

## 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“.<sup>1</sup>

Ein Nachweis hierfür ist bis heute, trotz Aloys Pichlers zweibändiger *Theologie des Leibniz* (1869)<sup>2</sup>, ausgeblieben. Verbreitet ist vielmehr ein anderes Verdikt: Leibniz sei „kein zünftiger Theologe“ gewesen<sup>3</sup>. 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 sehen<sup>4</sup>.

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 Sparr 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 verwiesen<sup>5</sup>.

Die Tagung hatte zum Ziel, im Anschluss an die 2009 im Berliner Schloss Charlottenburg durchgeführte internationale Tagung über Leibniz und die Ökumene<sup>6</sup>, die anlässlich des 300-jährigen Erscheinens der *Essais de Théodicée* im Jahre 2010 veranstaltete Theodizee-Konferenz an der Freien Universität Berlin<sup>7</sup>, 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](http://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, quoique je n'en parle pas d'abord<sup>1</sup>.

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“<sup>2</sup>, so nennt der spätere Leibniz die immerwährende Glückseligkeit als ihren Gegenstand<sup>3</sup>. 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 Jurisprudenz<sup>4</sup>. 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“<sup>5</sup>. 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. Leibniz 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 großenteils 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“ war<sup>6</sup>, 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 vorgelegt<sup>7</sup>.

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 Bewegter 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 Matitia 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 zugewandt<sup>8</sup>, 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 feciale* positiv begutachtet habe, habe 1699 auf Leibniz' Unionschrift *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