Jaime de Salas sowohl dessen Stellung zur offiziellen Religion wie auch zu dessen Theologie als Realisierung des christlichen Glaubens. Leibniz habe die Verständigung unter den Theologen für möglich gehalten, die Schwierigkeiten habe er in der politischen Umsetzung der Ergebnisse gesehen. Leibniz' eher auf das allgemeine Wohl zielende, auf Vernunftargumente gestützte Bemühungen, seien auf die Identifikation der Katholiken mit der katholischen Kirche als Institution und Zentrum ihres Glaubens gestoßen, während sein Projekt alle Christen in ihrer Unterschiedenheit einschließen sollte. So sei es Leibniz um einen „second order“ (S. 177) Diskurs mit praktischer Zielsetzung gegangen, in dessen Zusammenhang er die Begriffe „Liebe“ und „Gerechtigkeit“ neu definiert habe. So spiegele sich seine Interpretation der drei Grade des Naturrechts in der irenisch-ökumenischen Argumentation der Korrespondenz wie in den Verhandlungen wider, an denen er auf Grund seiner Stellung am Hof in Hannover beteiligt war. Seine dabei verfolgte Methode und Argumentation seien von Leibniz' lebenslanger Hingabe an die Theologie geprägt.

In Leibniz' letzten beiden Lebensjahrzehnten rücken die Bemühungen um eine Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen in den Vordergrund. Die Sakramentstheologie und die Erwählungslehre bilden die wesentlichen strittigen Themen zwischen Lutheranern und Calvinisten. Den zwischen den Lehrmeinungen auf beiden Seiten äußerst kontroversen Auffassungen über das Abendmahl, genauer, über die Frage der Realpräsenz Christi in den Elementen Brot und Wein, hatte sich Irena Backus bereits an früherer Stelle ausführlich zugewandt⁸, so dass im vorliegenden Band in zwei Beiträgen der Erwählungslehre und damit der Frage der Prädestination nachgegangen wird. Zunächst stellt Jan Rohls in seinem Aufsatz die historischen Anlässe dar, die 1697 sowohl am Hof des reformierten Kurfürsten in Berlin wie im lutherischen Hannover eine Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen erstrebenswert erscheinen ließen. Die vom reformierten Berliner Hofprediger Daniel Ernst Jablonski 1697 verfasste *Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheidens, im Glauben beyder Evangelischen Kirchen* und Leibniz' gemeinsam mit dem Loccumer Abt Gerhard Wolter Molanus verfasste Antwortschrift *Unvorgreifliches Bedencken* [. . .] (1699) werden als die „zwei wichtigsten Dokumente“ (S. 186) der Verhandlungen sodann analysiert. Die göttlichen Attribute, nämlich Gottes Allmacht, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte, erkenne, so Leibniz' Argument, die natürliche Vernunft als „ewige und notwendige Wahrheiten“. Leibniz versuche deren notwendige Harmonie aufzuzeigen. Sie haben wie das Gute und Gerechte ihren Grund in dem

8 Irena Backus: „Leibniz's Conceptions of the Eucharist 1668–1699 and his Use of 16th Century Sources in the Religious Negotiations between Hanover and Brandenburg“, in: W. Li, H. Poser und H. Rudolph (Hrsg.): *Leibniz und die Ökumene* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 41, Stuttgart 2013, 171-214.

ewigen Wesen Gottes. Das schließe die bei einigen reformierten Theologen vorhandene und schon aus der Spätscholastik überkommene Meinung aus, nach welcher Gott zu allem Recht habe, was ihm möglich sei, wenn er nur wolle, einschließlich der Verdammnis Unschuldiger. Ebenso sei es für Leibniz unmöglich, Gott zum Urheber der Sünde zu machen, weil Gottes Heiligkeit nicht von dessen Gerechtigkeit zu trennen sei. Einen Grund für den Dissens sieht Rohls im unterschiedlichen Verständnis dessen, was das Wort „Wille“ bedeute. Eingehend werden Jablonkis und Leibniz' Positionen zur göttlichen Gnadenwahl und zur Soteriologie dargelegt. Letzterer habe sowohl die supralapsarische Vorstellung einer Prädestination zur Verdammnis als auch die vermeintliche Ausweglösung einer *scientia media*, eines mittleren Wissens, abgelehnt. Leibniz sei jedoch von ein- und demselben Beweggrund Gottes in dessen ewigen Ratschluss wie bei der zeitlichen Exekution, der Realisierung dieses Dekrets, durch Rechtfertigung, Erlösung etc. ausgegangen.

Christian Link analysiert ebenfalls Leibniz' Beitrag zu einem Ausgleich in der Prädestinationsfrage, die nicht nur zwischen Lutheranern und Calvinisten, sondern auch innerhalb der reformierten Theologie heftig umstritten war. Dem, was die Reformatoren Luther und Calvin aufgrund strenger exegetischer Arbeit zu Gottes Prädestination und zur Willensfreiheit ausgesagt hatten, nämlich dass jegliche theologische Erkenntnis hierbei an ihre Grenzen stoße, werde durch Leibniz „eine folgenreiche philosophische Wendung“ hin zu einem „metaphysischen Gott der ‚ewigen Wahrheiten‘“ (S. 212) gegeben. Leibniz habe versucht, eine „philosophische Matrix“ (S. 214) bereitzustellen, um einen Ausgleich der theologischen Differenzen zu ermöglichen. Im Gegensatz zur theologischen Tradition von Augustinus bis hin zu den Reformatoren habe Leibniz bei der in dem Zusammenhang kruzialen Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit logischen Argumenten gearbeitet und im Blick auf Sündenfall und das *unde malum* das voluntaristische Fundament, auf dem Gott letztlich ein tyrannischer Wille zugeschrieben werde, in eine rationale Argumentation zu überführen versucht. Bereits Leibniz' *Discours de métaphysique* enthalte das „philosophische Modell“ (S. 221) für Leibniz' Lösungsansatz, der allerdings die theologischen Gründe dafür nicht aufheben konnte, dass die reformierte Theologie an ihrer Prädestinationslehre als der Voraussetzung der ohne eigenes Verdienst zu erlangenden Rechtfertigung des Sünders festhalten musste.

Ausführlich beschreibt Johannes Wallmann Leibniz' Beziehung zu Philipp Jakob Spener, die bereits 1667 einsetzt und in dessen Frankfurter Zeit Leibniz, der nun zu Speners Freundeskreis gezählt werden könne, eine Reihe neuer Kontakte eröffnet habe. Der Briefwechsel zwischen beiden wurde durch Leibniz' Aufenthalt in Paris unterbrochen. Beide, Spener wie Leibniz, dieser seit 1680, standen in engem Kontakt zum Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Dieser sei auch der (von Wallmann schon 1983 als solcher identifizierte) Auftraggeber des von Spener erstellten, „in der protestantischen Kirchengeschichte einzigartigen“ (S. 237) Toleranzgutachtens, das, erstmals 1683 anonym erschienen, 1699 von Spener in die Sammlung seiner ersten geistlichen Schriften aufgenommen wurde. 1684 sei Spener Royas y Spinola begegnet, Molans (und Leibniz' späterem) Verhand-

lungspartner auf dem Unionskonvent 1683. Spener habe schon damals Rojas' Pläne einer Union der Lutheraner und Katholiken abgelehnt, da sie für ihn auf eine Unterwerfung der Protestanten hinausliefen. Erst 1687 nahm Leibniz zu dem inzwischen zum kursächsischen Oberhofprediger in Dresden avancierten Spener erneut Verbindung auf. Ein Brief von 1689 habe Leibniz verdeutlicht, dass Spener allen Reunionsbemühungen mit Rom ablehnend gegenüberstand. Die letzte Phase der Beziehung zwischen Leibniz und dem Begründer des Pietismus wird durch beider Engagement in Berlin bestimmt. Leibniz führt die Verbindung zur Kurfürstin Sophie Charlotte dorthin, deren Schloss Lietzenburg zu einem Zentrum des geistigen Lebens geworden war. Das Berlin des lutherischen Propstes, der als Prediger in der Nikolaikirche die Menschen anzuziehen vermochte, sei ein anderes gewesen als das kulturelle und wissenschaftliche Zentrum, in dem Leibniz sich bewegt habe. Spener, der Pufendorfs von Leibniz stark kritisierte Unionsschrift *Ius divinum feiale* positiv begutachtet habe, habe 1699 auf Leibniz' Unionsschrift *Tentamen expositionis irenicae* nicht ablehnend, aber auch nicht mit Zustimmung reagiert und sei in die zwischen Leibniz, Molanus und Daniel Ernst Jablonski 1698 aufgenommenen Verhandlungen sowie in das *Collegium charitativum* von 1703 über eine innerprotestantische Union nicht einbezogen worden. Von der anfänglichen Freundschaft zwischen Leibniz und Spener sei „wenig übrig geblieben“ (S. 255).

Zwei Beiträge sind Leibniz' Ekklesiologie gewidmet. Luca Basso betrachtet sie zum einen in ihrem Verhältnis zur Leibniz'schen Philosophie, zum anderen untersucht er deren politischen Implikate, wobei auch wiederum eine enge Verbindung zwischen Philosophie und Politik zu beachten sei. In diesen Zusammenhang einzubeziehen sei auch Leibniz' Konzeption des Naturrechts, das Gott wie Mensch derselben Gerechtigkeit unterziehe, wie dies auch für die ewigen Vernunftwahrheiten gelte. Die von Gott regierte *respublica universalis* und jede politische Republik verhalten sich nicht dualistisch zueinander, sondern stehen beide im Kontinuum, innerhalb dessen sich jede einzelne Republik in einem auf die *respublica universalis* gerichteten unendlichen *progressus* befinde. Das verbinde, wie Leibniz sagt, auch die auf ewige Glückseligkeit zielende „Kirche Gottes“ (S. 260) mit dem „ganzen menschlichen Geschlecht“. So wie der Glaube nicht von der Vernunft getrennt werden könne und auch die *caritas* mit dieser verbunden sei, bedeute „katholisch“ einen Einigungsversuch zwischen allen vernünftigen Menschen. Auch die unsichtbare *ecclesia universalis* sei durch die Nächstenliebe auf die „Einheit der Geister“ (S. 263) gegründet. Leibniz' ökumenische Idee sei insofern eine protestantische. In politischer Hinsicht dienen Leibniz' ökumenische Bemühungen dazu, im Deutschen Reich zu einem Gleichgewicht zu gelangen als Voraussetzung einer Balance in Europa und damit eines dauerhaften Friedens. Klaus Unterburger stellt die Frage, ob Leibniz einen „vorkonfessionellen“ (S. 269) Begriff von Katholizität für sich beansprucht habe oder ob er „im wesentlichen“ (ebd.) als Katholik gesehen werden könne, welcher der Überzeugung gewesen sei, es gebe keinen Grund, sich von der universalen, vom Heiligen Geist geleiteten Kirche zu trennen, auch wenn er im Einzelnen nicht jedes Detail der Lehre oder der Bräuche akzeptiere. Durchgängig habe Leibniz einen Primat des

Papstes *jure divino* anerkannt, weil die Kirche sichtbar rechtlich verfasst sein müsse und als eine einheitliche moralische Person eine oberste Instanz benötige. Dazu gehöre auch die äußere Rechtsform einer *respublica*, deren höchster Instanz, dem Papst, Gehorsam zu leisten sei. Nicht aber habe Leibniz dem Papst Unfehlbarkeit in Glaubensfragen zugestanden. Denn diese gehören einer anderen Ordnung an, in der es, gemäß Vinzenz von Lerinum, um das Zeugnis aller in Vergangenheit und Gegenwart gehe, über Glaubenswahrheiten könne deshalb nur das Konzil als unfehlbare Instanz entscheiden. So habe Leibniz auch die Berufung auf den vermeintlichen *consensus quinquesaecularis*, der für ihn eine Fiktion gewesen sei, als ungeeignet angesehen. In den Auseinandersetzungen mit dem französischen Bischof Bossuet werde sichtbar, wie Leibniz aus der alten Tradition des Notstandsrechts heraus die Ökumenizität des Konzils von Trient insofern bestreitet, als es Dogmen als kanonisch lehre und deren Bestreitung anathematisiere, die zu Unrecht als heilsnotwendig zu glauben angesehen werden. Der heilsnotwendige Glaube sei von Christus offenbart worden und so unveränderbar und als *fides implicita* in allen Konfessionen zu finden.

Es war gleichfalls der ökumenische Diskurs, der Leibniz veranlasste, sich auch mit der Liturgiegeschichte und mit liturgischen Fragen zu beschäftigen, einem Gegenstand, dem Stephan Waldhoff in seinem Beitrag nachgeht. Die Liturgie gehöre zur Gestalt der *ecclesia catholica* etwa, sofern sie als Gemeinschaft „aller im Sakrament Verbundenen“ gesehen wird. Ungeachtet des als für die Kircheneinheit notwendig angesehenen Konsenses im Verständnis der Sakramente habe Leibniz sich im interkonfessionellen Diskurs auch mit liturgiegeschichtlichen Fragen befasst, so etwa 1691 in einem Entwurf zur Welfengeschichte. Im Dialog mit den Katholiken sei es ihm um den Hinweis auf Veränderungen liturgischer Riten im Laufe der Geschichte und auf Präzedenzfälle gegangen, um dadurch gegenwärtige Gültigkeitsansprüche relativieren zu können. Leibniz' detaillierte Untersuchungen zum Laienkelch bilden ein eindrucksvolles Beispiel für methodische Sorgfalt, die seine mit expliziten Wertungen sparsamen Ausführungen kennzeichne. Auch in seine Argumentation zur Annäherung der unter den beiden protestantischen Konfessionen kontroversen Sakramentsauffassungen seien liturgiegeschichtliche Beobachtungen eingeflossen. Allerdings habe Leibniz, wie vor allem auch Molanus, es abgelehnt, über die Einführung einer Liturgie, ohne eine Einiung in der Sakramentslehre, zur Kircheneinheit zu gelangen. Auf Grund der besonderen Situation in England 1716 hätte die anglikanische Liturgie doch noch eine gewisse Bedeutung für die Annäherung der Lutheraner und Calvinisten erlangen können, doch stand dem Leibniz' Tod entgegen. Einige wenige liturgierelevante Aufzeichnungen, wahrscheinlich aus der Zeit um 1708 im Vorfeld der Einführung einer neuen Kirchenordnung in Braunschweig-Wolfenbüttel, könnten auf einen Versuch von Leibniz deuten, im Sinne der Irenik deren Gestaltung zu beeinflussen.

Den „letzten Dingen“ (S. 329), speziell dem Purgatorium und der leiblichen Auferstehung, ist der Beitrag von Hartmut Rudolph gewidmet. Nur die Auferstehung zähle Leibniz vollständig zu den Mysterien, also zur offenbarten Theologie, während das Purgatorium beiden Bereichen zuzurechnen sei. Im Blick auf die

unterschiedlichen Vorstellungen in der Alten Kirche und im Mittelalter und angesichts eines klaren biblischen Zeugnisses falle Leibniz' Urteil über das Fegfeuer zurückhaltend aus, das ihm gleichwohl allein schon von der *sana ratio* her einsichtig gewesen sei. Nach dieser liege es nahe, das Purgatorium als eine reinigende Trübsal sowohl in diesem Leben, aber auch als Reinigung der von ihrem Körper getrennten Seele zu sehen. Hinsichtlich der leiblichen Auferstehung sei es Leibniz wie bei allen Mysterien nur um den Nachweis der Possibilität gegangen. Nicht die Masse aus Fleisch und Knochen, sondern „quidam substantiae flos“ sei es, eine Blume der Substanz, die sich mit der Seele wieder vereinige. Leibniz' Eschatologie sei mit einer dualistischen Apokalyptik unvereinbar.

Walter Sparn ist zuzustimmen, wenn er feststellt: Leibniz war sowohl Philosoph als auch Theologe,

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.

Dazu bedurfte es, so Sparn, einer

neuen Konzeption des Zusammenhangs von Philosophie und Theologie, 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 gibt⁹.

Der vorliegende Band möge einerseits den Blick der heutigen Theologie jedweder Konfessionen auf einen solchen in ihrer Geschichte aufgewiesenen „Mittelweg“ lenken, andererseits die Philosophen, soweit sie sich der Geschichte ihres Fachs zu öffnen bereit sind, auf die Herausforderung hinweisen, die in dem von Leibniz beschriebenen Zusammenhang auch heute enthalten sein könnte.

9 „Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe“, in: W. Sparn: *Frömmigkeit, Bildung, Kultur. Theologische Aufsätze I: Lutherische Orthodoxie und christliche Aufklärung in der Frühen Neuzeit*, Leipzig 2012, S. 187–232, hier S. 191f.

DAS THOMISTISCHE PARADIGMA VON ‚RES-RATIO- NOMEN‘ BEI LEIBNIZ*

Von

Kiyoshi Sakai (Tokio)

[...] nos modernes ne rendent pas assez de justice à S. Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps là, et qu'il y a dans les sentimens des philosophes et theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s' imagine [...].¹

EINLEITUNG

Bekanntlich versucht Leibniz, die scholastische Tradition der ‚forma substantialis‘ zugunsten der individuellen Substanz zu rehabilitieren. Sofern es um die Monade als den ohne Vermittlung von ‚genus‘ sowie ‚species‘ unmittelbar die Welt ausdrückenden Weltspiegel geht, kann man Leibniz leichter mit Augustinus verknüpfen. Allein zum Beispiel in den drei Philosophischen Bänden aus dem Zeitraum von 1677 bis 1690, A VI, 4 (A, B, C) taucht ‚Augustinus‘ 143-mal auf, somit häufiger als alle anderen Autoren. Leibniz scheut sich nicht zu sagen: „Je suis du sentiment de S. Augustin [...]“².

Aber in denselben Bänden der Akademieausgabe findet sich, dass Leibniz ebenso häufig Thomas von Aquin nennt. Das heißt wir finden in A VI, 4 (A, B, C) „Dr. (oder St.) Thomas“ 65-mal, und noch „Thomistae“ 14-mal. Er nennt Thomas im Zusammenhang mit so umfangreichen Themenbereichen wie Substanz, Individuum, principium individuationis, ontologischer Gottesbeweis, Ethik, Religion und Christologie. Die Texte des Aquinaten, die Leibniz dabei zur Kenntnis nahm, sind nicht nur die bekannten wie *Summa theologiae*, *De ente et essentia*, *De Veritate*, *Summa contra gentiles*, sondern sie erstrecken sich auch auf Texte wie *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, *Quaestiones disputatae de malo* etc. Hieran lässt sich besonders Leibniz’

* Herzlich bedanke ich mich bei Herrn Dr. Hartmut Rudolph, der mich durch Arbeitsgespräche zu dieser Arbeit ermuntert hat, und bei Herrn Prof. Dr. Herbert Breger, der mein Manuskript durchgesehen und mir dann einige sprachliche Ratschläge gegeben hat.

1 *Discours de métaphysique* § 11; A VI, 4 B, 1544, 17.

2 Zur Augustinus – Rezeption bei Leibniz vgl. H. Rudolph: „Je suis du sentiment de S. Augustin [...]“. Leibniz’ (1646–1716) Nähe und Distanz zu Augustinus“, in: N. Fischer (Hrsg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, Hamburg 2009, S. 59–87 und I. Backus: „Leibniz and Augustine“, in: *Augustinian Studies* 43 1/2 (2012), S. 179–189.

Interesse am Substanzbegriff bei Thomas bemerken. Leibniz schließt sich Thomas an, den ontologischen Status des Individuums als ‚species infima‘, d.h. ‚angelus ou intelligences‘, sicherzustellen. Er kritisiert zwar das scholastische ‚principium individuationis‘, aber er bejaht zugleich Thomas’ Gleichstellung der individuellen Substanz mit der untersten Spezies³. Die Hervorhebung des menschlichen Geistes als individueller Substanz, somit die Rückbindung an Thomas’ Texte, ist für Leibniz nicht nur wegen seiner nominalismustnahen Ontologie, sondern auch wegen seines theologischen, aber auch wegen seines ethischen Interesses an der Frage nach der Unsterblichkeit des individuellen Geistes sehr wichtig.

Im Folgenden versuche ich zunächst zwei mittelalterliche Denktraditionen, nämlich Augustinus’ ‚res-signum‘ und Thomas ‚res-ratio-nomen‘, gegenüberstellend zu erläutern, wobei die eigentümliche Bedeutung des ‚ratio‘-Begriffs bei Thomas diskutiert werden soll. Diese zwei Traditionen sollen in Leibniz’ Texten nachgewiesen werden, um sie schließlich mit neuen Denkmotiven des Philosophen in Verbindung zu bringen. Es soll somit gefragt werden, welche positive, philosophisch-theologische Bedeutung Leibniz’ Bezugnahme auf die ‚ratio‘ impliziert, während, wie man feststellen muss, die ‚ratio‘ in der neuzeitlichen Philosophie, sowohl bei Descartes als auch bei Kant fast völlig übersehen worden ist.

1. ZUM THOMISTISCHEN PARADIGMA VON ‚RES-RATIO-NOMEN‘

Der Philosophie und Theologie von Thomas von Aquin liegt die Frage nach dem ‚ens‘ (Seienden) oder nach der ‚res‘ zugrunde⁴. Während der Begriff des Seins (‚esse‘) im Sinne von ‚Daß-sein‘ Verwendung findet, wird der Begriff der ‚res‘ bei Thomas vielmehr im Sinne von ‚Was-sein‘ betrachtet. ‚Οὐσία‘ wird im Sinne von ‚εἶναι‘, ‚τὸ ὄν‘ gedeutet, dagegen wird ‚res‘ so gesehen, dass das Seiende immer ‚als etwas‘ verstanden wird. ‚Res‘ sind nichts anderes als die Seienden, zu denen wir Menschen uns in unserer Lebenspraxis auf je verschiedene Weise verhalten⁵. Alle innerweltlichen Seienden wurden als ‚res creatae‘ gekennzeichnet. (Das Wort ‚res‘ ist die lateinische Übersetzung des aristotelischen Terminus ‚πρᾶγμα‘ und beruht somit auf einer Bedeutung, die an der menschlichen Praxis (‚πράττειν‘) wie Handeln oder Schaffen orientiert ist⁶). Aus welchem Grund bestimmt sich ‚Quid est‘ von der jeweiligen ‚res‘? Das bestimmt sich Thomas zufolge gerade durch die ‚ratio‘. Diese ‚ratio‘ des einzelnen Seienden wird im unendlichen ‚intellectus Dei‘ gedacht. Wenn Gott der ‚ratio‘ das ‚esse‘ gegeben hat, ergibt sich das wirkliche Einzelne (individuum). ‚Ratio‘ ist die lateinische Übersetzung von ‚λόγος‘ und ist prinzipiell einem Sinnkomplex zuzuordnen, der sich mit ‚Vernunft‘ oder ‚intellectus‘ verbindet. ‚Ratio‘ ist ‚conceptio rei‘, die durch

3 *Discours de métaphysique*, § 9; A VI, 4 B, 1541f.

4 Th. von Aquin: *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

5 Ders.: *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1. (Utrum Deus sit in omnibus rebus); *De ente et essentia*, c. 1, n. 3.

6 Aristoteles: *De arte poetica*. Das Wort ‚res‘ wurde aber im weiteren Sinne auch als Synonym von ‚ουσία‘ gebraucht. Vgl. Ders.: *Metaphysica*, IV, c. 2, 1003b, S. 16–19.

‚intellectus‘ oder Vernunft (‚ratio‘)⁷ ergriffen wird⁸. Es ist sehr wichtig, zwischen der sozusagen (im übertragenen Sinne) ‚noetischen‘ Seite, durch die ‚intellectus‘ etwas denkt (‚conceptio quo‘), und der ‚noematischen Seite‘ zu unterscheiden, die als Gegenstand des ‚intellectus‘ vom ‚intellectus‘ gedacht wird (‚id quod intellectum est‘)⁹. Das hier gemeinte Denken ist keine bloße Sinnlichkeit, sondern es hat, sofern es dem Intellekt angehört, eine abstrahierte Allgemeinheit. ‚Conceptio quo‘ das heißt ‚id quo res intelligitur‘ ist Forschungsgegenstand der Psychologie; und sie liegt im ständigen Geschehen und Vergehen des Bewusstseins-inhalts. Dagegen ist das ‚conceptio quod‘ gerade die ‚ratio rei‘, genauer: die ‚ratio des Was-seins‘ (‚quid est‘); sie kann somit die zeitliche Sukzession des Bewusstseins transzendieren¹⁰.

Bekanntlich teilt Thomas der ‚forma rei‘ das Allgemeine (‚genus‘, ‚species‘), und der ‚materia‘ das ‚principium individuationis‘ zu. Aber sowohl ‚genus‘ als auch ‚species‘ sind als Inhalt der ‚ratio‘ zu betrachten, d. h. beide subsistieren nicht. Der Inhalt der ‚ratio‘ macht unterschiedliche Wissenschaftsthemen aus, d. h., er besteht nach dem jeweiligen Gesichtspunkt (‚ratio‘), unter dem der Intellekt das Einzelne betrachtet, aus den jeweiligen Wahrheiten. So ist z. B. der ‚Mensch‘ (die ‚ratio‘ des Menschen) Gegenstand nicht nur von Theologie und Philosophie, sondern auch von Biologie, Wirtschaft, Jura usw.; und wir geben gerade dieser ‚ratio‘ jeweils einen Namen (‚nomen rei‘). Das Wort ‚nomen‘ ist ebenso die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes ‚ὄνομα‘. Das besagt: Thomas’ Theorie von ‚res-ratio-nomen‘ übernimmt das Paradigma der aristotelischen Ontologie des ‚πρᾶγμα-λόγος-ὄνομα‘. Nur liegt Thomas’ Betonung auf der ‚res‘ und deren Grund, ‚ratio‘, während es Aristoteles eher darum ging, ob das ‚ὄνομα‘ dem ‚πρᾶγμα‘ jeweils richtig zugeordnet wird. Das heißt: Thomas zufolge ist das Prinzip, durch das die ‚res‘ als ‚res‘ besteht, gerade der objektive Denkinhalt, der seinerseits weder vom Wirklich-sein der ‚res‘ noch vom psychischen zeitlichen Bewusstseinsakt abhängig ist.

7 von Aquin: *Summa theologiae*, I, q.79, a. 8, c.: „[...] ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae [...]“.

8 Ebd., I, q. 13, a. 4, c.: „Ratio enim quam significat nomen, est conception intellectus de re significata per nomen [...]“.

9 Ich bin der Ansicht, dass diese Unterscheidung von ‚noema‘ und ‚noesis‘ sowohl bei Descartes als auch bei Kant außer Acht gelassen oder zu Unrecht verwechselt worden war, um dann erst bei Husserl (*Logische Untersuchungen*, I–14, V–20) wieder richtig thematisiert zu werden. Diese Erkenntnis ist dem Meisterwerk von A. Yamada: *Tomasu Aquinasu no resu kenkyu (Die Untersuchungen über die „res“ bei Thomas von Aquin)*, Tokio 1986, zu verdanken.

10 von Aquin: *De veritate*, q. 4, a. 2, ad. 3: „[...] conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici res ipsa, et conceptio intellectus [...]“.

2. DAS AUGUSTINISCHE PARADIGMA VON ‚RES-SIGNUM‘

Was der oben angezeigten Thomistischen Tradition gegenübersteht, war im Mittelalter diejenige, die mit Augustinus begann und über Lombardus bis hin zu Bonaventura ging, nämlich das Denkmuster von ‚res-signum‘. Auch der Grundbegriff der Augustinischen Theologie ist ‚res‘, jedoch kann dieser Begriff bei ihm am besten nur Gott, dem höchsten Seienden, durch den alles Seiende existiert, zugeordnet werden. Er wird also im primären Sinn als ‚res‘ bezeichnet. Das Verhältnis zwischen dieser ‚RES‘ und den übrigen geschaffenen Seienden als ‚signum‘ ist ein Hauptthema der Augustinischen Theologie¹¹. ‚Res‘ und ‚signum‘ werden nicht durch ‚ratio‘ vermittelt wie bei Thomas, sondern beide stehen sich unmittelbar gegenüber. Das heißt, bei Augustinus werden alle sinnlich wahrnehmbaren Seienden (res sensibiles), wie Mensch, Körper, Individuum, Universum, usw., als das ‚signum‘ der ‚RES‘ (Zeichen, Bild, Schriftzeichen, Sprache, etc.) verstanden¹². Sie bezeichnen (‚significare‘) in verschiedenen Weisen, die einzige ‚res‘, das ist Gott. Es gibt also im Augustinischen System drei Arten von Seiendem: die einzige ‚res significata‘ (Gott), die ‚res creata‘, die jeweils als ‚signum‘ in einer bestimmten Weise Gott bezeichnen und ‚Christus‘, der Gott bezeichnet und zugleich selber durch die geschaffenen Dinge bezeichnet wird¹³. Augustinus fragt bezüglich der in dieser Welt existierenden Dingen nicht nach deren ‚ratio‘, sondern er denkt, dass jedes Seiende nichts anderes als das Gott bezeichnende ‚signum‘ ist, wie es sich in der Wirklichkeit (auch für die sinnliche Wahrnehmung) zeigt. Die Unterscheidung von ‚universalia-singularia‘ oder ‚substantia-attributus‘, die Aristoteles sowie Thomas durchführen, wurde bei Augustinus als unnötig betrachtet. Die sinnlich wahrnehmbare Welt (‚res sensibilis‘) ist zugleich das Zeichen Gottes; sie bezeichnet ohne Vermittlung unmittelbar den Inhalt Gottes. Anders gesagt, im Inhalt des Individuums werden alle betreffenden Prädikate, das heißt sowohl ‚denominatio intrinseca‘ als auch ‚denominatio extrinseca‘¹⁴ eingeschlossen und zwar ohne zwischen der Substanz und deren Akzidenz oder zwischen dem Subjekt und dem Objekt unterschieden zu werden. Und das solchen unendlichen Inhalt involvierende Individuum (‚L’individualité enve-

11 Unter den ‚signis‘ diskutiert Augustinus weniger über das natürliche signum, um vielmehr das konventionelle signum, das heißt verbum zu thematisieren. Zum ersteren gehören die Wahrsagung und die Medizin, die in der heidnischen Welt unter den antiken Griechen und Römern in Mode waren. Zum letzteren gehören Bibel und Bücher der Kirchenväter. Die Augustinische Logik stellt sich die Aufgabe, für die Auslegung des Signum (Bibel) verschiedene Techniken zu entwickeln. Sie versucht also anhand des signum unmittelbar res, das heißt ‚veritas dogmaticae‘ (Existenz Gottes, Trinitas, Incarnatio, Auferstehung, Himmelfahrt) auszulegen, und zwar in einem übertragenen Sinn. Dieses Vorgehen wurde zum Hauptstrom der mittelalterlichen Logik. Vgl. Augustinus: *De doctorina Christiana*, II, III.

12 Vgl. Ders.: *De magistro*, c. 1, n. 2, COL. 29, S. 159.

13 Zu Christus als das Seiende, das res und zugleich signum ist, vgl. Ders.: *Confessiones*, XIII, S. 15–18.

14 Vgl. Brief an Arnould, Juni 1686; A II, 2, 57; vgl. auch Brief an Arnould, 14. Juli 1686; A II, 2, 80 und *Nouveaux essais*, III, Kap.3: „Des Termes Generaux“.

loppe l’infini¹⁵) ist Augustinus zufolge das ‚Zeichen‘ (‚signum‘) Gottes. Und die Erkenntnis des Verhältnisses zwischen dem ‚Zeichen‘ und ‚durch Zeichen zu bezeichnendem Gott‘ wird nur ermöglicht, wenn unser Intellekt durch Gottes Licht, Spiritus Sanctus, beleuchtet wird. Hier besteht eine dreifaltige Struktur von ‚RES-signum-Spiritus Sanctus‘. Somit werden Gott und alle Seienden auf der Erde, das heißt ‚signum‘, zum Inhalt der Theologie.

Welche Stellung nimmt Leibniz nun gegenüber diesen beiden gegensätzlichen Traditionen des Mittelalters, d. h. dem Thomistischen ‚res-ratio-nomen‘ und dem Augustinischen ‚res-signum‘, ein?

3. DAS AUGUSTINISCHE PARADIGMA VON ‚RES-SIGNUM‘ BEI LEIBNIZ

Es fällt uns wohl nicht so schwer, Leibniz’ philosophischen Schriften das augustini-sche Paradigma von ‚res-signum‘ zu entnehmen. Zwar hat man mit Recht darauf hingewiesen, dass Leibniz angesichts des sogenannten Universalienstreits im Mittelalter eine dem Nominalismus nahe Stellung einnimmt. Und Leibniz sagt, dass weder ‚genus‘ noch ‚species‘, sondern ausschließlich ‚individuum‘ könne subsistieren¹⁶. Aber er bemerkt zugleich, dass das allgemeine Wesen (‚universale‘) nicht einem bloß sinnlichen Zeichen gleichgestellt werden könne, obwohl es nicht als Substanz existiere. Die Möglichkeit der Realität eines Gegenstandes findet er in einer durch das Zeichen zu bezeichnenden Ähnlichkeit (‚similitude‘) oder in einer (nicht von Ähnlichkeit abhängigen, sondern formal-strukturellen) Entsprechung (‚correspondentia‘) mit dem Ding¹⁷.

Im Folgenden bestätigen wir das augustini-sche Paradigma von ‚res-signum‘ bei Leibniz anhand von, zu seinen unterschiedlichen Phasen gehörenden, vier Texten.

Disputatio metaphysica de principio individui, 1663¹⁸

Unter dem Einfluss von Suarez äußert sich Leibniz: „Pono igitur: omne individuum sua tota entitate individuatur“¹⁹. Jedes Individuum schließt in sich dessen vollständigen wirklichen Inhalt ein.

Quid sit idea, 1678²⁰

Die ‚idea‘ ist nach Leibniz kein bloß vorgestelltes Bild, sondern vielmehr ‚facultas cogitandi‘, die uns zum Gegenstand hinführt. Der Gegenstandsbezug ist bei

15 A VI, 6, 289.

16 Vgl. hierzu z. B.: B. Mates: *The Philosophy of Leibniz*, Oxford 1986, S. 170–173.

17 „Quid sit idea“: „[...] ex sola contemplatione habitudinum exprimentis, possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimentae. Unde patet non esse necessarium ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur [...]“ A VI, 4 B, 1370, Z. 23–26.

18 Ebd., 1, Z. 9–19.

19 Ebd., 11.

20 Ebd., 4 B, 1370f.

Leibniz als ‚expressio‘ gekennzeichnet. Was ist also ‚exprimere‘? Hierzu behauptet Leibniz Folgendes: Das Eine exprimiert ein Anderes, heißt, das Exprimierende beinhaltet die Bedingungen (‚habitudines‘) des dadurch zu exprimierenden²¹, wobei Leibniz für die Expressio-Beziehung verschiedene Fälle für möglich befindet. Um dann zwischen zwei verschiedenen Seienden ein Expressio-Verhältniss bestehen zu lassen, bedarf es keiner ‚Ähnlichkeit‘; sondern, wenn zwischen ihnen nur eine gewisse ‚analogia‘ besteht, kann man da eine ‚Expressio‘ feststellen.

Unde patet non esse necessarium ut id quod exprimit simile sit rei espressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur²².

Die ‚res‘ als (das andere bezeichnete) ‚signum‘ braucht also der durch ‚signum‘ bezeichnenden ‚res‘ nicht unbedingt ähnlich zu sein. Es ist genug, wenn zwischen beiden Seienden nicht eine ‚similitudo‘, sondern nur eine ‚analogia‘²³ besteht. Anders gesagt, jedes sinnlich wahrnehmbare Ding in dieser Welt drückt auf seine jeweilige Art (das heißt durch Verkleinerung, Projektion, Ausdruck, Zeichen, Funktion, etc.) in sich selbst Vielheit, Welt und Gott aus (‚exprimere‘) oder bezeichnet (‚significare‘) dies.

Noch genauer gesagt, unterscheidet Leibniz in dem von ihm entworfenen Zeichensystem zwischen bloßem Zeichen und dem Wort. Zum ersteren gehören Bild, Muster, Hieroglyphe, etc., bei denen vielmehr eine gewisse Isomorphie des Zeichens mit dem durch das Zeichen zu bezeichnenden Gegenstand besteht. Das letztere, das heißt das Wort, wird in Kunstsprache und natürliche Sprache geteilt. Bei der natürlichen Sprache ist die Wortbedeutung nicht willkürlich, sondern real, so dass der Gegenstandsbezug in nicht wenigen Fällen auf einer gewissen Isomorphie beruhen kann (z. B.: bei dem chinesischen Schriftzeichen, oder bei der Onomatopöie). Aber in vielen Fällen verhält es sich so: Auch wenn man nämlich das Wort liest oder hört, kann man gleichwohl noch nicht dessen Bedeutung verstehen. Dagegen zeichnet sich die Kunstsprache dadurch aus, dass man sich der Adäquation des Zeichens zum Gegenstand bewusst ist. Wenn man die Grundlage der ‚characteristica universalis‘ erfasst hat, kann die Wortbedeutung im Wort selbst erkannt werden. Warum Leibniz an der oben erwähnten Stelle von *Quid sit idea* betont, „[...] non esse necessarium ut id quod exprimit simile sit rei espressae, [...] quaedam analogia servetur [...]“²⁴, lässt sich dadurch erklären, dass Leibniz einen Bestandteil der im 17. Jahrhundert dominanten Isomorphie zu kriti-

21 „Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent. Sed eae expressiones variae sunt; [...] ex sola contemplatione habitudinum exprimentis, possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae“. Ebd., Z. 18f., 23f.

22 Ebd.

23 Das hier eingesetzte Wort, ‚ἀναλογία‘, sollten wir dessen Wortherkunft (ἀνά+λόγος) gemäßes, nämlich im Sinne von ‚nach der Beziehung‘ verstehen, anstatt uns von der herkömmlichen Bedeutung von ‚similis‘ abhängig zu machen. Vgl. K. Sakai: „Leibnizens Chinologie und das Prinzip der analogia“, in: W. Li und H. Poser (Hrsg.): *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697 (= Studia Leibnitiana, Supplementa 33)*, Stuttgart 2000, S. 258–274.

24 A VI, 4 B, 1370, Z. 18f., 23f.

sieren versucht, um auf eine neue Zeichentheorie abzielen, mit welcher man aufgrund einer Syntax durch das Zeichen als solches eine ‚adaequatio‘ in der Weltstruktur erkennen kann. Das besagt: Im Unterschied zu Augustinus, der das ‚lumen gratiae‘ benötigt hatte, um jede Entsprechung zwischen ‚signum‘ und ‚res‘ erkennen zu können, das heißt um von der Erkenntnis von ‚signum‘ zu der von ‚res significata‘ vorzugehen, versucht Leibniz eine ‚characteristica universalis‘ als ‚Zeug der Vernunft‘ aufzubauen. Leibniz braucht nur die ‚ratio naturalis‘ mit dem ‚lumen naturale‘²⁵.

Discours de métaphysique, 1686

Hier beschränken wir uns darauf daran zu erinnern, dass die ‚notion individuelle‘ eine ‚notion complète‘ ist, welche letztere alle Bestimmungen, das heißt nicht nur ‚dénominations intrinsèques‘, sondern auch ‚dénominations extrinsèques‘ vollständig enthält, während die ‚notion universelle‘ (‚genus et species‘) nur ‚notion incomplète‘ ist. Solch (unendlicher) Inhalt drückt Leibniz zufolge in sich selbst die ganze Welt und Gott aus.

Monadologie, 1714

Auch in dieser späten Schrift hat Leibniz’ Begriff der ‚expression‘ den Inhalt der einfachen Substanz als ‚res creata et significativa‘. Die Substanz wird nach deren Einfachheit noch als ‚Monade‘ bezeichnet, um somit sich von der traditionellen Unterscheidung von ‚substantia‘ und ‚accidentia‘ abzukoppeln und in sich selbst alle Inhalte zu involvieren. Das heißt jede Monade ‚significat‘ in ihrer jeweils bestimmten Weise alle innerweltlichen Seienden und Gott. Jede mit deren sämtlichen Inhalten begleitete Monade ist zugleich das Zeichen der Welt und sie ist darum des Wissens wert.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Sicherlich hat jede individuelle Monade bei Leibniz ebenso den Charakter des ‚signum‘ von Welt und Gott. Um aber zwischen ‚signum‘ und ‚res significata‘ die Relation der ‚expressio‘ erkennen zu können, ist die ‚gratia‘ nicht mehr erforderlich. Die Beziehung von ‚signum‘ auf ‚res significata‘ selbst ist keine zufällige, sondern sie kennzeichnet sich als ‚un rapport constant et réglé‘²⁶ und kann somit auch gewisse mathematische Funktionen implizieren. Jedes Zeichen, durch welches die Welt und Gott sich bezeichnen, kann zum Gegenstand bzw. Thema der Wissenschaften der Vernunft werden, unabhängig davon, ob es dabei um ‚la vérité de raisonnement‘ oder ‚la vérité de fait‘ geht.

Das Signum als sinnlich wahrnehmbares Zeichen bedeutet nicht nur eine ontologische Bezeichnung von Gott als ‚res‘. Leibniz beachtet auch die Rolle des ‚signum‘ als eines Zeuges: Erstens, um Schlussfolgerungen oder abstrahierte allgemeine Begriffe erkennen zu können, muss die Vernunft, mit Hilfe der Einbil-

25 Bezüglich der ‚Kunstsprache‘ und der ‚natürlichen Sprache‘ bei Leibniz vgl. A. Heinekamp: ‚Natürliche Sprache und allgemeine Charakteristik bei Leibniz‘, in: Ders. und F. Schupp (Hrsg.): *Leibniz’ Logik und Metaphysik*, Darmstadt 1988, S. 385ff.

26 A II, 2, 240, Z. 18 (an Antoine Arnauld, Oktober 1687).

denkungskraft, von Zeichen, das heißt von sinnlich wahrnehmbaren Bildern (,species sensibiles‘) wie Naturdingen, Prophezeiungen, Wörtern, etc., Gebrauch machen, die den ersteren, allgemeinen Begriffen entsprechen. Wenn der Mensch kein Wort hätte, müsste er wohl eine andere Art allgemeiner Zeichen benutzen²⁷. Zweitens, die Sprache ist bei Menschen zugleich sowohl Zeichen für seinen eigenen Zweck (z. B. Zahl, algebraisches Zeichen) als auch Zeichen für andere Menschen. Ebenso kommt der Gebrauch der Worte als Zeichen vor, wenn man in seinem praktischen Leben oder im Einzelnen die allgemeinen Vorstellungen verwendet (der praktische Gebrauch), oder wenn man allgemeine Vorstellungen sucht und diese verifiziert (der philosophische Gebrauch).

4. DAS THOMISTISCHE PARADIGMA VON ‚RES-RATIO-NOMEN‘ BEI LEIBNIZ

Den Begriff der ‚ratio‘ bei Leibniz hat man bisher fast immer im Rahmen des ‚principium rationis (sufficientis reddendae)‘ betrachtet. Aber dieses ‚principium‘ heißt wortwörtlich ein ‚Prinzip der Ratio‘. Die ‚Ratio‘ der sinnlich wahrnehmbaren, einzelnen Seienden funktioniert gerade als die ‚ratio‘ dessen, dass das wirkliche Individuum so und so ist, vielmehr als anders. Im unendlichen Intellekt Gottes werden unendlich unterschiedliche, mögliche Individuen als ein Satz mit der Welt gedacht. Und Gott hat mit seinem freien Willen das Beste aus allem Möglichen ausgewählt und diesem das Wirklich-sein gegeben. Das besagt: Der Inhalt dessen, was das Individuum ist (,quid est‘), liegt als ‚conceptio rei‘ apriorisch in Gottes Verstand. Der Begriff, ‚conceptio‘ ist eine ‚νόημα‘, welche unverändert objektiv in Gottes Verstand sich befindet, gleich ob der Mensch sich dessen bewusst ist oder nicht. Der Name des Individuums wird gerade dieser ‚ratio‘ als ‚conceptio rei‘, das heißt ‚id quod intellectum est‘, zugegeben.

24 Sätze²⁸

Der erste Satz dieser unbetitelten Schrift von nur drei Seiten, die von Heidegger „24 Sätze (bez. Thesen)“ genannt worden ist²⁹, lautet:

Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.

Die ‚ratio‘ dessen, warum vielmehr etwas existiert als nichts, liegt in der Natur³⁰. Das besagt, dass die ‚ratio‘ bei Leibniz wie bei Thomas zu keinen bloß immanenten Subjektmodi zugehörig ist.

27 GP IV, 541.

28 Ebd., VII, 289ff.; Datierung 1687–1703. Sie werden in A VI, 5 gedruckt werden.

29 Vgl. K. Sakai: „Zum Wandel der Leibniz-Rezeption im Denken Heideggers“, in: *Heideggers Studies* 9 (1993), S. 97–124.

30 Bekanntlich denkt Heidegger, dass der von den Griechen ins Wort λέγειν, λόγος gesetzte Wortsinn von ‚Sehen lassen‘ dadurch verloren gegangen war, dass die Römer ihn als ‚ratio‘

Der zweite Satz lautet:

Et ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et necessitatum (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.

Die ‚ratio‘ ist kein bloß fiktives Ding, sondern sie liegt in ‚re‘ als deren sachhaltige Bestimmtheit. Jede in dieser Welt existierende ‚res‘ ist durch die von der Existenz unabhängig seiende ‚ratio‘ jeweils als ‚res‘ bestimmt.

Man hat oft interpretiert, dass es sich in *24 Sätzen* primär um die ‚ratio‘ für das ‚Dass-sein‘ der Welt oder der darin befindlichen Dinge handle. Aber wenn man in den Text noch tiefer hineingeht, zeigt sich, dass es um die ‚ratio‘ vom ‚Was-sein‘ des Dings geht (‚ratio rei‘). Hier findet sich das thomistische Paradigma ‚res-ratio‘. Diese ‚ratio‘ kann weder durch Sinnlichkeit noch durch Einbildungskraft, sondern nur durch den Intellekt bzw. die Vernunft erfasst werden, und sie ist somit ‚intelligibilis‘. Und sie trägt insofern eine Art allgemeinen Charakter, obwohl Leibniz angesichts des mittelalterlichen Universalienstreits eine dem Nominalismus nahe Position einnimmt und nur die individuelle Substanz zulässt, die er nach 1695 auch ‚monadum‘ nennt³¹.

Nouveaux essais sur l'entendement humain, III, „Des Mots“

Auch in diesem Text ist das, was Leibniz als ‚quidditas rei‘ (das ‚Was-sein‘ eines Dings) bezeichnet, die ‚ratio rei‘. Wie verhält sich dann die ‚ratio‘ zum ‚ὄνομα‘? Im dritten Teil der *Nouveaux essais* findet man einen Diskurs über den Ursprung des Namens und über dasjenige, was der Name bezeichnet³². Unter den dort vorgelegten vielfältigen, zum Teil auch etymologischen Argumenten Leibniz‘ gegen den empiristischen Nominalismus John Lockes seien hier zwei Punkte bemerkt: Erstens, die Bedeutung des ‚Wortes‘ ist Leibniz zufolge nicht immer willkürlich-nominal; vor allem bei der natürlichen Sprache ist sie nicht selten ‚real‘ festzustellen. Zweitens, der Name kommt ursprünglich nicht von einem Eigennamen, sondern von einem Gattungsnamen³³.

Zuerst zum Punkt 1: Bekanntlich kritisiert Leibniz die ‚definitio nominalis‘ bei Hobbes, um zu behaupten, dass die Definition des Dings vielmehr die ‚definitio realis‘ sein muss und solche reale Definition uns gar nicht unmöglich ist. Denn die ‚definitio nominalis‘ ist zwar nützlich, um auf ein Ding von einem anderen unterscheidend zu verweisen, aber sie lehrt nicht, ob solch ein Ding wirklich existieren kann³⁴. Dagegen kann die ‚definitio realis‘ als diejenige Definition ge-

übersetzt hatten; vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1920/2006; Ders.: *Der Ursprung des Kunstwerks*, Ditzingen 1986; Ders.: *Der Satz vom Grund*, Stuttgart 2006. Aber auch wenn es der Fall gewesen wäre, lässt sich zwischen dem aristotelischen ‚λόγος‘ und der thomistischen ratio eine Überlieferung des Motivs finden. Insofern kann man die Realität des Begriffs als den die durch Vernunft zu erkennenden intelligiblen Inhalts (ὄνομα) betrachten. Die Wichtigkeit ändert sich nicht.

31 Vgl. G.W. Leibniz: *Disputatio metaphysica de principio individui*, 1663; A VI, 1, 11–19.

32 *Nouveaux essais*, III, Kap. 1, 2.

33 Ebd., Kap. 3, § 5.

34 *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*; A VI, 4 A, (N. 141), 585–592, bes. 589f.

kennzeichnet werden, die zeigt, dass das damit gemeinte Ding möglich ist, das heißt in der Wirklichkeit sein kann. Die ‚definitio realis‘ ist also nichts anders als die von Thomas von Aquin thematisierte ‚ratio‘. Das, was diese ‚ratio‘ durch deren Verlautbarung sowie Verzeichnung verbildlicht und sinnlich wahrnehmbar gemacht hat, ist eben ‚ὄνομα‘ qua ‚nomen rei‘. Der Name kann nicht auf die Namensgebung als eine subjektive, psychische Handlung der Menschen zurückgeführt werden, sondern der Name besitzt dessen Objektivität. Wenn der Begriff einer ‚res‘ hinsichtlich dessen erkannt worden ist, dass er in sich selbst keinen Widerspruch enthält, dann ist diese ‚res‘ nicht mehr bloß ideell, sondern sie kann existieren.

Zum Punkt 2: Wenn ein ‚nomen rei‘ auf solche Weise, wie Locke gemeint hatte, bloß von jeden anderen die betreffende ‚res‘ unterscheidend bezeichnete und mehr nicht, bräuchte der Name an sich keine Bedeutung zu haben. In diesem Fall wären jeder andere Laut oder jedes andere Zeichen ebenso zulässig. Von daher könnte man beim Entstehen eines Namens immer wieder einen anderen Namen geben. Um diese Unbequemlichkeit zu beseitigen, setzte man nachher in der Gesellschaft den Namen fest. So könnte auch der Gattungsname anschließend am Eigennamen gebildet werden. Soweit zu Lockes empiristischer Namentheorie³⁵.

Gegen Locke unterstreicht Leibniz, wie wir sahen, dass der zur ‚res‘ zu gebende, erste Name eben der Gattungsname ist. Wenn man eine ‚res‘ (z. B. Mensch) bezeichnen will, gibt man ihr einen Namen, gerade weil man mit einer bloßen Verweisung nicht genügend zurechtkommt. Aber ohne verstanden zu haben, dass ein Mensch eben anders als jeder andere so und so ist, kann man keinen Namen stiften. Zum Beispiel, wenn ein Mann in seiner Stadt den längsten Bart besitzt, wird er zuerst vor allem ‚Bart‘ genannt werden müssen, damit jeder weiß, wer das ist, und wie er ist, anders gesagt, damit jeder die ‚ratio‘ des betreffenden Menschen gemeinsam besitzen kann.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Bei Leibniz können wir nicht nur den Augustinischen, sondern auch den Thomistischen Theorierahmen finden. Nur müssen wir dabei Folgendes beachten: Leibniz ist einerseits der Meinung, dass die von uns erwähnte ‚ratio‘ über ‚genus‘ und ‚species‘ hinaus bis auf alle Prädikate, alle Bestimmungen (einschließlich der ‚denominatio extrinseca‘) sich erstreckt. Insofern wäre das nicht unbedingt falsch, wenn man Leibniz’ Ontologie als einen Nominalismus bezeichnen würde. Aber andererseits setzt Leibniz in seiner Namentheorie voraus, dass der Anfang des Namens im Gattungsnamen zu finden ist, dass die ‚ratio‘ eine ‚intelligibilis‘ ist, und dass die Grenze der Gattung nicht künstlich, sondern natürlich bestimmt wird. Es lässt sich darum sagen: Zuerst gibt es die objektive ‚ratio‘, dann wird der Name zu dieser ‚ratio‘ hinzugegeben. Der mit dem Begriff ‚substance individuelle‘ aufgestellte Nominalismus Leibniz’ wird zugleich vom thomistischen Paradigma von ‚res-ratio-nomen‘ begleitet. Die ‚notion individuelle‘ ist nicht ein Begriff, den man erst durch die Sinnlichkeit der Außenwelt passiv empfangen hätte, sondern sie ist derjenige Begriff, der im Intel-

35 *Nouveaux essais*, III, Kap. 2, § 1, u. a.

lekt durch dessen logische Verarbeitungen produziert wird. Die ‚notion individuelle‘ ist also kein bloßes subjektives Bild, welches im Bewusstsein unter ständigem Geschehen und Vergehen steht, sondern sie transzendiert den Bewusstseinsstrom, um somit eine unveränderliche Objektivität zu gewinnen. Kurz: Die ‚notion individuelle‘ ist, wenn es mindestens um ihren ontologischen Status geht, eben der thomistischen ‚ratio‘ (‚ratio essentiae‘) gleichzustellen. Als Leibniz 1686 in seiner Schrift, die aber erst 1846 von C. L. Grotefend posthum unter dem Titel *Discours de métaphysique* gedruckt wurde, seine Theorie der ‚notion individuelle‘ vorlegte, löste er bekanntlich damit die heftige Kritik von Antoine Arnauld aus, wobei es insbesondere um die Freiheit Gottes sowie die der Menschen ging. Aber wenn Leibniz dasjenige Moment noch stärker verdeutlicht hätte, dass seine ‚notion complète‘ des Individuums kein bloß von außen empfangenes, empirisches Bild, sondern einen durch den Intellekt logisch verarbeiteten, und insofern gewissermaßen abstrahierten Begriff bedeutet, dann hätte er sich wohl mit Arnauld verständigen können.

5. WIE LÄSST SICH DAS NEBENEINANDER DER PARADIGMEN ‚RES-SIGNUM‘ UND ‚RES-RATIO-NOMEN‘ BEI LEIBNIZ VERSTEHEN?

Wie verhalten sich bei Leibniz das Augustinische und das Thomistische Paradigma? Bezüglich dieses Verhältnisses hat Leibniz uns nichts Deutliches hinterlassen. Aber wie wir oben herausgearbeitet haben, lassen sich in Leibniz' Texten zweifelsohne beide Paradigmen der mittelalterlichen Philosophie finden. Natürlich darf man nicht übersehen, dass es bei Leibniz auch neue Komponenten gibt. Dafür zwei Beispiele: Zum ‚signum‘ führt Leibniz noch das Argument über die konstante Regularität des Ausdrucksbezugs hinzu und zur ‚ratio‘ die Negierung von ‚genus und species‘ zugunsten eines sozusagen ontologischen Nominalismus.

Leibniz benötigt keine Manipulation, wie etwa die eine These an die andere anzupassen, oder irgendein Drittes anzusetzen mit dem Zweck, den Gegensatz von beiden aufzuheben. Vielmehr scheint es bei Leibniz so zu sein, dass beide Thesen jeweils als solche anerkannt und vorgetragen werden.

Bei Leibniz kann die Signum-Theorie zusammen mit seiner Aufstellung des ‚Expressio‘-Begriffs und mit seiner Erweiterung des ‚Zeichen‘-Begriffs, der im 17. Jahrhundert noch mit Isomorphie, Symbol, Metapher, Allegorie etc. verhaftet geblieben war, auf die Strukturalität oder Entsprechung hin erweitert werden. Dadurch wird das ‚signum‘ bei Leibniz zu einem durch die ‚ratio naturalis‘ zu erfassenden, epistemisch-wissenschaftlichen Thema werden³⁶. Alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge in dieser Naturwelt sind als System der Zeichen (als ‚res significans‘) zu verstehen, das Gott (als ‚res significata‘) zwar in mannigfaltiger Weise, doch immer durch eine bestimmte Gesetzmäßigkeit bezeichnet.

36 Leibniz' Bemühungen um die *characteristica universalis* sowie seine Ideen, mit den Zeichen wie \int , \mathcal{J} , dx etc. die Infinitesimalrechnung zu vereinfachen, haben sicherlich damit viel zu tun.