

Leibniz und der ökumenische Dialog

Xaver M. Propach

1 Hinführung

Das Verhältnis zwischen Dialog und Philosophie ist ein enges aber keinesfalls ein notwendiges. Bloß eine kleine Anzahl philosophischer Texte ist in der Form eines Dialoges geschrieben.¹ Gleichwohl gehören diese sicherlich zu den kraftvollsten und wirksamsten Texten, die Philosophen je hervorgebracht haben: So die sokratischen Dialoge, die Dialoge Konfuzius', Aristoteles', Ciceros, Mencius' oder die *Upanishaden*. Der Dialog ist deswegen von so großer philosophischer Tragweite, weil er methodisch einen Diskurs ermöglicht, bei dem der Gedanke des anderen, die Widerlegung und Erwiderung, die Suche nach Antwort und Einigung und damit die Wahrheitssuche insgesamt, im Zentrum steht. Der Dialog basiert ursprünglich auf mündlichen Gesprächen zwischen Personen, doch ab der westlichen Antike wird der Dialog rasch zu einer eigenen Textgattung, die sich von der mündlichen Gesprächsform emanzipiert: Ciceros Dialoge oder Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* sind dafür prominente Beispiele.

Die literarische Form des Dialogs hat im Vergleich zur strengen philosophischen Abhandlung den Vorteil, dass der Dialog (1) zugänglicher ist, müssen Argumente und Gedanken auf natürliche, ja alltagssprachliche Art und Weise ausgedrückt werden. Darüber hinaus kann (2) der Autor mit seiner eigenen Meinung hinter dem Berg halten, sie gewissermaßen einem anderen, vielleicht sogar einer fiktionalen Person, in den Mund legen. Weil beispielsweise David Hume in seinen 1779 veröffentlichten Dialogen über die natürliche Theologie zwar an der Existenz Gottes festhielt, die Frage nach seinen Attributen für die damalige Zeit allerdings äußerst kritisch diskutierte, wählte er zum eigenen Schutz vor politischen und kirchlichen Repressionen die Dialogform, um sich als Autor nicht hinter

¹ Zu den Sternstunden des Dialogs innerhalb der Philosophie zählen sicher das vierte Jahrhundert v. Chr., die Renaissance und das 18. Jahrhundert.

eine der dargestellten Positionen stellen zu müssen.² Schließlich erlaubt die Dialogform, (3) Argumente einer bestimmten Autorität in den Mund zu legen und ihnen dadurch ganz besonderes Gewicht zu verleihen. Neben Dialogen, die entweder auf tatsächlichen Gesprächen oder aber fiktiven Dialogen beruhen, sind auch philosophische Selbstgespräche, wie die des Augustinus, oder auch Briefwechsel als dialogisch zu betrachten, denn auch in ihnen entspannt sich ein auf die Suche nach der Wahrheit gerichtetes Gespräch mit sich selbst oder mit einem Gesprächspartner.

In diesem Sinne hat kaum ein Philosoph dem Dialog als Medium zur Überwindung von Widersprüchen und der Wahrheitsfindung eine derartig umfassende Bedeutung beigemessen, wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Er hat nicht bloß mit circa 1.700 Gelehrten seiner Zeit korrespondiert³ und zahlreiche Schriften in Dialogform verfasst⁴, sondern seine vielseitigen Aktivitäten, weit über die Philosophie hinaus, sollten in dieser dialogischen Perspektive betrachtet werden – insbesondere sein lebenslanges Bemühen um die Einheit der Kirchen durch wahrheitsgeleiteten Dialog zwischen den Konfessionen.

2 Leibniz und der Dialog zwischen den Konfessionen

Leibnizens Engagement für die Reunion der Kirchen lässt sich bis in sein frühes Erwachsenenleben zurückverfolgen.⁵ Zunächst konzentrierte er sich dabei auf eine mögliche Reunion zwischen der rö-

² Weil David Hume 1776 starb, wurden die Dialoge posthum veröffentlicht. Gleichwohl hatte er ab den 1750er Jahren intensiv an dieser Schrift gearbeitet.

³ Vgl. C. Giolito, *L'oeuvre-dialogue de Leibniz*, in: F. Cossutta (Hg.), *Le dialogue. Introduction à un genre philosophique*, Villeneuve-d'Ascq 2004, 183–206, hier: 186.

⁴ Am berühmtesten sind Leibniz' frühe Schrift *Confessio Philosophi*, die zwischen 1672 und 1673 entstanden war, und das Spätwerk, die *Nouveaux Essais*, abgefasst zwischen 1703 und 1705. In ersterer ringen die fiktiven Charaktere des *Catechista Theologicus* mit dem *Catechumenus Philosophicus*. In letzterer treten Philalethes als Stellvertreter John Lockes und Theophilus als Repräsentant Leibnizens in ein philosophisches Streitgespräch ein.

⁵ Für eine umfassende, deutschsprachige Untersuchung siehe P. Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangeli-*

misch-katholischen Kirche und dem Luthertum. Als die realpolitischen Verhandlungen schlussendlich scheiterten, wandte sich Leibniz dem Dialog zwischen Lutheranern und Reformierten zu. Später gerieten ebenfalls die anglikanische Kirche und die Orthodoxie in Leibniz' Fokus.⁶ Dass Leibniz' Reunionspläne zu seinen Lebzeiten nicht verwirklicht wurden, hat unterschiedliche Gründe: Zum einen hing es vorrangig von politischen und nicht von religiösen Gründen ab, ob ein politischer Akteur die Reunion förderte oder nicht. So wurde die religiöse Polarität schon zu Leibnizens Lebzeiten selbst zu etwas, wodurch sich politischer Profit schlagen ließ. Auch die seinen Bemühungen zugrunde liegende Ekklesiologie war insbesondere für einen katholischen Amtsträger des 17. und frühen 18. Jahrhunderts kaum zu akzeptieren – was sich besonders deutlich in der Korrespondenz zwischen Leibniz und dem katholischen Bischof von Meux, Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), offenbart.⁷ Gleichwohl zeigte sich Leibniz stets optimistisch, dass sein Engagement nicht umsonst sei, sondern, „dass der Same, den sie [die Ireniker, JLP] in die Erde gepflanzt haben, womöglich zu [anderer] Zeit wird aufkeimen können.“⁸

schen und katholischen Kirche, München 1975. Darüber hinaus W. Li, H. Poser, H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013 und in französischer Sprache J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris 1907.

⁶ Vgl. C. Rösler, *Negotium irenicum* – Versuche eines innerprotestantischen Ausgleichs von G. W. Leibniz und D. E. Jablonski, in: W. Li, H. Poser, H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013, 137–158; W. Li, „Le point de ps.10.14.21.32.“ – Leibnizens Projekt eines Weltkonzils unter Peter dem Großen, in: W. Li, H. Poser, H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013, 87–94.

⁷ Vgl. Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit* (s. Anm. 5), 222–225.

⁸ A 1.7, 611. Sofern nicht anders angegeben, sind Primärtexte vom Verfasser übersetzt. Folgende Werkabkürzungen werden verwendet:

A G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* [Akademie-Ausgabe], hg. v. d. Preuß. (später: Dt., jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akad. d. Wiss., Darmstadt (bzw. Leipzig, bzw. Berlin) 1923–, Reihe 2–13, zitiert nach Reihe, Band u. Seite.

AT Descartes, René. *Œuvres de Descartes*, Bd. I–XII, Paris 1964–1976, hg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, zitiert nach Band u. Seite.

DH *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, lat.-dt., übers. u. hg. v. P. Hünemann, Freiburg i. Br. ⁴⁰2005, zitiert nach Nummern.

F G. W. Leibniz, *Œuvres de Leibniz publiées*, hg. F. de Careil, L.A., B. 1 u. 2, Paris ²1867–1869, zitiert nach Band und Seite.

Wieso aber nahm das Projekt der Kirchenreunion einen derart breiten Raum im Schaffen des Universalgenies ein? Obwohl der Dreißigjährige Krieg zwei Jahre nach seiner Geburt endete, war sein junges Leben immerzu mit den Konsequenzen dieses religiös teilmotivierten Krieges geprägt. Für Leibniz war klar, dass bloß die Reunion der Konfessionen derartige Konflikte in der Zukunft bannen und damit das Wohl des Menschengeschlechts gemehrt werden könne. So schreibt Leibniz im Herbst 1679 an Herzog Johann Friedrich von Hannover: „Nichts ist für das allgemeine Wohl nützlicher als die Autorität einer universalen Kirche, die den Leib *aller* Christen, die durch das Band der Nächstenliebe verbunden ist, bildet.“⁹ Im Gegensatz zum konfessionell weitestgehend geeinten Frankreich, schwächte darüber hinaus der religiöse Unfriede die Macht des Reiches und mehrte die Sorge vor einem Konflikt mit Ludwig XIV. (1638–1715), die sich im Pfälzischen Erbfolgekrieg (1688–1697) bewahrheiten sollte. Leibniz' Engagement für die Reunion der unterschiedlichen Denominationen speist sich auch aus der Hoffnung, dass das Reich durch sie stabilisiert und gegenüber Frankreich gestärkt werden könne. Darüber hinaus banden, aus seiner Perspektive, die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen Kräfte, die an anderer Stelle weitaus dringender gebraucht wurden, nämlich in der Auseinandersetzung mit den „Neuen“: dem Sozinianismus und dem Spinozismus, die für ihn beide *summa summarum* in den Atheismus führten. Durch die Einheit der Kirchen sollten die Kräfte für den Kampf gegen diese „Neuen“ und den Atheismus kanalisiert werden. Der wichtigste Grund für Leibnizens Engagement für die Kirchenreunion liegt m. E. jedoch in seiner Metaphysik. So schreibt Leibniz in der Schrift *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*, entstanden zwischen 1673 und 1675, dass seine metaphysischen Theorien „von größter Bedeutung [...] für den Frieden zwischen den Kirchen“¹⁰ seien. Seine Metaphysik und seine irenisch-ökumenischen Bemühungen sind also bloß zwei Seiten ein und derselben Medaille.

GP G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften von Leibniz, hg. v. C. Gerhardt, Bd. I–VII, Berlin 1875–1890 (Neudruck: Hildesheim 1978), zitiert nach Band u. Seite.

⁹ A 2.1 (s. Anm. 8), 753, Herv. JLP.

¹⁰ A 6.3, 159.

Dies macht sich besonders an einem metaphysischen Prinzip fest, das bereits beim jungen Leibniz eine zentrale Rolle einnimmt: Das *Prinzip der universellen Harmonie*, wobei Leibniz unter Harmonie Einheit in Vielheit versteht.¹¹

Sein Konzept von Harmonie zeigt eindrücklich die radikal theozentrische Metaphysik des Universalgelehrten. In der *Causa Dei* schreibt Leibniz: „Ein Seiendes ohne Limitierung wäre Gott und eben keine Kreatur.“¹² Alles in der Welt ist für Leibniz dadurch gekennzeichnet, dass es einerseits seine Charakteristika und Merkmale bloß deswegen hat, weil es an den Vollkommenheiten Gottes, des *ens perfectissimum*, teilhat, diese Teilhabe jedoch notwendigerweise eine limitierte Teilhabe sein muss, denn ansonsten wäre gemäß dem Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren alles mit Gott identisch und Leibniz' Philosophie kippte in einen spinozistischen Pantheismus – eine Gefahr, gegen die sich Leibniz Zeit seines Lebens vehement zur Wehr zu setzen versuchte. Und so schreibt Leibniz in der *Theodizee*: „Die Vollkommenheiten Gottes sind dieselben wie die unserer Seelen, bloß dass Er sie ohne Limitierung besitzt.“¹³ Jede Kreatur ist also eine limitierte Instanziierung aller göttlichen Vollkommenheiten – so spricht Leibniz zumindest im Hinblick auf einige Substanzen von „petits Dieux“ und „petit[s] divinité[s]“¹⁴. Und so wie im vollkommenen Wesen die Vollkommenheiten miteinander maximal-konsistent sein müssen, damit das *ens perfectissimum* überhaupt ein mögliches Wesen sein kann¹⁵, so müssen auch die limitierten Instanziierungen der göttlichen Vollkommenheiten in den Kreaturen maximal-konsistent sein, denn ansonsten wären Kreaturen unmögliche Entitäten. Weil also die Vollkommenheiten Gottes durch die Maximalkonsistenz harmonisch geeint sind, müssen ebenfalls die limitierten Vollkommenheiten der Kreaturen als Imitatio-

¹¹ Vgl. A 6.1, 484–485; A 6.1, 475.477.479.484; A 2.1, 283; G 12. Der Begriff der Harmonie wird von Leibniz in vielfacher Art und Weise verwendet: um das Verhältnis von Gnade und Natur, von *causa finalis* und *causa efficiens* und Geist und Körper zu beschreiben.

¹² GP VI (s. Anm. 8), 449.

¹³ GP VI (s. Anm. 8), 27.

¹⁴ GP VI (s. Anm. 8), 621.

¹⁵ Darin besteht Leibnizens entscheidender Beitrag zur Entwicklung des ontologischen Argumentes im Nachgang zu Descartes, vgl. *Quod ens perfectissimum sit possibile* von 1676 (A VI, 572).

nen Gottes durch die Maximalkonsistenz harmonisch geeint sein.¹⁶ Aus dieser grundlegenden metaphysischen Fundierung der Harmonie, die ihren Ursprung also in Gott als dem *ens perfectissimum* hat, folgt, dass alles, was Gott geschaffen hat, in einer harmonischen Einheit und Ordnung zusammengefügt sein muss. Diese universelle Harmonie „in“ und unter den Kreaturen bedeutet für Leibniz keineswegs Uniformität, sondern gerade im Gegenteil: Die beste aller möglichen Welten, die Gott zur Aktualisierung erwählt hat, zeichnet sich durch größtmögliche Pluralität und Vielfalt bei gleichzeitiger Einfachheit von Prinzipien, Gesetzen und Ordnung aus.¹⁷ Einheit in Vielheit ist also keinesfalls mit *Einheitlichkeit* zu verwechseln, sondern ist eine durch Prinzipien und ontologische Fundierungsrelationen geordnete Struktur vielfältiger Phänomene. Nicht die Gleichförmigkeit, sondern die Einheit ist, was den Dingen überhaupt erst ihr Sein verleiht. So schreibt Leibniz an Antoine Arnauld: „[W]as nicht wahrhaft *ein* Wesen ist, [ist] auch nicht wahrhaft ein *Wesen*“¹⁸. Dass das Prinzip der universellen Harmonie, als eines der zentralen metaphysischen Prinzipien, bloß eine Seite einer Medaille ist, deren andere Seite Leibnizens lebenslanger Einsatz für die Kirchenreunion, liegt wohl auf der Hand: Die getrennte Christenheit mit ihren konfligierenden Lehren und Praktiken, ihrer gegenseitigen Polemik und Verunglimpfung, kann die Einheit der göttlichen Vollkommenheiten nicht widerspiegeln – und wenn schon die Kreaturen dies können, um wieviel mehr sollte es dann die *eine* Kirche tun. Aus diesem Grund ist Leibniz wie viele andere Ireniker der frühen Neuzeit bemüht zu zeigen, dass die allermeisten kontroverstheologischen Themen auf Missverständnissen oder Polemik beruhten, sich deren vermeintliche Widersprüchlichkeit durch den Dialog überwinden ließen und die Parteien zu einer Einheit geführt werden könnten. So wirft er 1687 in einem Brief an Ernst von Hessen-Rheinfels der kontroverstheologischen Polemik seiner Zeit vor,

¹⁶ Vgl. C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge 2001, 220.

¹⁷ Vgl. A 6.4 (s. Anm. 8), 1537.

¹⁸ GP II (s. Anm. 8), 97.

daß man sagen kann, daß [...] [sie] mehr zur eigenen Genugtung und um des Beifalls der eigenen Partei willen geschrieben [ist], indem man den Gegner überrumpelt, statt auf eine Weise, die zugleich überzeugen und aufklären könnte.¹⁹

In diesem Beitrag möchte ich Leibnizens Mühen um die Kirchenreunion und den Dialog zwischen den unterschiedlichen christlichen Denominationen anhand zweier ausgewählter Beispiele untersuchen: (A) Seine Vorschläge zum Umgang mit den Aussagen des Trienter Konzils (1545–1563) im Zuge einer Reunion zwischen katholischer und lutherischer Kirche. (B) Sein ambitioniertes Projekt, die kontroverstheologischen Streitigkeiten hinsichtlich des Eucharistie- und Abendmahlsverständnisses aufzulösen. Aus beiden Beispielen sollen im Anschluss die zwei Grundprinzipien des ökumenischen Dialogs bei Leibniz extrahiert werden.

2.1 Leibniz, die Ökumene und das Trienter Konzil

Allen Irenikern der frühen Neuzeit stand unverkennbar vor Augen, dass das Trienter Konzil, als Ausgangspunkt der Katholischen Reform, das größte Hindernis protestantischerseits auf dem Weg zur Kirchenreunion war, obwohl das Konzil sich doch selbst die Überwindung der Kirchenspaltung zu eigen gemacht hatte.²⁰ Aus diesem Grund spricht sich Leibniz in Korrespondenzen mit Intellektuellen insbesondere in Frankreich, wie Bossuet, der Sekretärin der Äbtissin von Maubuisson, Marie de Brinon (1631–1701), dem Konvertiten Paul Pellisson-Fontanier (1624–1693) oder dem Professor der Sorbonne Edmonde Pirot (1631–1713) dafür aus, dass das Trienter Konzil bzw. einige seiner Beschlüsse für die protestantischen Kirchen suspendiert werden müssten. Diese Suspendierung sei nicht bloß *ein* Mittel auf dem Weg zur Reunion, sondern ein *notwendiges*, denn für die Protestanten sei eine vollständige Zustimmung zu allen Ent-

¹⁹ A 1.4 (s. Anm. 8), 11; übersetzt von L. A. Winterswyl, Über die Reunion der Kirchen. Auswahl und Übersetzung, Freiburg i. Br. 1939, 33.

²⁰ Die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils hinsichtlich des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes und auch die marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts lassen die Union weitaus unwahrscheinlicher erscheinen als noch zu Leibniz' Lebzeiten angesichts der Trienter Beschlüsse.

scheidungen von Trient unter Wahrung ihrer Prinzipien unmöglich.²¹ Um die Suspendierung von Trient zu rechtfertigen, verfolgt Leibniz zwei unterschiedliche Strategien:

Einerseits versucht er aufzuzeigen, dass Suspendierungen von Konzilien in der Kirchengeschichte des Öfteren vorkamen. So schreibt Leibniz an Bossuet, den Bischof von Meaux:

Zu diesem Zweck sandte ich Ihnen auf Ihren Wunsch hin, Herr Bischof, jene Urkunde, die von den Vätern des Konzils von Basel und den Ständen Böhmens und Mährens in einem ähnlichen Fall [nämlich einer möglichen Suspendierung des Tridentinums für die Protestanten ähnlich, JLP] erlassen wurde. Ich fand sie erwähnt bei römisch-katholischen Autoren. Euch bitte ich zu beurteilen, ob die römische Kirche nicht dasselbe für die Protestanten tun könnte, was sie damals für die Böhmen [gemeint sind die Hussiten, JLP] in Bezug auf das Konzil von Konstanz getan hat (vorausgesetzt man könne durch einen solchen Schritt die Protestanten wiedergewinnen), indem sie das Konzil für ihre Gegner suspendiert, vorausgesetzt, dass jene sich im Voraus mit aller Ehrerbietung, die man ihnen abverlangen kann, den Entscheidungen eines künftigen, rechtmäßigen ökumenischen Konzils unterwerfen [...].²²

Den gemäßigten Hussiten kam die katholische Kirche auf dem Konzil von Basel entgegen, indem man ihnen gegen die Bestimmungen des Konstanzer Konzils, dessen Autorität von den Hussiten bestritten wurde, den Empfang der Eucharistie unter beiderlei Gestalten erlaubte. Mehr noch: Es wurde ihnen gestattet, ihre Lehre, die dem Baseler Konzil widersprach, nämlich, dass der Empfang in beiderlei Gestalten Teil des *ius divinum* sei, beizubehalten und eingeräumt, dass die Frage nach dem rechten Empfang der Eucharistie auf dem Konzil zu klären sei. Wie also die Hussiten die Autorität des Konstanzer Konzils bestritten, so bestritten die Protestanten die Autorität des Trienter Konzils. Wenn schon die Kirche den zahlenmäßig unbedeutsamen Hussiten entgegenkam, um wieviel mehr müsse sie dann den Protestanten entgegenkommen, die zahlenmäßig doch viel bedeutsamer seien, so Leibnizens Argument.²³ Freilich ist auch er sich darüber im Klaren,

²¹ Vgl. A 1.6 (s. Anm. 8), 236–237.

²² F 2 (s. Anm. 8), 267.

²³ Dass die Entscheidungen der Konzilsväter in Basel auch anders interpretiert

dass nicht jedwede Entscheidung eines Konzils suspendiert werden könne; die Demarkationslinie verlaufe entlang des Merkmals eines ökumenischen Konzils. Bloß ein Konzil, das zweifelsfrei ein allgemeines und ökumenisches sei, könne unter keinen Umständen suspendiert werden und müsse von allen Christen anerkannt werden.

Und hier schließt nun Leibnizens zweite Strategie an: Er versucht nämlich zu zeigen, dass nicht zweifelsfrei klar sei, ob das Trienter Konzil überhaupt ein *ökumenisches* Konzil sei, was deswegen von allen Christen angenommen werden müsse. Auch hier bezieht er sich erneut auf die Kirchengeschichte, um nachzuweisen, dass derartige Anfragen hinsichtlich verschiedener Konzilien bestanden hätten. So schreibt er im *Examen Religionis Christianae*, der Hauptschrift Leibnizens zur Kirchenunion, aus dem Jahr 1686:

Es fehlt nicht an Beispielen, denn in Frankreich, teilweise auch in Deutschland galten oder gelten die Konzilien von Konstanz und Basel als ökumenisch; aber die Italiener geben das nicht zu. Andererseits gilt das letzte von Papst Leo X. abgehaltene Laterankonzil [das Fünfte Laterankonzil 1512–1517, JLP] in Italien als legitimes ökumenisches Konzil; und doch gibt es Katholiken, die das bezweifeln, wie Kardinal Bellarmin [...] anerkennt [...]. Sogar als das Trienter Konzil beendet war, machte man in Frankreich Miene, es nicht als ökumenisches Konzil gelten zu lassen [...].²⁴

Ob also ein Konzil legitim sei oder nicht, darin kann man, so Leibniz, unterschiedlicher Meinung sein und kann in dieser Meinung irren, ohne deswegen in *formaler* Hinsicht Häretiker zu sein. Denn bei der Frage nach der Legitimität eines Konzils handelt es sich bloß um

werden können, beweisen die Erwiderungen Bossuets auf einen Brief Leibnizens an den Bischof von Meaux, in dem er ebenfalls das Beispiel der Hugenotten anführt. Bossuet versucht nachzuweisen, dass die Baseler Konzilsväter zwar bereit waren, die Bedenken der Hussiten anzuhören, nicht aber die Autorität des Konstanzer Konzils anzurühren. Ferner sei unter der Prüfung des hussitischen Anliegens vielmehr gemeint, den Hussiten die Gründe für die Konstanzer Entscheidung zu erläutern. Zur Begründung dieser Ansicht verweist Bossuet auf die 30. Sitzung des Konzils, in der das Konzil erneut bestätigte, dass der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten nicht geboten sei, vgl. J. B. Bossuet, *Oeuvres complètes*, Bd. 4., Paris 1858, 603.

²⁴ A 6.4 (s. Anm. 8); übersetzt von Winterswyl, *Reunion der Kirchen* (s. Anm. 19), 37.

eine *quaestio facti*, also um eine Tatsachenfrage, die den prinzipiellen Wunsch nach Übereinstimmung mit der Universalkirche nicht notwendigerweise zerstöre.²⁵ Man könnte sich also prinzipiell an die Autorität *eines* ökumenischen Konzils gebunden wissen, ohne ipso facto eines *konkreten* Konzils diese Autorität zuspochen zu müssen, letzteres ist, auch im Hinblick auf das Trienter Konzil, eine Frage, die als Tatsachenfrage, sofern gut begründet, angezweifelt werden könne. Leibniz bemüht sich aufzuzeigen, dass erhebliche Zweifel bestehen, ob das Trienter Konzil tatsächlich ein ökumenisches Konzil gewesen sei, weswegen die Position der Protestanten im Hinblick auf die *quaestio facti* durchaus vertretbar sein könne.²⁶ So schreibt Leibniz an Abbé Pirot:

Man kann also sagen, daß die Prälaten, entsprechend dem Verhältnis der Nationen, nicht in hinreichender Zahl [auf dem Tridentinum, JLP] waren, um die ökumenische Kirche zu repräsentieren: und um das Gewicht der Italiener und Spanier auszugleichen, hätte es einer beträchtlichen Anzahl nicht nur von Franzosen, die zusammen mit den genannten Italienern und Spaniern im eigentlichen Sinne die lateinische Sprachgruppe bilden, bedurft, sondern auch von Vertretern der deutschen Sprache, worunter man auch die Engländer, Dänen, Schweden und Flamen verstehen kann, und der slawischen Sprachgruppe, welche die Königreiche von Polen und Böhmen und andere Völker umfaßt, und die sich mit den Ungarn verbinden könnten, von den Griechen und den anderen Orientalen gar nicht zu reden. Und es nützt nichts, zu erwidern, daß ein beträchtlicher Teil von diesen Völkern von der Kirche getrennt ist, denn das heißt als zugestanden annehmen, was noch in Frage steht; und zu sagen, daß man sie geladen habe, das bedeutet nichts.²⁷

Weil das Übergewicht der italienischen Konzilsdelegaten so übermächtig war, plädiert Leibniz dafür, eher von einer italienischen Synode als einem ökumenischen Konzil zu sprechen.²⁸ Darüber hinaus

²⁵ Vgl. A 1.4 (s. Anm. 8), 355.

²⁶ A 1.4 (s. Anm. 8), 336.

²⁷ F 1 (s. Anm. 8), 470–471; übersetzt von Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 173–174.

²⁸ Vgl. A 1.8 (s. Anm. 8), 139–140.

zeigt Leibniz, dass die Ökumenizität des Trienter Konzil auch innerhalb der katholischen Kirchen nicht überall gänzlich anerkannt sei. Aufgrund seiner Tätigkeit für den Erzbischof von Mainz und Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) zwischen 1668 und 1672, argumentiert er, dass im Mainzer Erzbistum und seinen Suffraganbistümern die Beschlüsse des Trienter Konzils zwar angenommen, nicht jedoch rezipiert worden seien.²⁹ Auch in Frankreich, so Leibniz, habe man Heinrich IV. (1553–1610) bei seiner Konversion zwar als Bekenntnis die *Professio fidei Tridentina* annehmen lassen, allerdings habe man bewusst an zwei Stellen direkte Bezüge zum Trienter Konzil weggelassen, was Leibniz als Beleg dafür ansieht, dass das Konzil auch in Frankreich nicht durchweg als ökumenisches Konzil betrachtet wurde. So schreibt Leibniz, dass die Bischöfe Frankreichs „nicht glaubten, daß die Autorität des Konzils in Glaubensfragen in Frankreich ausreichend begründet ist, da sie es in einem Glaubensbekenntnis, das sie ihrem König vorlegten, strichen.“³⁰ Zusätzlich verweist Leibniz darauf, dass es gerade die Franzosen waren, die zweimal offiziell gegen das Trienter Konzil und dessen ökumenischen Charakter Protest einlegten: 1551 während der zweiten und 1563 während der dritten Sitzungsperiode.³¹

Weil also der ökumenische Charakter des Trienter Konzils für Leibniz alles andere als klar sei, sei es gerechtfertigt, in der *quaestio facti* nach der Legitimität des Konzils zu einem anderen Urteil als die katholische Kirche zu kommen. Wer daher einzelne Lehren des Konzils ablehne, würde nicht prinzipiell die Autorität von Konzilien und kirchlicher Lehrgewalt in Frage ziehen, sondern lediglich, dass ein einzelnes Konzil keinen allgemeinen und ökumenischen Charakter habe und daher nicht überall gleichermaßen rezipiert werden müsse. Was Leibniz also im Kern behauptet, ist, dass es im Fall der Entscheidungen des Tridentinums nahezu unüberwindliche Gründe gebe, daran zu zweifeln, „dass die katholische Kirche [verstanden als die universale Kirche, JLP] sie autorisiert hat“³².

Was aber erhoffte sich Leibniz von der Suspension des Trienter Konzils? So wie die gemäßigten Hussiten und die katholische Kirche

²⁹ Vgl. A 1.4 (s. Anm. 8), 355.

³⁰ A 1.8 (s. Anm. 8), 186.

³¹ Vgl. F 1 (s. Anm. 8), 457–458.

³² A 1.7 (s. Anm. 8), 271.

sich durch die Suspension des Konstanzer Konzils annäherten, sollte durch die Suspension des Tridentinums eine *réunion préliminaire* erreicht werden, die eine Übergangsphase bilden sollte zur Vorbereitung eines zukünftigen, und dieses Mal eindeutig ökumenischen Konzils, auf dem die Einheit dann vollends wiederhergestellt werden sollte.³³ Diese sollte hergestellt werden,

1. indem man den Protestanten bestimmte Punkte der Disziplin zugesteht, als da sein würden die beiden Gestalten, die Verheiratung der Geistlichen, der Gebrauch der Volkssprache usw., 2. indem man ihnen solche Erklärungen der Kontroverspunkte gibt, wie sie der Herr v. Meaux veröffentlicht hat, die wenigstens nach dem Eingeständnis mehrerer kluger und gemäßigter Protestanten zeigen, dass die Lehren in diesem Sinne verstanden, obgleich sie ihnen noch nicht alle insgesamt als wahr erscheinen, ihnen doch nicht mehr als verdammungswürdig vorkommen, 3. indem man mehreren Ärgernissen und Missbräuchen abhilft, über die sie sich beklagen können, und die die Kirche selbst missbilligt.³⁴

Die dogmatischen Unterschiede, die während der *réunion préliminaire* geklärt werden müssten, betrachtete Leibniz als nicht erheblicher, als die Kontroversen zwischen unterschiedlichen katholisch-theologischen Traditionen, wie beispielsweise hinsichtlich des Gnadenstreits zwischen Jesuiten und Dominikanern, die offenbar auch nicht zum Zerschneiden der kirchlichen Einheit geführt hatten.³⁵ Ebenso sollten die unterschiedlichen Hierarchien zusammengeführt werden, indem die protestantischen Amtsträger „mit dem Papst vereint und gemäß den wesentlichen in der Kirche üblichen Formen zu Bischöfen erklärt werden“³⁶ sollten. Im Anschluss daran sollte dann die volle Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft angestrebt werden und zudem sollten die Protestanten im Papst „einen Primat der Ordnung, der Würde und der Leitung in der ganzen universalen Kirche über alle Bischöfe der christlichen Welt anerkennen und außerdem die darüber hinausgehenden Rechte des Patriarchats des Westens“³⁷.

³³ Vgl. A 1.6 (s. Anm. 8), 214.

³⁴ A 1.7 (s. Anm. 8), 164.

³⁵ Vgl. A 1.7 (s. Anm. 8), 96–97.

³⁶ A 1.4 (s. Anm. 8), 383.

³⁷ F 2 (s. Anm. 8), 179.

Die Verschiedenheit der Konfessionen wird bei Leibniz nicht als Uneinheit, sondern als Moment der Wahrheit erkannt und in einem universalen Ganzen integriert.³⁸ So ist ein allgemeines und ökumenisches Konzil, kann sich dieses als ein solches ausweisen, für die gesamte Kirche bindend und schafft die Einheit. Herrscht allerdings im Hinblick auf die Ökumenizität eines Konzils zurecht Zweifel, zerstört eine Suspendierung eines solchen Konzils oder die Ablehnung einiger seiner Dekrete nicht ipso facto die Einheit der universalen Kirche. Somit ist Leibniz' Ekklesiologie von jener des Zweiten Vatikanums nicht weit entfernt: Für ihn subsistiert die universale, unsichtbare Kirche in der sichtbaren, römischen Kirche, ist aber keineswegs mit ihr identisch.³⁹

2.2 Leibniz und die Kontroverse um Transsubstantiation und Realpräsenz

Leibniz beschäftigte sich Zeit seines Lebens mit der Eucharistie und war, obwohl selbst Lutheraner, bis zu seinem Tod an der Vereinbarkeit seiner philosophischen Systeme mit der katholischen Lehre von der Eucharistie, insbesondere der auf dem Trienter Konzil formulierten Lehre, dass Christus „vere, realiter et substantialiter“⁴⁰ unter den sichtbaren Gestalten des Sakramentes präsent sei, interessiert.⁴¹ Als Leibniz 1668 eine Anstellung als Jurist am Hofe des Mainzer Erzbischofs antrat, tauchte er, dank seines engen Vertrauten, dem Konvertiten Baron Johann Christian von Boineburg (1622–1672), der ihn in einen Zirkel von zum Katholizismus konvertierten Intellektuellen einführte, in die philosophisch-theologischen Kontroversen Westeuropas ein. Darunter sollten ihn insbesondere die Auseinandersetzungen um die Vereinbarkeit von der mittlerweile zur Stan-

³⁸ Vgl. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 30.

³⁹ Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Bossuet, der die universale mit der römischen Kirche identifiziert, zeigt sich Leibnizens inklusivistische Ekklesiologie, vgl. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 222.

⁴⁰ DH (s. Anm. 8), 1636.

⁴¹ Bereits ab den 1660er Jahren beginnt Leibniz sich intensiv mit dem christlichen Geheimnis der Eucharistie, der Realpräsenz und der Transsubstantiationslehre auseinanderzusetzen. Und noch in den Briefwechseln mit dem Jesuiten Bartholomäus des Bosses (1668–1738) verteidigt Leibniz die Vereinbarkeit seiner Spätmetaphysik mit der katholischen Eucharistielehre, vgl. GP II (s. Anm. 8), 388–435.

dardmetaphysik gewordenen Cartesianischen Mechanik und den christlich-katholischen Glaubensgeheimnissen, insbesondere der Eucharistie, faszinieren und weitreichende Konsequenzen für seine gesamte philosophische Entwicklung haben. Worin aber bestand das Konfliktpotential?

Schon der Philosoph, Theologe und Geistliche Antoine Arnauld (1612–1694) hatte Descartes in seinen Einwänden gegen die *Meditationes* auf die Schwierigkeiten, die seine neue Philosophie für die Lehre von der Eucharistie habe, hingewiesen. Hier heißt es:

Was meines Erachtens die Theologen am meisten beunruhigen dürfte, ist die Tatsache, dass nach den Lehren des Autors [Descartes, JLP] die Lehre der Kirche über die heiligen Geheimnisse der Eucharistie nicht völlig intakt bleiben könne. Im Glauben wissen wir, dass dem Brot der Eucharistie seine Substanz entzogen wird und nur die Akzidenzien übrigbleiben; nämlich Ausdehnung, Form, Farbe, Geruch, Geschmack und andere Eigenschaften, die von den Sinnen wahrgenommen werden.⁴²

Nicht erst im Falle Descartes, sondern vor ihm schon bei Galilei, war es der Mangel an Vereinbarkeit von Metaphysik mit einzelnen Glaubenswahrheiten, der dazu führte, dass beide mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt gerieten.⁴³ Die Lehre von der Eucharistie, wie sie auf dem Vierten Laterankonzil und dem Trienter Konzil formuliert worden war, hatte unhintergehbare ontologische Voraussetzungen: nämlich die Existenz realer Akzidenzien, d. h. Akzidenzien, die ohne eine Substanz, in der sie inhärieren, existieren können.⁴⁴ Die

⁴² AT VII (s. Anm. 8), 217.

⁴³ In Galileis Fall war es nicht so sehr, wie vielfach angenommen, seine Kosmologie, sondern sein Atomismus und dessen Konsequenzen für das katholische Dogma der Eucharistie, der ihn mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt brachte. Siehe dazu ausführlich P. Redondi, *Galilei, der Ketzer*, Frankfurt a. M. 1989, 206–228. Mittlerweile ist nachgewiesen, dass u. a. die folgenschweren Konsequenzen der Metaphysik und Physik Descartes' für die katholische Lehre von der Eucharistie einen der wesentlichen Gründe für die Indizierung der Schriften Descartes' ausmachten. Siehe dazu ausführlich J. R. Armogathe, V. Carraud, *The First Condemnation of Descartes's Oeuvres. Some Unpublished Documents from the Vatican Archives*, in: D. Garber, S. Nadler (Hg.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Bd. 1, Oxford 2005, 67–110.

⁴⁴ Dies wird insbesondere in der pointierten Ablehnung der Lehre John Wyclifs (1328–1384) durch das Konzil von Trient deutlich, hatte dieser doch explizit die

Transsubstantiationslehre des Tridentinums sagt aus, dass die Akzidenzien⁴⁵ von Brot und Wein, ihr Geschmack, ihre Konsistenz, ihr Geruch etc., nach der Konsekration durch den Priester erhalten bleiben, ohne jedoch in den Substanzen von Brot und Wein inhärieren zu können, da diese durch die Konsekration in die Substanz des Leibes und Blutes verwandelt würden. Da Christi Leib und Blut jedoch kaum geeignet sein können, dass die Akzidenzien von Brot und Wein in ihnen inhärierten – schließlich war weder der historische noch der erklärte Leib Jesu Christi knackig etc. – müssten die Akzidenzien als reale Akzidenzien wohl existieren, ohne in irgendeiner Substanz zu inhärieren.⁴⁶ Aus Descartes' mechanistischer Philosophie folgt jedoch, dass reale Akzidenzien nicht existieren können. So schreibt er: „Es gilt als sicher, dass ein Gedanke nicht ohne ein denkendes Ding existieren kann; und im Allgemeinen kann keine Handlung oder kein Akzidenz ohne eine Substanz existieren, zu der sie gehört.“⁴⁷ Wenn Descartes jedoch aus metaphysischen Gründen

Existenz realer Akzidenzien im Hinblick auf die Eucharistie geleugnet. So heißt es in den Konzilsunterlagen: „Quia si talis quantitas, quae fuit quantitas panis, non manet sine subiecto in sacramento altaris, erit tunc vel in corpore Christi, vel in pane, vel in utroque, vel in aere circumstanti“ (*Magnum oecum. Const. Conc. Tom. III, pars 12, 171*). Weil alle vier Optionen ausscheiden, müssen die Akzidenzien von Brot und Wein als reale Akzidenzien, ohne in einer Substanz zu inhärieren, weiterbestehen können.

⁴⁵ Zur Terminologie des Tridentinums siehe E. Gutwenger, Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre, in: Zeitschrift für katholische Theologie 83(3) (1961) 257–306.

⁴⁶ Die Frage, welche ontologische Robustheit reale Akzidenzien haben, ist schon in der mittelalterlichen Scholastik sehr unterschiedlich beantwortet worden: Während Dietrich von Freiberg, gut aristotelisch, reale Akzidenzien überhaupt ablehnt, geht Thomas von Aquin davon aus, dass Akzidenzien hinsichtlich ihrer Existenz von ihrem Subjekt ursächlich abhängen. Weil nun Gott als *causa prima* alle Wirkungen der Zweitursachen zeitigen kann, ist allein er in der Lage, Akzidenzien durch seine Ursächlichkeit in der Existenz zu erhalten, auch wenn ihr ursprünglich ursächliches Subjekt nicht mehr existiert. Johannes Duns Scotus argumentiert für eine ontologisch robuste Existenzweise von Akzidenzien, weil diese doch die Prinzipien seien, durch welche wir überhaupt eine Substanz erkennen. Es sei jedoch völlig haltlos zu behaupten, dass etwas ein Prinzip sei, aber nicht existiere, vgl. Ord. IV.12.1. Zur näheren ontologischen Bestimmung realer Akzidenzien siehe ausführlich R. Pasnau, *Metaphysical Themes* (1274–1671), Oxford 2011, 179–199.

⁴⁷ AT VII (s. Anm. 8), 175.

die Existenz realer Akzidenzien bestreitet, zeitigt dies unmittelbare Probleme für die Eucharistielehre:

- (1) Es ist unmöglich, dass ein Akzidenz nicht in einer Substanz inhäriert. [Descartes' Ablehnung realer Akzidenzien]
- (2) Wenn es unmöglich ist, dass ein Akzidenz nicht in einer Substanz inhäriert, dann sind reale Akzidenzien unmöglich.
- (3) Reale Akzidenzien sind unmöglich. [modus ponens (1) und (2)]
- (4) Die katholische Eucharistielehre setzt die Möglichkeit realer Akzidenzien voraus.
- (5) Wenn die katholische Eucharistielehre die Möglichkeit realer Akzidenzien voraussetzt, dann ist Descartes' Metaphysik damit unvereinbar.

Obwohl Leibniz sich in seinen Jugendjahren vom Cartesianischen Mechanismus begeistert zeigte, führen die Kontroversen rund um die Vereinbarkeit von Descartes' Metaphysik und den christlichen Geheimnissen dazu, dass Leibniz seit den späten 1660er die Cartesianische Philosophie einer massiven Kritik unterzieht, die in der Etablierung einer eigenen, spekulativen Metaphysik münden sollte, die ihrerseits die explanatorischen Vorzüge der modernen Philosophie Descartes' aufweist, aber doch mit der katholischen Eucharistielehre vereinbar sein sollte.

Der Kern, der die Wirkmacht der Cartesianischen Mechanik ausmachte, war, dass sie meinte in der Lage zu sein, die Phänomene der Körper ohne Rückgriff auf Gott oder substanzielle Formen erklären zu können. Es waren die Körper selbst, ihr *esse in spatio* und ihre Qualitäten von Größe, Bewegung etc., die alle diese Phänomene ausreichend erklärten. Leibniz weist jedoch darauf hin, dass sich der Grund einiger Qualitäten eines Körpers, insbesondere seine Bewegung, nicht in der Natur jenes Körpers selbst finden ließe. Daraus folgte allerdings, dass die Körper nicht selbstgenügsam subsistieren könnten, war doch für die Erklärung ihrer Bewegung ein Prinzip notwendig, das offenbar nicht in den Körpern selbst liegen konnte; ein Körper könne also anders als Descartes behauptet hatte, keine Substanz sein.⁴⁸ Welches Argument führt Leibniz jedoch an, um zu zeigen, dass die Bewegung eines Körpers nicht aus seiner Natur fol-

⁴⁸ Vgl. GP II (s. Anm. 8), 135.

ge. In den Briefen an seinen ehemaligen Leipziger Lehrer, Jakob Thomasius (1622–1684), schreibt Leibniz 1668:

Da der Körper nichts anderes ist als Materie und Gestalt [*figura*] und die Ursache für die Bewegung nicht in Materie und Gestalt liegen kann, muss die Ursache der Bewegung notwendigerweise außerhalb des Körpers zu finden sein. Und da es außerhalb des Körpers nichts außer eines denkenden Dinges, eines Geistes, gibt, so ist dieses die Ursache der Bewegung. Der Geist aber, der das Universum lenkt, ist Gott.⁴⁹

„Weil in einem Körper nicht der Ursprung seiner Bewegung ist“⁵⁰ und aus seiner Definition seine Bewegung nicht abgeleitet werden kann, so kann kein Körper eine Substanz im Sinne selbstgenügsamen Subsistierens sein.

Denn wenn sie sagen [die Cartesianier, JLP], dieser Körper bewege sich von Ewigkeit her, so ist kein Grund ersichtlich, warum er nicht vielmehr von Ewigkeit her geruht haben sollte, da die Zeit, auch wenn sie unendlich ist, keine Ursache der Bewegung sein kann. Wenn sie aber sagen, dass dieser Körper von einem anderen Körper, der an ihn angrenzt und der in Bewegung ist, bewegt wird, und dieser wiederum von einem anderen, und so weiter *ad infinitum*, so haben sie noch keinen Grund dafür angegeben, dass der erste und der zweite und der dritte oder überhaupt ein Körper bewegt wird [...].⁵¹

Für Leibniz kann die Bewegung eines Körpers also nicht aus der Natur des Körpers selbst erklärt und begründet werden, sondern das *principium actionis* muss außerhalb des Körpers liegen. Und, gut cartesianisch, kommt somit nur der Geist als ein solches Prinzip in Frage. Was hier unscheinbar erscheinen mag, ist in Wirklichkeit eine tektonische Verschiebung innerhalb der Philosophiegeschichte: Der Cartesianische Substanzdualismus wird hier zu einem Idealismus abgewandelt, was Auswirkungen bis hin zur späten Monadologie Leibnizens haben wird.

⁴⁹ A 2.1 (s. Anm. 8), 19.

⁵⁰ A 6.1 (s. Anm. 8), 494.

⁵¹ A 6.1 (s. Anm. 8), 491.

Vor dem Hintergrund dieser Kritik an der mechanischen Philosophie Descartes' verfasst Leibniz 1668 die kleine Schrift *De Transsubstantiatione*, in der Leibniz zweierlei Ziele verfolgt: Erstens soll seine idealistische Modifikation der Philosophie Descartes' mit der katholischen Eucharistielehre versöhnt werden und zweitens sollen die kontroverstheologischen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Katholiken hinsichtlich der Eucharistie und des Abendmahls, um die Reunion zwischen den Konfessionen einen Schritt weiter zu bringen, durch philosophische Analyse aufgelöst werden.

Wir hatten bereits gesehen, dass Leibniz in Auseinandersetzung mit der Philosophie Descartes' argumentiert, dass ein Körper keine Substanz sein könne, weil ihm sein eigenes Handlungsprinzip nicht zu eigen ist. Was jedoch nicht Substanz ist, muss ein Akzidenz sein, daher muss der Körper ein bloßes Akzidenz sein. Erst in der Einheit mit einer *mens* oder *ratio* als *principium actionis* ist ein Körper Substanz.⁵² So kann Leibniz in den *Demonstrationes* schreiben, dass „nichts ist, ohne *ratio*.“⁵³ Im Falle eines menschlichen Körpers ist die *ratio* der menschliche Geist. Bei unbelebten Körpern, wie im Falle des Brotes und Weines innerhalb der Eucharistiefeier, kommt als *mens* bloß ein universeller Geist infrage, der Gott ist.⁵⁴ Wenn es nun ein Geist ist, der einem Körper seine substanzielle Einheit verleiht, dann bedeutet jeder Wechsel hinsichtlich des Geistes, der mit einem Körper zusammenwirkt, eine Transsubstantiation – einen Wechsel der substanziellen Form. Ändert sich die Identität des Geistes, mit dem der Körper zusammenwirkt, so verwandelt sich die Substanz, d. h. sie ändert ihre Identität. Die Konsekration als *conversio substantialis* kann Leibniz vor diesem metaphysischen Hintergrund ebenfalls als Wechsel hinsichtlich der *mens* deuten. Dieses Mal jedoch verleiht den Körpern

⁵² Vgl. A 6.1 (s. Anm. 8), 509.

⁵³ A 6.1 (s. Anm. 8), 494.

⁵⁴ Hierin besteht nun auch der wesentliche Unterschied zu Leibnizens Spätphilosophie: Während in der Frühphase Gott als universeller Geist allen unbelebten Körpern ihre substanzielle Einheit schenkt, so werden es später die Monaden selbst sein, die den Körpern, verstanden als aus ihnen resultierende Phänomene, ihre substanzielle Einheit geben. Gleichwohl ist der spätere Leibniz keinesfalls ein Panpsychist, wie dies u. a. Philip Goff in seinem Eintrag zum Panpsychismus in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* behauptet (<https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>). Siehe dazu ausführlich A. Blank, Leibniz und die panpsychistische Deutung der Theorie der einfachen Substanzen, in: *Studia Leibnitiana* 32(1) (2000) 117–125.

von Brot und Wein nicht mehr der universelle Geist die substantielle Einheit, sondern, durch die Worte des Priesters, der Geist Christi. Dadurch, dass nicht mehr der universelle Geist, sondern der Geist Christi mit den Körpern des Brotes und Weines zusammenwirkt und ihnen, indem Christi Geist zum *principium actionis* dieser Körper wird, eine substantielle Einheit verleiht, geschieht eine *conversio substantialis*. In den Scholia zu *De Transsubstantiatione* fasst Leibniz seine These daher wie folgt zusammen: „Transsubstantiation bestimme ich näher als die Veränderung der substantiellen Form“⁵⁵, letztere freilich verstanden unter neuen Vorzeichen: Die substantielle Form nicht mehr im aristotelisch-scholastischen Sinn, sondern als geistig-rationaler Punkt.

Für die Frage nach der Kirchenreunion und den kontroverstheologischen Streitigkeiten zwischen lutherischem Abendmahls- und katholischem Eucharistieverständnis hat Leibnizens Schrift *De Transsubstantiatione* eine wichtige Implikation: Leibniz meint nämlich zeigen zu können, dass Transsubstantiation und Realpräsenz dasselbe sind und folglich die lutherische Theologie nicht die Realpräsenz Christi im Sakrament bejahen, aber die Transsubstantiation leugnen könne und müsse. Indem Leibniz zeigen kann, dass die Realpräsenz Christi im Sinne einer substantiellen Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein bloß dadurch erklärt werden könne, dass Christi Geist mit den Akzidenzien von Brot und Wein eine substantielle Einheit eingehe, die vorher nicht bestanden habe, kann Leibniz in der 1671 verfassten Schrift *De Demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* pointiert schreiben:

Ich, der ich Anhänger des Augsburger Bekenntnisses bin, habe mich bemüht, die Möglichkeit einer Realpräsenz nachzuweisen, bin aber unerwartet zu demselben Ergebnis gekommen wie die Transsubstantiation und zu dem Schluss, dass Transsubstantiation und Realpräsenz letztlich auf dasselbe hinauslaufen, so dass der Streit in der Kirche nur besteht, weil die eine Seite von der anderen nicht verstanden wird. Ich sage daher, dass Transsubstantiation selbstverständlich so verstanden wird, wie sie vom Konzil von Trient konzipiert ist [...].⁵⁶

⁵⁵ A 6.1 (s. Anm. 8), 511.

⁵⁶ A 6.1 (s. Anm. 8), 516.

Leibnizens neue Philosophie der 1660er Jahre, die einen großen Einfluss bis weit in seine Spätphilosophie haben sollte, vermag also die kontroverstheologischen Fragen hinsichtlich des Abendmahls und der Eucharistie zu versöhnen, indem Leibniz zeigt, dass es Realpräsenz bloß im Modus der Transsubstantiation im Sinne einer *conversio* der einem Körper seine substanzielle Einheit verleihenden *mens* geben könne. Realpräsenz und Transsubstantiationslehre sind also zwei Seiten ein und derselben Medaille. Leibniz' spekulative Bemühungen stellen uns einen Ireniker vor Augen, der nicht den faulen Kompromiss sucht, sondern bemüht ist zu zeigen, dass die Kontroversen und die Polemik bei präziser philosophischer Analyse an Brisanz verlieren und nicht weiter kirchentrennend sein *müssen*.

3 Die Leitprinzipien des ökumenischen Dialogs

Die Dosis metaphysischer Verpflichtungen des Dialogs zwischen den Konfessionen ist bei Leibniz kaum zu überschätzen und zurecht setzt m. E. jede Form des Dialogs immer ein metaphysisches Commitment voraus, um das Ziel und den Inhalt eines Dialogs überhaupt präzise identifizieren und damit zu einem prinzipiellen Gelingen beitragen zu können. Welche bei Leibniz den Dialog – und daher auch den zwischen den Konfessionen – prägende Leitprinzipien lassen sich aus den beiden Beispielen des Engagements Leibniz in Fragen der Kirchenreunion extrahieren? Es sind dies *Liebe* (*caritas*) und *Einsicht*, die zumindest in Gott real nicht voneinander zu trennen, wohl aber zu unterscheiden sind.

Liebe heißt für Leibniz, „sich an der Glückseligkeit des anderen zu erfreuen oder, was dasselbe ist, die Glückseligkeit des anderen in die eigene zu verwandeln.“⁵⁷ Das Wohl, das Glück, die Vervollkommenung des anderen wird dem, der liebt, zum eigenen Wohl und zur eigenen Vervollkommenung. Die Spaltung der Christenheit ist für Leibniz nicht primär durch theologische Differenzen, sondern durch einen Mangel an solcher Liebe verursacht. So kann Leibniz an Madame de Brinon schreiben: „Die Liebe ist die wahre und wesentliche Gemeinschaft, durch die wir zum Leib Christi gehören.“⁵⁸

⁵⁷ A 4.5 (s. Anm. 8), 61.

⁵⁸ A 1.6 (s. Anm. 8), 235.

Ohne diese Liebe verliert der Leib Christi seine Integrität. Nur ein Mehr der Liebe kann letzten Endes die Einheit der Kirche wiederherstellen. Und so fordert Leibniz:

Lasst uns also nicht vorschnell Verdammungsurteile gegen unsere Brüder aussprechen. Und lasst uns zufrieden sein, zu sagen, dass es gefährlich ist, der ordentlichen Wege des Heils beraubt zu sein: das genügt, die Bedeutung der Kirche aufzuzeigen, und verpflichtet uns alle, alle Mühen auf uns zu nehmen, die Einheit wiederherzustellen.⁵⁹

Die Liebe als Freude an der Vervollkommenung des anderen soll die Verhandlungen zwischen den christlichen Denominationen bestimmen. So wie den Vätern des Baseler Konzils die Vervollkommenung, das Heil der Hussiten ihrer eigenen Vervollkommenung näherbrachte, so soll der römischen Kirche abermals an der Vervollkommenung der Protestanten um ihrer eigenen Vervollkommenung willen gelegen sein, weswegen eine Suspendierung mancher Entscheidungen des Tridentinums erwogen werden solle. Nicht eigene Machtbehauptungen sollen aufrechterhalten werden, sondern das Wohl und Heil des anderen, das stets das eigene Wohl und Heil ist, sollen im Zentrum der Verhandlungen stehen.

Zu lieben setzt voraus, das Geliebte zu erkennen. Zudem wohnt dem Lieben der Drang inne, mehr über das Geliebte wissen zu wollen. Die Einsicht in das Geliebte ist also Voraussetzung des Liebens und die je tiefere Einsicht in das Geliebte ist Voraussetzung für das Mehren der Liebe. Verleitet das erste Leitprinzip der Liebe auf den ersten Blick dazu, eine bloße Toleranzökumene oder eine aus pragmatischen Erwägungen vollzogene Kirchenföderation zu fördern, leuchtet auf den zweiten Blick ein, dass es Liebe ohne Einsicht und Vernünftigkeit nicht geben kann.⁶⁰ Die Auseinandersetzungen mit den kontroverstheologischen Streitigkeiten um die Eucharistie und das Abendmahl haben gezeigt, dass Leibniz bemüht ist, zu zeigen, dass die allermeisten Differenzen durch philosophische Analyse entweder vollständig aufgelöst werden können oder zumindest auf Dif-

⁵⁹ A 1.6 (s. Anm. 8), 89.

⁶⁰ Siehe dazu ausführlich H. Rudolph, Leibniz, die Religion und die Ökumene, in: F. Johannsen (Hg.), Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Stuttgart 2010, 175–191.

ferenzen bei den philosophischen Voraussetzungen zurückzuführen sind, die, wie beispielsweise im Fall des innerkatholischen Gnadenstreits zwischen Jesuiten und Dominikanern, die Einheit der Kirche nicht fundamental gefährden. Bloß eine von Wahrheitssuche geleitete philosophische Analyse kann zur Klärung der Differenzen und damit zu einer dauerhaften Einheit der christlichen Denominationen führen.

Ohne Liebe und Einsicht als Grundprinzipien kann der Dialog zwischen den Konfessionen also für Leibniz nicht gelingen, denn „wie der Glaube ohne Liebe tot ist, so ist das Bemühen um Wahrheit ohne Friedensliebe vergeblich.“⁶¹

⁶¹ A 1.4 (s. Anm. 8), 450; übersetzt von Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 31.