



Wenchao Li / Hans Poser / Hartmut Rudolph (Hg.)

Leibniz und die Ökumene

Philosophie

Studia Leibnitiana – Sonderhefte 41

Franz Steiner Verlag

Wenchao Li / Hans Poser / Hartmut Rudolph (Hg.)
Leibniz und die Ökumene

studia leibnitiana sonderhefte

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

herausgegeben von Herbert Breger, G. H. R. Parkinson, Heinrich Schepers
und Wilhelm Totok

In Verbindung mit Michel Fichant, Emily Grosholz, Nicholas Jolley,
Klaus Erich Kaehler, Eberhard Knobloch, Massimo Mugnai, Pauline Phemister,
Hans Poser, Nicholas Rescher, André Robinet, Martin Schneider
und Catherine Wilson

Band 41

Wenchao Li / Hans Poser / Hartmut Rudolph (Hg.)

Leibniz und die Ökumene



Franz Steiner Verlag

Die Tagung wurde gefördert durch die Fritz Thyssen-Stiftung
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 2013

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10309-1

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort der Herausgeber.....	7
HARTMUT RUDOLPH (Hannover) Einleitung.....	9
URSULA GOLDENBAUM (Atlanta, GA) Ein Lutheraner am katholischen Kurmainzischen Hof.....	17
MATTHIAS SCHNETTGER (Mainz) Rojas y Spinola, Molanus und Leibniz – Die (Re-)Unionsverhandlungen und ihr Scheitern	33
MARGHERITA PALUMBO (Rom) Le Stravaganze dei Protestanti – Reunionsgespräche und Konversionsversuche aus der Perspektive der römischen Kurie	51
HANS POSER (Berlin) Leibniz’ <i>Novissima Sinica</i> as a Program for the Reunification of the Christian Confessions	75
WENCHAO LI (Hannover/Potsdam) „Le point de ps.10.14.21.32.“ – Leibnizens Projekt eines Weltkonzils unter Peter dem Großen	87
STEPHAN WALDHOFF (Potsdam) Aspekte kirchengeschichtlicher Argumentationen in Leibniz’ ökumenischen Schriften	95
CLAIRE RÖSLER (Paris) <i>Negotium irenicum</i> – Versuche eines innerprotestantischen Ausgleichs von G. W. Leibniz und D. E. Jablonski	137
PATRICK RILEY (Cambridge, MA) The Ecumenical Leibniz – Religious Reconciliation through ‘Wise Charity’	159

IRENA BACKUS (Geneva)	
Leibniz's Conceptions of the Eucharist 1668–1699 and his Use of 16th Century Sources in the Religious Negotiations between Hanover and Brandenburg.....	171
LUCA BASSO (Padua)	
Kirche als <i>res publica</i> – Leibniz' Kirchenverständnis als Voraussetzung seiner Ökumenik.....	215
MOGENS LÆRKE (Aberdeen)	
Leibniz's Enlightenment.....	227
ULRICH BECKER (Hannover)	
Einleitende Bemerkungen zum Ökumeniker Leibniz in der Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts	251
KLAUS UNTERBURGER (Regensburg)	
Der Rekurs auf Leibniz in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts.....	255
JAIME DE SALAS (Madrid)	
Jean Baruzi's Ecumenical Vision of Leibniz.....	275
KONRAD RAISER (Berlin)	
Zur gegenwärtigen Lage der Ökumene	291
Index Nominum	305

VORWORT

Die große Bedeutung, die Gottfried Wilhelm Leibniz der Vereinigung der getrennten christlichen Kirchen zeit seines Lebens beigemessen hat, ist über die Jahrhunderte nicht verborgen geblieben. Die Idee, den Ökumeniker Leibniz zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Tagung zu machen, war deshalb von den Herausgebern vor einigen Jahren entwickelt worden. Dies geschah zunächst im Rahmen der Guardini-Stiftung für die damals geplanten Veranstaltungen um das 750. Jubiläum des Altenberger Doms, der seit über 150 Jahren sowohl der katholischen als auch der evangelischen Gemeinde als Gotteshaus dient. Als sich diese Pläne zerschlugen, lag es nahe, an Leibniz' Berliner Wirkungsstätte und die von ihm gegründete Societät zu denken, wo unter der Obhut der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) die IV. Reihe (Politische Schriften) der Leibniz-Akademieausgabe ediert wird. Mit dieser stehen heute neue Quellen zur Verfügung, die es erlauben, jenes Leibniz'sche Anliegen wesentlich besser einzuschätzen. So kam es 2009 zu einer gemeinsamen Veranstaltung des Instituts für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschafts- und Technikgeschichte der Technischen Universität Berlin, der Leibniz-Edition Potsdam der BBAW, des Guardini-Lehrstuhls an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin und der Guardini-Stiftung Berlin.

Die Pläne, eine erste internationale Tagung zu Leibniz' ökumenischem Anliegen zu veranstalten, waren auf breite Resonanz bei all jenen gestoßen, die bislang in monadischer Vereinzelung hierzu gearbeitet hatten – ihnen sei für ihr überaus positives Eingehen auf unser Vorhaben gedankt. Dessen Realisierung allerdings wurde durch ein Zusammenwirken vieler Institutionen und Persönlichkeiten ermöglicht. Genannt seien die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, deren Präsident, Professor Dr. Dr. h. c. Günter Stock, der die Begrüßung des kleinen Kreises hochrangiger Spezialisten übernahm, die Guardini-Stiftung und deren Präsident, Staatssekretär a. D. Professor Ludwig von Pufendorf, der wie der Präsident der Humboldt-Universität Berlin, Professor Dr. Dr. h. c. Christoph Marksches, einen der beiden öffentlichen Abendvorträge einleitete. Diese überaus aktuellen Beiträge waren dankenswerterweise von zwei herausragenden Vertretern der heutigen ökumenischen Gespräche der protestantischen Kirchen und der katholischen Kirche übernommen worden – Professor Dr. Konrad Raiser, bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, und Bischof em. Dr. Paul-Werner Scheele, bis 2003 Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Weiter gilt unser Dank dem Museum für Vor- und Frühgeschichte im Schloss Charlottenburg, das uns die Tagungsräume zur Verfügung stellte, ebenso wie der Verwaltung der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten, die uns die Schlosskapelle Charlottenburg als herausragenden Rahmen für die Abendvorträge überließ. Vor allem aber ist der Fritz Thyssen Stiftung für die finanzielle Unterstützung der Tagung zu danken.

2010 nahm Wenchao Li, Leiter der Potsdamer Leibnizeditionstelle der BBAW und einer der Veranstalter der Tagung, den Ruf der Leibniz-Stiftungsprofessur der Leibniz Universität Hannover an. So konnte die redaktionelle Bearbeitung der in diesem Band versammelten Beiträge weitgehend an dem Lehrstuhl in Hannover geleistet werden. Ein Zuschuss der Professur ermöglicht nun auch den Druck des Tagungsbandes.

Die Herausgeber erhoffen mit dem historischen Rückblick in systematischer Absicht eine Ausstrahlung der Tagungsergebnisse im Leibniz'schen Geist weit über jenen geschichtlichen Differenzpunkt hinaus – ging es dem großen Gelehrten doch um mehr als die Beilegung einer kontroverstheologischen Frage, nämlich um das Wirken einer Konfessionen und Religionen übergreifenden *caritas* und *benevolentia* im ganzen Erdkreis.

Die Herausgeber
Hannover, den 1. Juli 2012

EINLEITUNG

Hartmut Rudolph (Hannover/Potsdam)

Leibniz und die Ökumene umschreibt ein Thema, das in der Forschung zwar nicht unbeachtet geblieben ist¹, das in seinem Gewicht für beides, das Verständnis des Leibnizschen Wirkens und die Geschichte der Ökumene, also des jahrhundertelangen Strebens nach Einigung der in Konfessionen und Kirchen getrennten Christenheit, in der Vergangenheit doch erheblich unterschätzt worden ist. Nur gelegentlich gab die Forschung einen Blick auf die Bedeutung des Themas frei, so etwa, wenn ihm der französische Leibnizforscher Jean Baruzi in einer für seine Zeit erstaunlichen Gesamtschau *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris 1907) einen umfangreichen Abschnitt widmete² oder wenn Martin Schmidt sich in einem eigenen, der deutschen Ausgabe vorbehaltenen Abschnitt innerhalb der von Ruth Rose und Stephan Charles Neill herausgegebenen *Geschichte der ökumenischen Bewegung* der Gestalt des Hannoveraner Gelehrten zuwandte³. Die Bestrebungen in den letzten Jahren, dem Thema in neuer Weise einen angemessenen Platz innerhalb der intellektuellen Biographie von Leibniz zuzuweisen, gingen sicherlich nicht zufällig mit dem Fortschreiten der historisch-kritischen Gesamtausgabe der Schriften und Briefe von Leibniz einher. In der Einleitung zu Band 4 der philosophischen Reihe, der fast ausnahmslos bis dahin unbekannte Leibnizschriften erschließt, hat Heinrich Schepers 1999 auf die grundlegende Bedeutung eines strategischen Planes hingewiesen, den Leibniz bereits als Zweiundzwanzigjähriger in Mainz entworfen hatte und der Philosophie und Wissenschaft wie das politische Wirken des späteren Hannoveraner Philosophen als Umsetzung eines universalen Projekts erscheinen lässt⁴. In ihrer *Intellectual Biography* (2008) greift Maria Rosa Antognazza diese Erkenntnis auf und spricht von Leibniz' „all-embracing encyclopaedic plan of reform and advancement of the sciences for the

- 1 Man vergleiche neben älteren Arbeiten vor allem P. Eisenkopf: *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche* (= *Beiträge zur ökumenischen Theologie* 11), München u. a., dort, S. 12–19 weitere Literatur.
- 2 „Construction de l'église universelle“, S. 179–424.
- 3 R. Rose und St. Ch. Neill (Hrsg.): *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948*, Erster Teil, Göttingen 1963, S. 128–132; vgl. auch S. 152–158.
- 4 A VI, 4A, XLVII–XCI; vgl. hierzu nun ausführlicher H. Schepers: „Demonstrationes Catholicae – Leibniz' großer Plan. Ein rationales Friedensprojekt für Europa“, in: F. Beiderbeck und St. Waldhoff (Hrsg.): *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken*, Berlin 2011, S. 3–14.

promotion of the common good – a plan which he considered a celebration of the glory of God“⁵. Das Vorhaben bedeutete Leibniz nichts Geringeres als die Arbeit am Reich Gottes, im Sinne der Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Ein solches für sein Jahrhundert ja keineswegs ungewöhnliches Ziel war nicht auf Utopia gerichtet, sondern sollte durch beharrliches Wirken im konkreten Leben durch wissenschaftliches und politisches Arbeiten an einer Erweiterung unseres Wissens und unserer Erkenntnisse und an der Veränderung und Verbesserung der tatsächlich bestehenden Verhältnisse erreicht werden. Den Plan hatte Leibniz deshalb auf einen längeren Zeitraum hin und in dem Bewusstsein entworfen, dass die Umsetzung eines so weitgreifenden Vorhabens ganz erhebliche, zunächst vor allem von ihm selbst in nahezu allen Bereichen der Wissenschaft und der Philosophie zu erbringende Leistungen voraussetze. Mit der fortschreitenden Edition der Korrespondenz, der philosophischen und politischen Schriften in der Leibniz-Akademieausgabe (Reihen I, II, IV und VI) tritt dies immer deutlicher zutage. Das Thema „Leibniz und die Ökumene“ sollte deshalb so weit als möglich in eine Gesamtsicht des Metaphysikers, Ethikers und Politikers eingeordnet werden. Sofern sie unmittelbar Gesichtspunkte des Leibnizschen Bemühens um die Ökumene zum Thema haben, werden deshalb die Beiträge des vorliegenden Bandes, also die Aufsätze von Ursula Goldenbaum, Hans Poser, Wenchao Li, Stephan Waldhoff, Claire Rösler, Patrick Riley, Irena Backus, Luca Basso und Mogens Lærke, etwas davon widerspiegeln, inwieweit die Herstellung der Einheit der christlichen Kirchen ein besonders anspruchsvolles wie auch unverzichtbares Element der Realisierung des Leibnizschen Gesamtprojekts ist, ein Teilziel, das er deshalb über vier Jahrzehnte hinweg mit besonderem Ehrgeiz und nahezu unablässig verfolgt hat.

So entwarf der junge Leibniz, wie Ursula *Goldenbaum* (Atlanta) zeigt, seine scheinbar der Natur geltende Theorie in Auseinandersetzung mit Hobbes zugleich und wesentlich als ein theologisches, auf die Ökumene gerichtetes Konzept. Hans *Posers* (Berlin) Beitrag benennt mehrere Punkte, die dem ökumenischen Bemühen von Leibniz einen festen Ort in Leibniz' globalpolitischem Konzept zuweisen, das auf den gegenseitigen Austausch von Europa und China abzielt. Unter diesem Aspekt lassen sich selbst die berühmten *Novissima sinica* (1697/1699) dem ökumenischen Schrifttum von Leibniz zuordnen. Dasselbe gilt für das von Wenchao *Li* (Hannover/Potsdam) beschriebene Projekt eines Weltkonzils, das die östliche Orthodoxie einbeziehen sollte und von Leibniz über einen Mittelsmann dem russischen Zaren 1710 nahegebracht worden war. Fernab jeglicher Schwärmerie hatte Leibniz darin die politischen Gegebenheiten und Notwendigkeiten, etwa die Einbeziehung des Osmanischen Reiches, in seine Planung mit aufgenommen.

Stephan *Waldhoff* (Potsdam) wirft einen differenzierenden Blick auf die Rolle der Kirchen- und Theologiegeschichte innerhalb der ökumenischen Argumentation, die von Leibniz an verschiedenen Stellen der Kontroverse herangezogen werden

5 M. R. Antognazza: *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge 2008, S. 233.

kann, jedoch vor den „rationes“, den Vernunftgründen, zurücktritt. Von einem methodisch anderen Ansatz, nämlich von einer philosophischen Analyse der Begriffe ausgehend, analysiert Claire Rösler (Strasbourg) das *negotium irenicum*, wie Leibniz und Molanus es mit dem brandenburgischen Verhandlungspartner Daniel Ernst Jablonski seit 1697 betrieben haben, um über die bloße gegenseitige Tolerierung zu einer nachhaltigen Einigung (*unio vera*) der protestantischen Konfessionen zu gelangen. Sie stützt sich auf Quellenmaterial, das erst in jüngster Zeit im Fortgang der Arbeiten an der Akademieausgabe⁶ zutage gefördert worden ist und das Spezifische der Leibnizschen ökumenischen Methode schärfer, als es bisher möglich war, hervortreten lässt.

Es wird eine fruchtbare Aufgabe sein, hierzu auch intensiver den Quellen und Referenzen nachzugehen, auf die Leibniz in seiner ökumenischen Argumentation positiven Bezug nimmt, vor allem die vom Humanismus geprägten Theologen der Reformationszeit, etwa Erasmus, Melancthon, Martin Bucer. Die Erfahrungen der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts hat Leibniz ebenso ausgewertet, wie er sich der Irenik des 17. Jahrhunderts, vor allem Georg Calixt und Hugo Grotius, verbunden wusste. Schon Paul Schrecker hatte 1934 darauf hingewiesen, dass Leibniz sich 1669 explizit zum Synkretismus, also zu Calixt, bekannte, „non vereor dicere, me [. . .] Syncretistam esse“⁷. Es ist aber zugleich zu betonen, dass die aus solchen Traditionen geschöpften Elemente bei Leibniz eine Transformation erfahren haben. Anders als die calixtianische Irenik sieht Leibniz etwa im Rekurs auf einen vermeintlichen *consensus quinquesaecularis*, also das kirchliche Bekenntnisgut der ersten fünf christlichen Jahrhunderte, keine geeignete Basis für die angestrebte Kirchenunion. Wenn dieses in den hier aufgenommenen Beiträgen nur ansatzweise zur Sprache kommt, wird ablesbar, welche bedeutende Aufgabe zu bewältigen sein wird, Leibniz' Bemühungen gerecht zu werden.

Patrick Riley (Cambridge, MA) weist in seinem Beitrag auf die hohe Bedeutung hin, die der für die Ethik und politische Philosophie zentralen Definition der Gerechtigkeit als der Liebe des Weisen und als universellen Wohlwollens zukommt⁸. Hieraus hat Leibniz wesentliche Elemente seiner ökumenischen Methode abgeleitet, wie sie erst in den letzten Jahrzehnten das ökumenische Gespräch bestimmt haben, ohne dass sich die daran Beteiligten der Leibniz'schen „Vorarbeit“ bewusst gewesen wären⁹. Irena Backus (Genf) geht in einer kirchen-

6 Vgl. vor allem die Dokumente in A IV, 7, NN. 52–79.

7 [P. Schrecker]: „G.-W. Leibniz. Lettres et fragments inédits“, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* CXVIII (1934), S. 57.

8 Die Passagen, in denen es um die Beschreibung und Herleitung dieser grundlegenden Bestimmung geht, wurden Patrick Rileys Beitrag „Paul Schrecker's Defense of Leibniz' Platonic Idealism Against the Dangers of Cartesian Voluntarism“, in: W. Li/ H. Rudolph (Hrsg.): „Leibniz“ in der Zeit des Nationalsozialismus (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 42), S. 169–182 entnommen.

9 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Ulrich Becker in diesem Band und die Hinweise in H. Rudolph: „Leibniz, die Religion und die Ökumene“, in: *Postsäkular? Religion im Zusammen-*

und theologiegeschichtlichen Analyse den von Leibniz herangezogenen theologischen Aussagen zur Abendmahlslehre nach, dem Stück innerhalb der innerprotestantischen Kontroverse, das sich gegen den erstrebten Ausgleich zwischen Lutheranern und Calvinisten am meisten sperrte und das neben der Erwählungslehre den größten Raum in den Verhandlungen zwischen Leibniz, Molanus und Daniel Ernst Jablonski einnahm, so wie es Leibniz auch bereits in den protestantisch-katholischen Unionsbemühungen zu Überlegungen veranlasst hatte, die den Wandel und die Entwicklung seiner Metaphysik bestimmt haben. Auch Luca Bassos (Padova) Beobachtungen zu Leibniz' Ekklesiologie belegen den engen sachlichen Zusammenhang zwischen der politischen Philosophie und Leibniz' ökumenischem Engagements. Dieses ist begründet in dem Universalismus, der sowohl die politische Herrschaft als auch die Kirche unter die Monarchie Gottes gestellt sieht, dessen Ruhm oder Herrlichkeit (*gloria dei*) im Wohl der gesamten Menschheit liegt. Inwieweit Leibniz' ökumenische Methode, sein Weg, Kontroverses auszugleichen, der Aufklärung bis hin zu Kant zuzuordnen ist, wird in der Studie von Mogens Lærke (Aberdeen) erörtert. Er sieht in der von der Liebe gebotenen Mäßigung oder Moderation das aufklärerische Element in Leibniz' Ökumenik.

Damit bei solchen Fragen aber nicht, verleitet durch den Charme all jener Erwägungen, ein doketischer, das heißt, ein von der Geschichte, von den konkreten Bedingungen der Bemühungen um eine Kircheneinheit in seiner Zeit losgelöster Ökumeniker Leibniz konstruiert wird, beschreiben Matthias Schnettger (Mainz) und Margherita Palumbo (Rom) den historischen Rahmen, die Grenzen und Gegenkräfte, denen sich Leibniz gegenüber sah und die das Scheitern seiner damaligen Bemühungen, zumindest um die Reunion der lutherischen und römisch-katholischen Kirche, einsichtig werden lassen. Ersterer zeichnet die Hauptpersonen, Rojas y Spinola, Molanus und Leibniz, nach ihren Wirkungsmöglichkeiten, dem Ansehen, das sie besaßen, und der Skepsis, die ihnen von unterschiedlicher Seite entgegenschlug, er schildert die Position und den Anteil des Kaisers sowie der Kurie an dem Projekt, bewertet die aus der gesamteuropäischen Situation wie aus der Interessenlage einzelner Fürstenhäuser erwachsenen förderlichen und hinderlichen Faktoren, was ihn schließlich zu der Frage führt, ob die Kirchenspaltung im ausgehenden 17. Jahrhundert überhaupt noch als so drängendes Problem angesehen wurde wie von früheren Generationen. Gestützt auf eingehende Studien der großenteils erst seit Kurzem zugänglichen Quellen in den römischen Archiven analysiert Margherita Palumbo die Bewertung der Vorgänge und Reaktionen der Kurie auf die Initiativen in den „Missioni settentrionali“, also den sogenannten nördlichen Missionsgebieten. Ihr ging es offensichtlich nur darum, die daran beteiligten Protestanten in die (römisch-)katholische Kirche zurückzuholen (Re-Union). Aus der Vielzahl aufsehenerregender Dokumente, die hier erstmals vorgestellt werden, erhellen die Gründe für das teilweise tragisch zu nennende Scheitern der über Jahrzehnte hinweg von Leibniz' unternommenen Bemühungen.

hang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, hrsg. von Fr. Johannsen (= *Religion im kulturellen Kontext* 1), Stuttgart 2010, S. 175–191.

Die weiteren Arbeiten gelten der Wirkungsgeschichte des Ökumenikers Leibniz, genau gesagt, soweit er bewusst rezipiert wurde als auch hinsichtlich der Frage, was sich von seinen Vorstellungen und seiner Methode trotz des zeitlichen Abstandes in den ökumenischen Fortschritten des 20. Jahrhunderts widerspiegelt, ohne dass die heutigen Ökumeniker die Vorstellungen ihres Vorgängers bewusst aufgenommen hätten, und inwieweit von seinem Nachlass fruchtbare Impulse auf den heutigen ökumenischen Dialog ausgehen könnten. Schon der bibliographische Befund ließ vermuten, dass die theologischen Schriften des Ökumenikers Leibniz, soweit sie denn schon bekannt waren, innerhalb der katholischen Theologie der letzten Jahrhunderte eine erheblich größere Aufmerksamkeit gefunden haben als unter den protestantischen Theologen, die, wie sich, um auf das 20. Jahrhundert zu blicken, sowohl am liberalen Theologen Emanuel Hirsch wie auch an seinem Widerpart Karl Barth zeigen lässt¹⁰, fast ausschließlich den Metaphysiker und politischen Philosophen zur Kenntnis genommen haben. Die das 18. Jahrhundert einbeziehende und bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts reichende Untersuchung von Klaus *Unterburger* (Regensburg) weist jedoch weit über die bisherigen Beobachtungen und Vermutungen hinaus. Sie führt zu dem nur erstaunlich zu nennenden Ergebnis, dass in der Beschäftigung mit Leibniz, aus der klassische Deutungen der Leibnizschen Theologie hervorgegangen sind, „zentrale Entwicklungslinien der deutschen katholischen Theologie, der aufgeklärte Reformkatholizismus, der Ultramontanismus und die sich diesem entgegensetzende liberale Theologie, der neuscholastische Antimodernismus“ erkennbar werden. In der katholischen Leibnizannäherung, so lautet Unterburgers Fazit, spiegelt sich „die Grundspannung aller katholischen Theologie zwischen philosophischer und historischer Vernunftverpflichtetheit auf der einen, und dogmengebundener Kirchlichkeit auf der anderen Seite“ wieder. Eine Bestätigung findet Unterburgers These in der Zuwendung, die der Ökumeniker Leibniz im Zusammenhang des 2. Vatikanum in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung erfuhr. Neben anderen¹¹ ist hier vor allem Paul Eisenkopf zu nennen, dem wir die wohl gründlichste und bis heute nicht überholte, auch im vorliegenden Band häufig herangezogene Monographie über *Leibniz und die Einigung der Christenheit*¹² verdanken. Er war Schüler

10 Vgl. hierzu etwa die Beiträge von M. Wilke und H. Rudolph in: Li/Rudolph (Hrsg.): „*Leibniz*“ in der Zeit des Nationalsozialismus, S. 129–140 und S. 117–128.

11 Vgl. etwa den Aufsatz des an der Gregoriana lehrenden französischen Jesuiten Pierre Henrici: „Herméneutique, oecuménisme et religion. Le cas Leibniz“, in: *L’Herméneutique de la Liberté Religieuse. Actes du colloque organisé par le Centre international d’Etudes Humanistes et par l’Institut d’Etudes Philosophiques de Rome. Rome, 7–12 Janvier 1968*, Paris 1968, S. 553–561 sowie die von ihm betreute Dissertation von Hans Friedrich Werling: *Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson*, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1977; im Abschnitt „Leibniz – ein Vorläufer des II. Vatikanischen Konzils“ des ebenfalls 1968 erschienenen Bändchens des katholischen Publizisten Hans Pfeil: *Tradition und Fortschritt im nachkonziliaren Christsein*, Freiburg 1968, werden die entscheidenden Gesichtspunkte der Bemühungen des – wie es heißt – „sächsischen Lutheraners“ mit den Zielen des II. Vatikanum gleichgesetzt (S. 85).

12 Siehe oben, Anm. 1.

von Heinrich Fries und selbst ein engagierter Ökumeniker. Der Pallottinerpater hat sich vor allem in Vallendar, wo er als Professor lehrte, und im umliegenden Koblenzer und Neuwieder Raum für die Ökumene und für einen Brückenschlag zu anderen Religionen eingesetzt. Er stand in regem Austausch mit allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften der Region. Sein eindrucksvolles, Juden und Muslime einschließendes Engagement könnte als ein Beleg dafür gelten, dass Leibniz' ökumenisches Konzept, auch wenn den damaligen Bemühungen des Hannoveraners der unmittelbare Erfolg versagt geblieben ist, nicht völlig ohne positive Wirkung auf den Fortgang der Ökumene geblieben ist.

Der unter anderem von Henri Bergson beeinflusste französische Philosoph Jean Baruzi veröffentlichte 1907 eine auf damals noch unveröffentlichten Dokumenten basierende Monographie *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, die in erstaunlicher, bis heute aktueller Weise die Verbindungslinien von der Metaphysik und politischen Philosophie hin zur Kirchenpolitik und somit zum Ökumeniker Leibniz zieht. Jaime *de Salas* (Madrid) analysiert die Bezüge zur damaligen französischen Philosophie, besonders neben Bergson zu Alfred Loisy. Baruzis akademische Wirkung blieb äußerst beschränkt, doch das von ihm gezeichnete Bild des Leibnizschen Ökumenikers führt weg vom bloßen genialen Ideenträger hin zum Praktiker, der für eine die ganze Menschheit umfassende Gesellschaft arbeitet, die durch die Kommunikation ihrer Glieder einen Fortschritt in der Entwicklung von Technik und Wissenschaften erzielt und mit den kulturellen Differenzen umzugehen weiß – mehr als um eine neue Form geht es dabei um den Dialog, um neue Methoden, die alten Formen besser zu verstehen. Ulrich *Becker* (Hannover), protestantischer Theologe und Ökumeniker, führt im Blick auf die Theologiegeschichte Gründe an für die bisherige, gerade von der dialektischen Theologie geprägte Weigerung im Protestantismus, sich dem Theologen Leibniz intensiver zuzuwenden und ihm einen angemessenen Platz in der Geschichte der Ökumene einzuräumen, und benennt mehrere „Aktualitätsgehalte“ in Leibniz' Denken und in seiner ökumenischen Praxis, die sich „für alle gegenwärtigen Bemühungen um die Ökumene als hilfreich erweisen“ könnten. Damit ist die Brücke geschlagen zu den gegenwärtigen Problemen im Bemühen um die Einheit der christlichen Kirchen. Wie oben im Vorwort beschrieben, konnten für die diesem Band zugrunde liegende internationale Tagung zwei prominente Persönlichkeiten des ökumenischen Dialogs gewonnen werden. Konrad *Raiser*, Professor für ökumenische Theologie an der Ruhr-Universität und von 1992 bis 2004 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, sowie Bischof em. Paul-Werner *Scheele*, er war bis 2003 Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz und zugleich Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates. Bischof Scheele hatte in seinem Vortrag „*Alles hin zum Einen*“. *Ökumenische Impulse von Leibniz für unsere Zeit*¹³ einen vierfachen Impuls beschrieben, der von Leibniz ausgehe und für das

13 Unter demselben Titel inzwischen publiziert in: *CATHOLICA. Vierteljahrszeitschrift für ökumenische Theologie* 64, 1 (2010).

gegenwärtige ökumenische Bemühen hilfreich werden könnte. 1) Er sieht in Leibniz' Verständnis der Wahrheit, auch der vermeintlich kontroversen Wahrheit des anderen, eine „Hermeneutik des Vertrauens“ wirksam, wie sie auch im heutigen Dialog unverzichtbar bleibt. 2) vermittele Leibniz die Erkenntnis, dass es im Prozess ökumenischer Annäherung des Engagements für das Wohl der ganzen Menschheit bedürfe. Die Christen verschiedener Konfession sollten „miteinander auf die Welt unserer Tage schauen“ und versuchen, Chancen und Nöte zu erfassen und gemeinsam zu helfen. Es gelte also, „auch die sogenannten nicht-theologischen Fakten zu bedenken“ und politisch zu handeln. 3) Im Zentrum des Einigungsstrebens stehe bei Leibniz der Gedanke der Liebe, die, im Sinne der biblischen *συνκατάβαση* verstanden, der göttlichen Erniedrigung entsprechend, wie Leibniz einmal an Bossuet geschrieben habe, „bis an die äußersten Grenzen der christlichen Herablassung (*condescendance*) gehen“ müsse¹⁴. So gehe ein geistlicher Impuls von Leibniz aus, der dem „geistlichen Ökumenismus“ nahekomme, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil als „die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ gesehen habe. 4) Die heutige ökumenische Bewegung kann sich vom Universalismus anspornen lassen, der die Leibnizsche Theologie, gerade auch seine Ekklesiologie, vor allem seinen Ruf zur Mission kennzeichne. So stehe die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 am Anfang der ökumenischen Bewegung im vergangenen Jahrhundert. Entsprechend habe das Zweite Vatikanum erklärt, „von der Notwendigkeit der Mission her“ seien „alle Gläubigen dazu gerufen, dass sie in einer Herde vereint werden und so vor den Völkern von Christus, ihrem Herrn, einmütig Zeugnis ablegen können“¹⁵. Leibniz, so Bischof Scheele, könne „uns helfen, das neu zu erfassen und entsprechend zu handeln“. Ähnliche Bezüge des Leibnizschen Ökumenismus zur heutigen Ökumene werden auch im Beitrag Konrad Raisers benannt, der den vorliegenden Band mit einer Analyse der gegenwärtigen Lage des zwischenkirchlichen Dialogs abschließt. Die heutige Situation sei insofern der Leibnizzeit vergleichbar, als damals wie heute große Kriege und epochale Umbrüche geistiger und kultureller Art die überkommene Rolle der Kirchen in Frage stellten oder erschütterten. Den Initiativen von Leibniz wie der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen habe die Einsicht zugrunde gelegen, dass eine ökumenische Verständigung unter den getrennten Kirchen die Transformation überkommener Methoden kontrovers-theologischer Auseinandersetzungen in eine neue theologische Grundlegung erfordere. Darüber sei den Leibnizschen wie den heutigen Bemühungen die in einem geistig-kulturellen Eurozentrismus wurzelnde Ausrichtung an einem weltweiten Verständnis der Ökumene gemeinsam. Leibniz' christlicher Universalismus habe in den konzeptuellen Vorstellungen der ökumenischen Pioniere vor hundert Jahren seine Entsprechung gefunden.

14 Leibniz am 8. Mai 1699 an Bischof Bossuet 1699; A I,17, 168.

15 Zweites Vatikanisches Konzil, Missionsdekret, „Ad gentes“ n. 6.

Möge der vorliegende Band der Forschung in beiden Bereichen förderlich werden, auf der einen Seite unser Verständnis des Leibnizschen Gesamtwerkes und der inneren Zusammenhänge seiner thematisch so unterschiedlichen Themen und Bereiche weiterentwickeln sowie andererseits der Geschichtsschreibung der Ökumene bislang zu Unrecht vernachlässigte Gesichtspunkte liefern.

EIN LUTHERANER AM KATHOLISCHEN KURMAINZISCHEN HOF

Ursula Goldenbaum (Atlanta, GA)

In der Philosophiegeschichte wird die offensichtlich intensive Arbeit des jungen Leibniz an Themen der christlichen Offenbarungstheologie oft als bloßes Relikt christlicher Erziehung verstanden, das sich später beim reifen Philosophen verliere; dieser sei allein mit Themen der natürlichen Theologie im Rahmen der Philosophie beschäftigt gewesen, also dem Gottesbeweis oder der Unsterblichkeit der Seele¹. In dieser Sicht kann aber nicht verstanden werden, warum sich offenbarungstheologische Aussagen von Leibniz auch noch in seinen letzten Lebensjahren, in der von ihm mit großer Sorgfalt veröffentlichten *Théodicée* und im Briefwechsel mit dem katholischen Kleriker Des Bosses finden lassen². Zum anderen werden Leibniz' offenbarungstheologische Schriften oftmals als Beiträge zur Vereinigung der christlichen Kirchen verstanden, also eher kirchenpolitischen Interessen zugerechnet. In dieser Sicht wird Leibniz' enormes theologisch-metaphysisches Engagement in offenbarungstheologischen Diskussionen auf pragmatisch-politische Interessen verkürzt. Jedoch, obgleich Leibniz sehr wohl solche pragmatischen Strategien für unterschiedliche konkrete kirchenpolitische

- 1 Vgl. E. Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902, S. 506–509; W. Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg 1909, S. 118–19. Kabitz begreift die Bedeutung religiöser Motive für Leibniz' metaphysische und wissenschaftliche Arbeiten vor allem in seinem Bemühen um die rationale Begründung einer natürlichen Theologie. Die vielfältigen und umfangreichen Arbeiten Leibniz' zur christlichen Offenbarungstheologie sieht er einerseits motiviert durch das in Mainz zuerst entwickelte Projekt einer Reunion der christlichen Kirchen, andererseits versteht er Leibniz' Anliegen dahingehend, dass dieser die geometrische Methode auch auf die Offenbarungstheologie anwenden wollte, um so die Theologie zu einer auch von den Modernen anerkannten Wissenschaft zu entwickeln. In diesem Zusammenhang wirft er ihm vor, dass Leibniz – aufgrund seiner Befangenheit im Dogma – nicht zu der Konsequenz der Rationalisten und Sozinianer gelangt sei. Hier besteht bei Kabitz m. E. ein klares Missverständnis der Intentionen von Leibniz wie auch seiner deutlichen Erklärungen zu diesem Problemkreis. Auch Kabitz sieht jedenfalls keine Bedeutung dieser offenbarungstheologischen Arbeiten von Leibniz für dessen Metaphysik, mit Ausnahme des Problems der Prädestination, das natürlich im Zusammenhang mit dem philosophischen Problem der Freiheit stehe.
- 2 Vgl. die Paragraphen 18–20 in Leibniz' *Discours préliminaire*, in: GP VI, 60–62; vgl. auch Leibniz' Briefe an Des Bosses vom 8. September und 20. September 1712, in: G. W. Leibniz: *Briefe von besonderem philosophischem Interesse*, zweite Hälfte, hrsg. u. übersetzt von W. Wiater, Darmstadt 1989, S. 265 und S. 271.

Situationen ausgearbeitet hat, lassen sich seine grundlegenden Ausarbeitungen zur Vereinbarkeit von mechanischer Philosophie und christlicher Offenbarung, rationaler Moralphilosophie und Rechtsphilosophie und schließlich Freiheit des Denkens nicht auf politischen Pragmatismus reduzieren.

Gegen diese beiden Perspektiven möchte ich meine These vorstellen und erläutern, dass es nämlich gerade theoretische Probleme der zeitgenössischen christlichen Offenbarungstheologie waren, die den Juristen Leibniz allererst dazu veranlasst haben, sich der Metaphysik zuzuwenden, und in der Folge auch der Mechanik und sogar der Mathematik. Diese theoretische Wende aber geschah nicht zufällig erst nach seiner Ankunft in Mainz. In der neuen katholischen Umgebung wurde sich der Lutheraner Leibniz der enormen theoretischen Spannung bewusst, die zwischen der von ihm schon in Leipzig bewusst angenommenen mechanischen Philosophie und der christlichen Offenbarungstheologie besteht. Erst in Mainz lernte er, dass die christlichen Mysterien durch die cartesische Korpuskularphilosophie generell bedroht waren und dass die Cartesianer in Frankreich daran arbeiteten, eine Lösung dieses Dilemmas zu finden. Entsprechend begann Leibniz in Mainz, an einer solchen Lösung zu arbeiten. Es ist deshalb auch gar nicht verwunderlich, dass Leibniz seine metaphysische Begrifflichkeit, verbunden mit einer Wiederaufnahme aristotelischer Terminologie, zuallererst in den von Philosophen so wenig geliebten, erst in Mainz geschriebenen offenbarungstheologischen Texten entwickelt hat. Allerdings versucht Leibniz von Anfang an, eine Lösung nicht nur für *eine* christliche Konfession zu finden, sondern eine generelle Konzeption der Vereinbarkeit von mechanischer Philosophie und christlicher Offenbarungstheologie auszuarbeiten.

Im Folgenden werde ich in drei Abschnitten zunächst Leibniz' intellektuelle Situation als ein Lutheraner im katholischen Mainz darstellen, sodann die theologische Problemlage in Westeuropa angesichts der modernen Wissenschaft erläutern und Leibniz' drei Strategien zur Rettung der christlichen Mysterien als eine Antwort darauf darstellen. Schließlich werde ich in einem vierten Abschnitt Leibniz' ersten Entwurf einer Metaphysik von 1671 als Teil dieser Lösung vorstellen und somit zeigen, wie Leibniz zum Metaphysiker wurde, um die christliche Offenbarungsreligion mit der modernen mechanischen Philosophie vereinbar zu machen. Um mit Lessing zu sprechen: „Nun also ein Wort mit denen, welche sich in eine so strenge Rechtgläubigkeit eines Philosophen, wie Leibniz war, gar nicht finden können“³.

3 G. E. Lessing: „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit“, in: Lessing: *Gesammelte Werke*, hrsg. von P. Rilla, Bd. 7, Berlin 1956, S. 527.

I. MAINZ ALS TOR ZUR MODERNEN WESTEUROPÄISCHEN WELT

Leibniz hat seine Heimatstadt Leipzig, eine Hochburg lutherischer Orthodoxie im lutherischen Kernland Sachsen, Ende September 1666 verlassen, um an der Universität Altdorf, zum lutherischen Nürnberg gehörig, zum Doktor beiderlei Rechts zu promovieren. Nachdem er dies mit Aufsehen erregendem Erfolg geleistet hatte und im Februar 1667 feierlich promoviert wurde, nahm er jedoch das Angebot einer Professur an der Altdorfer Universität nicht an. Er reiste vielmehr den Rhein hinab und war seit spätestens November 1667 in Frankfurt am Main anzutreffen. Dort stellte er in großer Eile einen Text fertig, den er noch im selben Jahr dem Erzbischof und Kurfürsten zu Mainz überreichte – die *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, eine juristische Schrift. Im Frühjahr 1668 hören wir dann, dass er schon ins katholische Mainz umgezogen ist, und etwa im Mai/Juni erfolgt die Anstellung des frisch promovierten Juristen als Mitarbeiters zur Unterstützung des Hofrats Lasser bei dessen Neufassung des *Corpus juris*⁴. Wir sehen Leibniz also eine strikt juristische Karriere verfolgen. Zielstrebig gelangte er an den zweitwichtigsten Hof des Alten Reiches, den des Erzbischofs von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, wo eine grundlegende Rechtsreform für das ganze Alte Reich in Angriff genommen wurde.

Offenbar war die Fertigstellung der *Nova methodus* und die Zusendung an von Schönborn bereits auf Initiative jenes Mannes geschehen, der von dieser Zeit an enormen Einfluss auf Leibniz' geistige Entwicklung nehmen wird – des Barons Johann Christian von Boineburg. Jedenfalls wissen wir durch ihn, dass Leibniz' Umzug nach Mainz auf seine Initiative zurückgeht⁵. Im Sommer 1670 wird Leibniz trotz seiner lutherischen Konfession zum Revisionsrat am Oberappellationsgericht des Erzbistums ernannt. Dass dies auf Betreiben Boineburgs geschah, ist belegt⁶. Boineburg war bis zu seinem Fall im Jahre 1664 Staatsminister in Mainz und einer der einflussreichsten Außenpolitiker im Alten Reich gewesen⁷. An allen wichtigen Beschlüssen zur Ausführung des Westphälischen Friedens war er federführend beteiligt gewesen. Nachdem er 1664 in Ungnade gefallen und sogar einige Monate in Haft gewesen war, kam es gerade im Jahr 1668 zur Versöhnung Boineburgs mit seinem Kurfürsten und der Baron nahm seinen Wohnsitz erneut in Mainz. Er galt als Mäzen der Wissenschaft, verfügte über eine außergewöhnliche Bibliothek, sowohl hinsichtlich ihres Umfangs als auch ihres Bestandes, stand mit zahlreichen Gelehrten in Deutschland, aber auch in Frankreich, den Niederlanden

4 Vgl. *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, bearb. v. Kurt Müller und Gisela Krönert, Frankfurt a. M. 1969, S. 14.

5 Vgl. ebd., S. 13.

6 Ebd., S. 19.

7 Vgl. E. Ultsch: *Johann Christian von Boineburg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Würzburg 1936; H. Schrohe: *Johann Christian von Boineburg. Kurmainzer Oberhofmarschall*, Mainz 1926.

und England im Briefwechsel und hegte ein besonderes Interesse für die zeitgenössischen theologischen Kontroversen. Für all das hatte er seit seinem unfreiwilligen Ruhestand auch sehr viel mehr Zeit.

Durch Boineburg wurden dem jungen Leibniz am katholischen Mainzer Hof die Türen geöffnet, trotz seiner lutherischen und bürgerlichen Herkunft. Aber durch ihn gelangte Leibniz auch in Kontakt mit all den europäischen Gelehrten aller christlicher Konfessionen, mit denen der Baron in Verbindung stand. Durch die Vermittlung Boineburgs erlebte Leibniz also in Mainz das erste Mal die große Welt und die höfische Atmosphäre eines reichen, katholischen, kunstinteressierten und bis dato eng mit Frankreich verbündeten Hofes. Der bis zu Leibniz' Abreise nach Paris im März 1672 außerordentlich enge Kontakt mit dem Baron von Boineburg bedeutete aber nicht nur eine hohe Anerkennung für die intellektuellen Fähigkeiten des jungen Leipzigers und die Eröffnung von Möglichkeiten für ihn, sondern war zugleich mit zahlreichen Dienstleistungen verbunden. Leibniz hat wohl sicher in diesen 4 ½ Jahren eben so viel „ehrenamtlich“ für Boineburg gearbeitet wie in seiner Anstellung für den Kurfürsten. Zu seinen Aufgaben gehörten so unterschiedliche Gegenstände wie Denkschriften, darunter zu einem Rezensionjournal und zum Ägyptischen Plan, die Widerlegung des Beweises der Unmöglichkeit der Trinität durch den Sozinianer Wissowatius mit logischen Mitteln, die Erledigung von Erbschaftsangelegenheiten des Barons und – last but not least – die Katalogisierung der Boineburgischen Bibliothek.

Diese letzte Aufgabe brachte es immerhin mit sich, dass Leibniz die Schlüssel zur Bibliothek bekam und also jederzeit Zugang hatte⁸. Angesichts der Bestände dieser Bibliothek erscheint die unglaubliche Liste an Titeln in Leibniz' Brief an Antoine Arnauld vom November 1671, die der 25-Jährige alle gelesen haben will, durchaus glaubhaft. Dass Leibniz und Boineburg auch beim Bucherwerb eng kooperierten, geht aus ihren regelmäßigen gemeinsamen Besuchen der Frankfurter Buchmesse hervor. Es ist ganz offensichtlich, dass Leibniz durch Boineburg sofort Zugang zu allen interessanten Neuerscheinungen dieser Jahre hatte, auch zur klandestinen Literatur. Darüberhinaus waren die finanziellen Mittel und der Einfluss Boineburgs hinreichend, selbst klandestine *Manuskripte* zu erwerben oder kopieren lassen, was Leibniz' frühe Bekanntschaft mit Bodins *Heptaplomeres* erklärt.

Gleich anfangs zeigte sich der Baron überzeugt, wie aus einem Brief vom 20. Mai 1668 hervorgeht⁹, dass Leibniz auf dem besten Weg zur *wahren* Religion sei, was aus seiner Perspektive natürlich die katholische Religion meinte. Eine solche frühe vermeintliche Konversionsabsicht von Leibniz scheint bestätigt zu werden, wenn Leibniz in seinem Brief an Arnauld vom November 1671 berichtet, dass er seit seinem Eintritt in den Mainzer Hof an Fragen der Eucharistie und auch

8 Siehe die erst vor wenigen Jahren erschienene erste umfassende Arbeit zu dieser relativ unbekanntem Bibliothek von K. Paasch: *Die Bibliothek des Johann Christian von Boineburg (1622–1672). Ein Beitrag zur Bibliotheksgeschichte des Polyhistorismus*, Berlin 2005.

9 Müller/Krönert: *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz*, S. 13.

der Transsubstantiation gearbeitet hat, d. h. an eindeutig katholischen Fragestellungen¹⁰. Wie kam der lutherische Leibniz dazu, an katholischen Problemen zu arbeiten? War er tatsächlich auf dem Weg zur Konversion?

Die Brisanz seiner Unternehmung einer Verteidigung der katholischen Transsubstantiation ist uns heute gar nicht mehr recht vorstellbar – und zwar in doppelter Hinsicht! Als einem Lutheraner war es Leibniz ohnehin nicht angemessen, metaphysische Diskussionen hinsichtlich der Offenbarung zu führen. Selbst die natürliche Theologie wurde von vielen Theologen missbilligt und für überflüssig gehalten¹¹. Aber natürlich war es erst recht ungeheuerlich, für die falsche Konfession zu arbeiten. Dass Leibniz selbst ein genaues Bewusstsein über die Anstößigkeit seines Unternehmens hatte, geht nicht nur aus seinem völligen Stillschweigen hervor, dass er über diese Arbeit gegenüber Protestanten wahrte, sondern auch daraus, dass er von diesen Arbeiten nichts veröffentlicht hat – bis zur *Theodizee*.

Leibniz hat aber – in seinem großen Brief an Arnauld vom November 1671 – auch eine zumindest hinsichtlich der Aufrichtigkeit seines Anliegens überzeugende Rechtfertigung dafür gegeben¹², warum er als Lutheraner an einer Verteidigung der katholischen Transsubstantiation arbeiten konnte und durfte. Er verwies nämlich zu Recht auf die Nähe des lutherischen Begriffs der Realpräsenz Christi in der Eucharistie zur katholischen Auffassung der Transsubstantiation, und auf die beiden Konfessionen gemeinsame Ablehnung der bloß geistigen oder symbolischen Interpretation der Präsenz Christi bei den Reformierten.

Dass aber Leibniz sich in Mainz erstmals und entgegen der lutherischen Tradition offenbarungstheologischen Fragen zuwandte, hatte guten Gründe. In Mainz lernte Leibniz die aktuellen theologischen Kontroversen Westeuropas kennen, die Auseinandersetzungen von Jesuiten und Jansenisten, von Katholiken und Hugonotten, sowie die Angriffe der englischen und niederländischen Deisten, Freethinkers, Sozinianer auf die christlichen Mysterien. Vor allem aber erfuhr er in Mainz, dass die Diskussion theologischer Fragen direkt mit der Auseinandersetzung über die mechanische Naturphilosophie verbunden war, weil letztere ganz offenbar die Möglichkeit der christlichen Mysterien überhaupt infrage stellte. Erst kürzlich, im Jahre 1663 waren Descartes' Werke auf den Römischen Index der verbotenen Bücher gesetzt worden, wegen der Unvereinbarkeit seiner Korpuskularphilosophie mit dem katholischen Dogma der Transsubstantiation. Diese Tatsache war ein großes Problem für die katholischen Anhänger der Korpuskularphilosophie, insbesondere die Cartesianer, zu denen auch Kirchenleute wie die Jansenisten Pascal, Nicole und Arnauld gehörten. Und das machte die mechanische Korpuskularphilosophie, für die Leibniz sich bereits in Leipzig ganz bewusst entschieden hatte, auf neue Weise problematisch, auch wenn er keineswegs bereit war, sie aufzugeben.

10 A II, 1², N. 87, 281–282 (Leibniz an Arnauld im November 1671).

11 Vgl. A I, 4, N. 427 (Leibniz's Rechtfertigung gegenüber Veit Ludwig von Seckendorff bei Gelegenheit der durch die Hannoverischen Reunionsgespräche mit Royas y Spinola alarmierten sächsischen lutherischen Orthodoxie: Nachschrift zum Brief an Seckendorff vom Ende Mai (?) 1685).

12 Vgl. Leibniz an Arnauld im November 1671; A II, 12, N. 87, 281–282.

II. DIE TRANSSUBSTANTIATION UND DIE MECHANISCHE PHILOSOPHIE

Angesichts des Verbots der cartesianischen Philosophie war eines der in jener Zeit am meisten diskutierten theologischen Themen in Frankreich und damit auch im Mainzer Boineburg-Zirkel die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Transsubstantiation in der Eucharistie angesichts der sich erfolgreich durchsetzenden mechanischen Korpuskularphilosophie. Die Transsubstantiation der Substanzen des Brotes und des Weines in die des Leibes und Blutes Christi in der Konsekration durch den Priester war bereits seit dem Laterankonzil 1215 Lehrmeinung. Aber erst auf dem scharf antiprotestantischen Tridentinischen Konzil, zu dem die protestantischen deutschen Reichsstände ihre Teilnahme verweigert hatten, ist dieses Dogma in aller Schärfe formuliert und seine Leugnung anathematisiert worden.

Es ist offensichtlich, dass das Dogma der Transsubstantiation in dieser Form Ergebnis der scholastischen Aristotelesrezeption in der katholischen Kirche seit dem 13. Jahrhundert gewesen ist. Eben darum aber musste die neue mechanische Philosophie besonders wegen ihres tendentiellen Atomismus und Antiaristotelismus notwendig in Konflikt mit diesem Dogma geraten. Der Atomismus war mit einer Subjektivierung der sinnlichen Wahrnehmung verbunden. Die Atome oder Korpuskeln haben ja keine anderen Eigenschaften als eine bestimmte Figur und Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit. Die besondere Gestalt der Körper, die wir wahrnehmen, ihre Wärme, Weichheit, ihr Geschmack usw., also die Akzidentien der scholastischen Philosophie, kommen allein durch die je andere Konstellation der Atome bzw. Korpuskeln und ihre Bewegung in Wechselwirkung mit unseren *Sinnesorganen* zustande. Entsprechend gab es natürlich ein Erklärungsproblem hinsichtlich der Größe der betrachteten Körper und der Dichte der Zusammensetzung der Atome oder Korpuskeln, da es ja schwer vorstellbar war, dass der Leib Christi in einem Leib Brot Platz finden würde. Auch die Ubiquität, also die gleichzeitige Präsenz des Herrn an unterschiedlichen Orten zum Abendmahl, schien mit der mechanischen Philosophie schlechterdings unmöglich, da ein Körper nicht zugleich an mehreren Orten sein konnte. Diese Problemlage war bereits der Hintergrund der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit Galilei¹³. Sie bildete aber auch den Nährboden für eine umfangreiche cartesianische Literatur zur Lösung des Problems¹⁴. Die trotz der jesuitischen Kritik und des aufsehenerregenden harten Vorgehens gegen Galilei wachsende Anziehungskraft der modernen mechanischen Philosophie war aber zugleich auch Wasser auf die Mühlen der

13 P. Redondi: *Galilei der Ketzer*, Frankfurt a. M./Wien 1989 (ital. Originalausg. Turin 1983), S. 211; vgl. auch P. Costabel: „L'atomisme, face cachée de la condamnation de Galilée?“, in: *La vie des sciences*, Comptes rendus, série générale, Bd 4, H. 4, S. 349–365.

14 Vgl. J. R. Armogathe: *Theologia Cartesiana*, Den Haag 1965; R. A. Watson: „Transsubstantiation among the Cartesians“, in: Th. M. Lennon, J. M. Nicholas, et al. (Hrsg.): *Problems of Cartesianism*, Québec 1982, S. 127–148; R. Specht: *Innovation und Folgelast, Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1972, S. 84–91.

Reformierten in Frankreich¹⁵. Die durch die Korpuskularphilosophie begründete Unmöglichkeit der Transsubstantiation wurde von ihnen aufgegriffen und gegen die Katholiken verwandt. Aufgrund dieser Sachlage musste in dieser Zeit jede Diskussion über Mechanik auch eine über Theologie bedeuten, wie auch umgekehrt theologische Kontroversen, auch zwischen den Konfessionen, Argumente der mechanischen Philosophie diskutierten.

III. LEIBNIZ' ANTWORT AUF DAS PROBLEM: DREI STRATEGIEN

Auf diesem Hintergrund erscheint es gar nicht so überraschend, dass Leibniz, der sich schon in Leipzig Anfang der 1660er Jahre im Rosental für die Modernen und gegen die aristotelische Scholastik entschieden hatte, mit seinem Eintritt in das katholische Mainz und damit in die westeuropäische Welt die aristotelische Terminologie, Substanz und Akzidenz, substantielle Form und erste Materie, neu bedachte. Noch in seiner *Ars combinatoria* aus dem Jahre 1666, vor seiner Abreise aus Leipzig fertiggestellt und verteidigt, steht die Kombinatorik verbunden mit Atomismus ganz selbstverständlich neben dem rationalen Gottesbeweis, ohne dass weitere metaphysische Überlegungen irgendeine Rolle spielen. Erst in Mainz realisierte Leibniz, dass die Akzeptanz mechanischer Philosophie von katholischer Seite kritisch gesehen wurde. Zugleich sah er, dass sich der Konflikt zwischen Offenbarungsreligion und mechanischer Philosophie, wie er in Westeuropa und also auch im Boineburgkreis in Mainz so heftig diskutiert wurde, nur zu bald ebenso für *seine eigene* Konfession stellen würde. Noch war in den lutherischen Bereichen Deutschlands die Kenntnis der *Nuova Scienza* Galileis kaum angekommen, die Vormachtstellung der lutherischen Theologen bestand noch ungebrochen fort, was seinen Ausdruck gerade darin fand, dass man eher gegen die anderen Konfessionen sowie die angeblichen Synkretisten und Ireniker stritt als über moderne Naturwissenschaft. Jedoch musste die lutherische Dogmatik von den Konsequenzen der mechanischen Naturphilosophie alsbald ebenso betroffen sein: Wie konnte der Leib Christi in der Eucharistie real präsent sein, wenn das Brot und der Wein allein in einer durch Bewegung und materielle Korpuskeln konstituierten Ausdehnung bestanden? Wenn Leibniz also nicht eines von beiden, die lutherische Auffassung der Eucharistie oder aber die mechanische Philosophie, aufgeben wollte, so musste er einen Weg suchen, beide kompatibel zu machen. Und das konnte zugleich mit der Rettung des Mysteriums der Transsubstantiation geschehen.

Die Schwierigkeit der Aufgabe bestand dabei in dem besonderen Charakter der Mysterien, dass sie uns zwar als solche in der Hl. Schrift offenbart worden seien, jedoch als Mysterien dem menschlichen Verstand prinzipiell verschlossen bleiben mussten, da sie sonst ihren Charakter als Geheimnisse verlieren würden. Viele Anhänger der neuen mechanischen Philosophie lehnten aber einen blinden

15 Vgl. A II, 12, N. 84, 266 (Leibniz' Brief an Johann Friedrich aus der 2. Hälfte Oktober 1671).

Glauben an unverständliche Dinge ab, wenigstens hinter vorgehaltener Hand. Dem lutherischen und frommen Leibniz aber war dies nicht möglich. Er hat deshalb bereits zu dieser frühen Zeit seine Position zu den Mysterien grundsätzlich geklärt, die sich so noch in der *Theodizee* findet: Weil die Mysterien schon immer von allen Christen geglaubt worden seien, bedeute es eine willkürliche menschliche Einmischung in die göttliche Einrichtung der christlichen Religion, die Mysterien zu verwerfen, nur weil sie der Vernunft nicht einsichtig seien¹⁶. Das würde die christliche Religion als *Gottes* Offenbarung vollständig in Frage stellen. Daher fordert Leibniz, die lange historische Tradition der Christen zu respektieren, um nicht den Glauben der gegenwärtigen Kirche von dem früherer Generationen der Christenheit zu trennen.

Jedoch war es auch ihm unmöglich, etwas zu glauben, das *gegen* die Vernunft war. Wenn man einfach glauben müsste, weil es durch die Autorität der Kirche oder der Schrift geboten war, würde es keine hinreichende Abgrenzung gegen den Aberglauben geben. Dieses Problem betraf natürlich nicht die große Masse der Gläubigen, umso mehr aber die Mitglieder der Gelehrtenrepublik, und insbesondere die Anhänger der modernen Philosophie und Wissenschaft. Angesichts dessen machte sich Leibniz an den Nachweis der Vereinbarkeit der Dogmen des Christentums mit der Vernunft, wobei er aber an den Prinzipien der modernen mechanischen Philosophie festhielt.

In seinem Brief an Arnauld vom November 1671 bringt Leibniz das Problem auf den Punkt. Er würdigt zunächst die Verdienste Arnaulds bei der Verteidigung des Mysteriums der Transsubstantiation gegen die Calvinisten, die dieser durch den *historischen* Nachweis geleistet hatte, dass dieses Mysterium schon immer von allen Christen geglaubt worden sei. Dann nimmt er diese *historische* Verteidigung, von deren Richtigkeit auch er überzeugt sei, zum Anlass zu warnen, dass sich diese historische Tatsache in eine Waffe der antichristlichen Gegner verwandeln könnte, wenn sich nämlich die Transsubstantiation als unmöglich erweisen sollte:

„Nichts ist wirksamer, den Atheismus oder doch den erstarkenden Naturalismus zu kräftigen und den bei vielen bedeutenden, aber heillosen Männern schon fast wankenden Glauben der christlichen Religion von Grund auf zu untergraben, als einerseits zu beweisen, daß die Mysterien des Glaubens von allen Christen immer geglaubt worden seien, und daß andererseits diese durch gewisse Beweise der rechten Vernunft als Hirngespinnste erwiesen werden“¹⁷.

Leibniz entwickelt sodann schon in Mainz drei verschiedene Strategien zur Verteidigung der christlichen Mysterien, und zwar mit einem so großen Problembewusstsein, dass er sie noch in der *Theodicée* gegen alle Arten von Angriffen auf die Mysterien zu nutzen vermag. Das ist erstens die negative Strategie, mit der er allen positiv ausgesprochenen Angriffen auf die Mysterien als widervernünftig begegnet, indem er die Voraussetzungen des Gegners als widersprüchlich oder unzutreffend und damit die Konsequenz als falsch aufzeigt. Diese Strategie ist

16 A II, 12, N. 87, 283 (Leibniz an Arnauld im November 1671).

17 Ebd., 277.

allerdings nur anwendbar, wenn ein positiver Angriff vorliegt. Lessing hat diese Methode treffend charakterisiert, als er schrieb:

„Einer übernatürlich geoffenbarten Wahrheit, die wir nicht *verstehen sollen*, gereicht diese Unverständlichkeit selbst zu dem undurchdringlichsten Schilde; und man braucht die dialektische Stärke und Behendigkeit eines Leibniz lange nicht zu haben, um mit diesem Schilde alle Pfeile der Gegner aufzufassen. Die Gegner sind es, welchen das Schwerste bei so einem Streite obliegt, nicht die Verteidiger, welche ihren Posten nur nicht mutwillig verlassen dürfen, um ihn zu behaupten. Ehe also noch Leibniz die vorgegebenen unwiderleglichen Einwürfe des Antitrinitariers gesehen hatte, konnte er schon voraus wissen, daß sie nichts weniger als unwiderlegbar sein würden“¹⁸.

Diese Strategie wird von Leibniz bereits in seiner Widerlegung der Mysterienkritik des Sozinianers Wissowatius angewandt, aber auch noch in seiner Auseinandersetzung mit Pierre Bayle in der *Theodizee*¹⁹.

Die zweite Strategie einer Verteidigung der christlichen Mysterien entwickelt Leibniz gegen jene, die aufgrund der mechanischen Philosophie deren Unmöglichkeit behaupten. Gegen diese Kritiker will Leibniz einen grundsätzlichen metaphysischen Nachweis der *Möglichkeit* der Mysterien führen, allerdings bei Enthaltung des Urteils darüber, ob Gott das Mysterium auf diese oder eine andere Weise geschehen ließ. In der Entfaltung dieser Strategie besteht m. E. Leibniz' Metaphysik, deren ersten Entwurf er 1671 in Mainz unter dem Arbeitstitel einer Philosophie des Geistes erarbeitet. Diese Strategie werde ich im nächsten Abschnitt besonders darstellen.

Zuvor will ich aber noch die dritte Strategie einer Verteidigung der Mysterien anführen, die Leibniz 1671 besonders gegen jenes Argument ausarbeitete, das Spinoza im *Theologisch-politischen Traktat* entwickelt hatte. Dort sagte Spinoza, dass wir von den Dingen, die wir nicht verstehen, auch nicht urteilen können, da wir sonst davon sprächen wie ein Papagei oder ein Automat, also ohne Sinn und Verstand. Dieses Argument hielt Leibniz für so schwerwiegend und eigentümlich, dass er ihm noch in den *Nouveaux essais sur l'entendement humain* einen eigenen Namen gab – *Psittazismus*, Papageienargument²⁰. Spinoza hat nämlich weder die Falschheit noch die Unmöglichkeit der Mysterien behauptet, sondern nur Urteilsenthaltung gefordert. Gegen diese Kritik eines ungerechtfertigten Glaubens an die Mysterien war Leibniz nun genötigt, die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Mysterien abzuschwächen, damit wir doch – anders als Papageien und Automaten – einen Sinn damit verbinden könnten²¹.

18 Lessing, S. 524–525.

19 Vgl. U. Goldenbaum: „Spinoza's Parrot, Socinian Syllogisms, and Leibniz's Metaphysics. Leibniz's Three Strategies of Defending Christian Mysteries“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), H. 4 (*Sonderheft Leibniz*), S. 551–574.

20 A VI, 6, 186 und 190 (*Nouveaux Essais*, Teil 2, ch. 21, § 35 und § 37).

21 U. Goldenbaum: „Die ‚Commentatiuncula de iudice‘ als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neu aufgefundenes Leibnizstück“, in: *Labora diligenter* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 29), M. Fontius, H. Rudolph und G. Smith, Stuttgart 1999, S. 61–127 („Beilage: Leibniz' Marginalien zu Spinozas Tractatus theo-

IV. EINE NEUE METAPHYSIK ALS TEIL DER LÖSUNG

Es ist aber vor allem die zweite Strategie zur Verteidigung der Mysterien, der *allgemeine* Beweis der *Möglichkeit* der Mysterien, an dem Leibniz seit seiner Ankunft in Mainz 1667/8 arbeitete und dessen Gelingen er in seinem Brief an Arnauld im November 1671 stolz verkündete²². Mehr als das, es spricht viel dafür, dass Leibniz' Reise nach Paris vor allem dem brennenden Wunsch entsprang, seine Lösung dieses die ganze westeuropäische Gelehrtenrepublik in Atem haltenden Problems Antoine Arnauld persönlich vortragen zu können²³. Seit seiner Fertigstellung seiner beiden sogenannten physikalischen Schriften, über die abstrakte und die konkrete Bewegung 1670/1²⁴, war er überzeugt, die Lösung aller Probleme in Händen zu halten²⁵.

Ein erstes Resultat von Leibniz' neuen Überlegungen, die mechanische Philosophie mit den Mysterien kompatibel zu machen, ist die *Confessio naturae contra atheistas* vom Frühjahr 1668²⁶. Sie enthält den Nachweis, dass die mechanische Philosophie zwar zu Recht von wenigen einfachen Prinzipien ausgehe, nämlich Körper und Bewegung, dass aber diese Prinzipien selber nicht mechanisch zu erklären seien. Nicht die mechanische Philosophie wird so in Frage gestellt, aber ihr Selbstbegründungsanspruch²⁷. Leibniz wollte zeigen, dass unter der Voraussetzung einer homogenen Materie, die sich nur durch eine unterschiedliche Bewegung ihrer Teile zu verschiedenen Körpern verbindet, nicht rein mechanisch erklärt werden kann, wie es zu Körpern einer bestimmten Größe und Form mit einer bestimmten Bewegung kommen kann. Vor allem könne die Kohäsion eines Körpers nicht rein mechanisch erklärt werden. Warum bläst der Wind uns die Hüte vom Kopf, aber nicht den Kopf vom Hals, fragte Leibniz²⁸. Entscheidend ist für ihn von vornherein, dass das bewegende Prinzip des Körpers etwas außer dem Körper sein müsse, nämlich der Geist, die *mens*²⁹. Zu diesem Zeitpunkt ging Leibniz noch davon aus, dass für die unbeseelten Körper der Geist Gottes das bewegende Prinzip sein müsse, dagegen für die menschlichen Körper die je eigene *mens* den Körper bewege.

Im selben Jahr nimmt Leibniz den Begriff der Substanz wieder auf, und zwar im schon genannten Entwurf zur Transsubstantiation. Er definierte diesen Begriff

logico-politicus im Exemplar der Bibliotheca Boineburgica in Erfurt, also zu datieren auf 1670–71“).

22 A II, 12, N. 87, 276 (Leibniz an Arnauld im November 1671).

23 „Ich wünsche dies eine, daß ich Gelegenheit bekomme, über ein Argument von solchem Gewicht mit jenem vortrefflichen Arnauld persönlich zu sprechen, dem, dies weiß ich, kaum etwas Angenehmeres vermeldet werden kann“ (A VI, 1, N. 154, 517 [Leibniz, Demonstratio possibilitatis mysteriorum eucharistiae]). Für die Übersetzung danke ich Hansulrich Labuske).

24 Siehe *Theoria motus abstracti* (A VI, 2, N. 41) und *Hypothesis physica nova* (A VI, 2, N. 40).

25 A II, 1², N. 87, 276 (Leibniz an Arnauld im November 1671).

26 A VI, 1, N. 13 (*Confessio contra Atheistas*).

27 Ebd., 490.

28 Siehe A II, 12, N. 28, 102 (Leibniz' Brief an Oldenburg vom 28. September 1670).

29 A VI, 1, N. 152, 509 (*De transsubstantiatione*, Paragraph 5).

in engem Zusammenhang mit dem Begriff des Geistes. Eine Substanz sei ein für sich bestehendes Seiendes [ens per se subsistens], definierte er gut aristotelisch, und dieses habe das Prinzip des Handelns in sich. Das Handeln des Körpers sei Bewegung; aber da der Körper das Prinzip der Bewegung nicht in sich habe, könne er für sich keine Substanz sein, sondern nur zusammen mit dem mitwirkenden Geist. Da, was nicht Substanz ist, Akzidenz sei, der Körper ohne mitwirkenden Geist aber keine Substanz sein könne, so müsse der Körper ohne mitwirkenden Geist Akzidenz oder Gestalt sein. Die Substanz des Körpers aber existiere nur zusammen mit dem mitwirkenden Geist – und könne gewandelt werden, wenn das Mitwirken des Geistes sich wandle oder verändere. Und Leibniz beschloss dieses metaphysische Argument offen theologisch:

„Also werden das Brot und der Wein so wie (((gleichsam als))) Körper, wenn der mitwirkende Geist verändert wird (sofern an Stelle des allgemeinen Mitwirkens, das der universale oder göttliche Geist allen Körpern zuteilt, das besondere Mitwirken des Geistes Christi eingesetzt wird [substituitor], der Brot und Wein in den Körper aufnimmt ..,³⁰) in den Körper Christi oder den von Christus angenommenen Körper gewandelt. Was zu beweisen war“³¹.

Der letzte Nachklapp, „oder den von Christus angenommenen Körper“ ist nicht ganz unerheblich für das Verständnis von Leibniz' Lösung. Wie sich auch in seinen gleichzeitigen Manuskripten zur Auferstehung und anderen Mysterien zeigt³², sah er gerade im Atomismus der mechanischen Philosophie die Möglichkeit, Körper sich jederzeit neu herstellen zu lassen, solange die substantielle Form des Körpers, der Geist oder die Seele, den Bauplan für die Anordnung der in sich gleichen bzw. indifferenten Atome für einen besonderen individuellen Körper vorzuhalten vermag. Weit entfernt also, zum Aristoteliker zu werden, wegen der Wiederaufnahme der Terminologie von Substanz und Akzidenz, pries Leibniz im Brief an Jakob Thomasius die mechanische Philosophie als quam

„das Geschenk Gottes, [das] der im Greisenalter stehenden Welt gegeben worden [sei], gleichsam als das einzige Floß [tabula], auf dem die gottesfürchtigen und weisen Männer sich aus dem Schiffbruch des jetzt hereinstürzenden Atheismus retten werden“³³.

Gegenüber dem Protestanten oder in veröffentlichten Texten erwähnte er natürlich nicht, wie hilfreich diese Philosophie zur Rettung auch der Transsubstantiation war.

Im selben Brief³⁴ finden wir eine Kritik an Aristoteles' substantiellen Formen, die Leibniz aber der Scholastik vorwarf, wohingegen es ihm kurioserweise eine Aristoteles weit genauer entsprechende Interpretation zu sein schien, die geometrischen Figuren als Formen der Körper aufzufassen, die aber keine Fähigkeit haben,

30 Die Bearbeiter der Akademieausgabe merken an, dass die Punkte Stellen andeuten, die der Abschreiber (Raspe) ausgelassen hat.

31 A VI, 1, N. 152, 509 (*De transsubstantiatione*, Paragraph 12). Für die Übersetzung danke ich H. Labuske.

32 Vgl. A II, 1², N. 59, Appendix (*De resurrectione corporum*); A VI, 1, N. 16 (*Defensio trinitatis contra Wissowatium*).

33 A II, 12, N. 11, 37 (Leibniz an Jakob Thomasius am 20./30. April 1669).

34 Ebd., 32.

den Körper zu bewegen. Das klingt zunächst wie eine rein mechanische Reduktion der aristotelischen substantiellen Formen auf geometrische Figuren im Sinne der mechanischen Philosophie; Leibniz legte jedoch in seiner Argumentation zugleich die Grundlage für seine *strenge Trennung des bewegten Körpers vom bewegenden Geistes*. Es ging ihm auch hier um das Festhalten der mechanischen Philosophie einerseits und eine Erklärung des Geistes als des bewegenden Prinzips der Körper andererseits, im Sinne einer Ergänzung der mechanischen Philosophie, wodurch diese dann erst mit der christlichen Theologie kompatibel werden konnte.

In den Schriften von 1668 und bis zum Sommer 1669 definierte er den Körper noch ganz cartesianisch als Raum oder Ausdehnung und die Figur bzw. Form als die Grenzen des Körpers. Der Körper sei in der Lage, bewegt zu werden, aber er habe nicht die Fähigkeit, sich selber zu bewegen. Der Körper könne keine Substanz sein, aber der Raum sei eine Substanz und die Figur bzw. die Form etwas Substantielles. Das Handeln des Körpers bestehe in der Bewegung durch den Raum, das bewegende Prinzip aber sei der Geist, und dessen Handeln bestehe im Denken. Jedoch zeigt sich im Brief an Thomasius vom April 1669 bereits Hobbes' Einfluss, wenn Leibniz die Geometrie gegenüber Thomasius als eine Wissenschaft im Sinne von Aristoteles verteidigte, weil sie nämlich aus *Ursachen* erkläre und beweise. Denn, so sagte er mit Hobbes, eine Gerade entstehe aus der Bewegung eines Punktes, Fläche aus der Bewegung der Linie und ein Körper aus der Bewegung einer Fläche, die Geometrie erkläre also aus Ursachen³⁵.

Im Sommer 1669 wurde Leibniz sodann aus seinen allgemeinen metaphysischen Spekulationen aufgeschreckt, indem er auf die aktuelle *naturwissenschaftliche* Diskussion aufmerksam gemacht wurde, genauer auf die Kritik der cartesianischen Bewegungsregeln durch Huygens und Wren in den *Royal Transactions*. Er machte sich sogleich an die Ausarbeitung einer Vermittlung der Auffassungen der beiden Physiker mit der metaphysischen Grundlage Descartes'. Er schrieb einen Aufsatz, in dem er versuchte, zwischen abstrakter und konkreter Bewegung zu vermitteln, ohne dass er bis dahin je ernsthaft Mechanik oder Mathematik studiert hätte. Das würde sich nun ändern, da Leibniz nun verstand, dass der Erfolg seines eigenen Projektes einer Vermittlung der mechanischen Philosophie mit der Offenbarungstheologie von einer solchen Vermittlung der allgemeinen mechanischen Philosophie mit den empirischen Ergebnissen der Mechanik abhing.

Da sein Zugang zur Literatur der exakten Naturwissenschaften in Mainz nicht so gut war wie zu anderen Neuerscheinungen, wurden die Werke von Thomas Hobbes Leibniz' wichtigste Quelle zum Studium der Mathematik der Indivisiblen und der modernen Mechanik. Mit diesem Autor war er bereits vertraut und schätzte ihn vor allem als Logiker, aber auch als Rechtsphilosophen³⁶. Schon in Leipzig hatte er *De cive* und *De corpore* gelesen. In Mainz lernte er nun auch den *Leviathan*, Hobbes' mathematische Schriften und *De homine* kennen. Es herrscht heute

35 Ebd., 31.

36 Vgl. A, II,12, N. 49, 153 (Leibniz an Conring im Mai (?) 1671).

Übereinstimmung darüber, dass Leibniz bei seinen neuen Studien in Mainz dessen Conatusbegriff aufgenommen habe³⁷. Aber das war nicht das unmittelbare Ergebnis der Lektüre von *De corpore*, wie oft angenommen wird. Dieses Buch hatte er ja bereits in Leipzig gelesen. Aber noch Leibniz' erster Entwurf einer Antwort auf Wren und Huygens, dessen Arbeiten er immerhin schon für wert befand, in den *Philosophical Transactions* veröffentlicht zu werden, machte keinerlei Gebrauch vom Conatus, obwohl er klarerweise erneut Hobbes' *De corpore* studiert hatte³⁸. Es ist außerordentlich aufschlußreich, dass diese für Leibniz in der Folge so bedeutungsvolle Rezeption von Hobbes' Begriff des Conatus erst erfolgte, als Leibniz in seinen parallelen Arbeiten zur Philosophie des Geistes, eng verbunden mit seinen offenbarungstheologischen Überlegungen, die große Bedeutung des Conatus in Hobbes' Theorie der sinnlichen Erkenntnis erkannte. Nach Hobbes entstehen sinnliche Wahrnehmungen in einem Punkt, in dem die entgegengesetzten Conatus zusammentreffen und auf einander einwirken. Das erst hat Leibniz, der für seine offenbarungstheologischen Schriften den Geist als bewegendes Prinzip der Körper ansehen wollte, und zwar als unzerstörbar, weil in einem unausgedehnten Punkt begriffen, auf Hobbes' Conatusbegriff aufmerksam gemacht. Das erst hat ihn schließlich dazu vermocht, in den sauren Apfel zu beißen und ernsthaft Mechanik und Mathematik zu studieren, um Hobbes' mechanische Theorie des Conatus verstehen zu können. Ich habe die Marginalien, die *diese* Geschichte von Leibniz' Rezeption des Conatusbegriffs belegen, in mehreren Hobbesausgaben der Boineburgbibliothek gefunden und inzwischen veröffentlicht³⁹.

Der Conatus als Bewegung in einem Punkt, der die Sinnesempfindung konstituiert und damit das Denken ermöglicht, das schien die perfekte Lösung für Leibniz' Projekt einer Philosophie des Geistes. Dieser überraschende Befund wird auch durch den ironischen Tatbestand bestätigt, dass Leibniz ausgerechnet in seinem *Demonstrationum catholicarum conspectus* auf Hobbes als philosophische Autorität verweist. Hobbes hatte nämlich argumentiert, dass einige Körper keine Sinnesempfindung zu haben scheinen, weil sie vermutlich kein ausreichendes Gedächtnis für die Sinneseindrücke, die Conatus, hätten, die so nur zeitweilig auf

37 Vgl. H. Bernstein: „Conatus, Hobbes, and the Young Leibniz“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 11 (1980), S. 25–37; D. Garber: *Leibniz. Body, Substance, Monad*, Oxford 2009, S. 15–17. Dass Leibniz den Conatus-Begriff von Hobbes rezipiert hat und darüberhinaus auch Hobbes' Logik, hat zuerst Ferdinand Tönnies herausgestellt, unter Protest von Louis Couturat. Vgl. F. Tönnies: „Leibniz und Hobbes“, in: *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), S. 557–573, (auch: F. Tönnies: *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, hrsg. von E. G. Jacoby, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, S. 151–167) sowie L. Couturat: *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, S. 457–472.

38 Vgl. A VI, 2, N. 381 (*De rationibus motus*).

39 Siehe U. Goldenbaum: „Indivisibilia Vera. How Leibniz came to love Mathematics“, in: *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, ed. by U. Goldenbaum and D. Jesseph, Berlin/New York 2008, S. 53–94 (Appendix: „Leibniz's Marginalia in Hobbes' *Opera philosophica* and *De corpore*“).