

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Comenius -Jahrbuch* 29 (2021). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Xaver Maria Propach O.P. (Jan Levin Propach)  
Leibniz und die Lehre von der Gottebenbildlichkeit  
in: *Comenius -Jahrbuch* 29 (2021), pp. 67–86  
Academia Verlag 2021  
<https://doi.org/10.5771/9783985720279-67>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Academia Verlag (Nomos Verlagsgruppe):

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der im *Comenius -Jahrbuch* 29 (2021) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der Autor zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Xaver Maria Propach O.P. (Jan Levin Propach)  
Leibniz und die Lehre von der Gottebenbildlichkeit  
in: *Comenius -Jahrbuch* 29 (2021), S. 67–86  
Academia Verlag 2021  
<https://doi.org/10.5771/9783985720279-67>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Ergon Verlags / Nomos Verlags publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

# Leibniz und die Lehre von der Gottebenbildlichkeit.

Ein Zugang zu den platonisch-neuplatonischen Fundamenten der Metaphysik Leibniz'

Jan Levin Propach

## 1. Hinführung

Das anlässlich des Todes des „glücklichen Greis[es] (*Fortunate senex*)“<sup>1</sup> Johann Amos Comenius (1592–1670) verfasste lateinische Epigramm Gottfried Wilhelm Leibniz' (1646–1716) ist Zeugnis seiner großen Verehrung für den Bischof der Brüder-Unität. Leibniz studierte nicht erst im Umfeld des Todes des Comenius' zahlreiche seiner Schriften<sup>2</sup>, sondern war spätestens durch die während seines Jenaer Studienaufenthaltes durch die Vermittlung Erhard Weigel (1625–1699) gewonnene Kenntnis der Gedanken des Comenius' von diesem beeinflusst.<sup>3</sup> So ist es nicht erstaunlich, dass es zwischen den beiden geistesgeschichtlichen Größen unzählige thematische Überschneidungen gibt, sodass man geneigt sein könnte, zu sagen, „daß Comenius keinem unter allen großen Metaphysikern des Barock näher steht als Leibniz“<sup>4</sup>. Eine solche Überschneidung besteht auch hinsichtlich der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der gesamten Schöpfung. Ziel dieses Beitrags soll es sein, die Stellung der *imago-Dei*-Lehre in Leibniz' Philosophie zu untersuchen und ihre Bedeutung für die gesamte Architektonik der Leibniz'schen Metaphysik herauszustellen.

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der gesamten Schöpfung gründet in mindestens zwei unterschiedlichen, sich teilweise überlagernden Traditionssträngen: Da ist zum einen die abrahamitische Tradition. So spricht der Schöpfungsbericht der Priesterschrift von der Erschaffung des Menschen in und nach Gottes Bild, ihm *ähnlich* (בְּצַדְמֹתָיו). Dies findet

---

<sup>1</sup> Ján Kvačala: *Korrespondence Jana Amosa Komenského*, Bd. 11, Prag: Česká Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1902, 209.

<sup>2</sup> So u.a. die Schriften *Orbis sensualium pictus* und *De irenico irenicorum*.

<sup>3</sup> Siehe dazu u.a. Konrad Moll: *Der Enzyklopädiegedanke bei Comenius und Alsted, seine Übernahme und Umgestaltung bei Leibniz. Neue Perspektiven der Leibnizforschung*. In: *Studia Leibnitiana* 34(1) (2002), 1–30; Josef Brambora: *Comenius und Leibniz*. In: *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14.-19. November 1966* (=Studia Leibnitiana Supplementa Bd. 5), Wiesbaden: Franz Steiner 1971, 55–71; K. Bittner: *J.A. Comenius und G.W. Leibniz*. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie* 6(1/2) (1929), 115–145.

<sup>4</sup> Dietrich Mahnke: *Der Barock-Universalismus des Comenius. Der konstruktive Rationalismus*. In: *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* 22(2) (1932), 61–90, 70.

seinen Ausdruck im Gottes Stelle vertretenden Herrschaftsauftrag und in der Geistigkeit des Menschen.<sup>5</sup> Zum anderen in platonisch und neuplatonischen Denkformen. Alles innerhalb der *chain of being*<sup>6</sup> ist das, was es ist durch seine Imitation des Einen, aus dem es hervorgeht und zu dem es zurückkehren soll. Beide Traditionsstränge setzen sich nicht bloß bei Comenius und Leibniz fort, sondern in großen Teilen der westlich-neuzeitliche Philosophie, angefangen bei Malebranche, Descartes, Conway, Spinoza und Hume bis hin zu Wolff.

Bei der Gottebenbildlichkeit handelt es sich um eine Ähnlichkeitsrelation. Jedoch besagt eine Ähnlichkeit zwischen Relata, abgesehen von deren bloßer Existenz, qualitativ zunächst wenig aus, ist sie doch notorisch vage. Erst in einen metaphysischen Rahmen eingebettet kann der *imago-Dei*-Lehre systematisch etwas Qualitatives abgewonnen werden. Außerdem verrät die Positionierung dieser Lehre innerhalb einer Metaphysik viel über deren strukturelle Gesamtarchitektur. Dies gilt m.E. in ganz besonderer Weise für die Metaphysik Leibnizens: Die Rolle der Lehre von der Gottebenbildlichkeit ist nämlich für ihn keinesfalls bloß ein Zugeständnis an eine christlich geprägte Umwelt,<sup>7</sup> sondern rührt an die platonisch-neuplatonischen Fundamente seiner Metaphysik.<sup>8</sup>

## 2. Die Schöpfung als *imago Dei*

---

<sup>5</sup> Vgl. Gen 1,26–27.

<sup>6</sup> Vgl. Arthur Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1936.

<sup>7</sup> Einige Leibnizforscher\*innen gingen davon aus, dass das Interesse Leibniz' nicht den positiv geoffenbarten Wahrheiten des Christentums galt und, wenn diese behandelt wurden, dies bloß ein Zugeständnis entweder an Leibniz' lutherische Erziehung oder aber seine christliche Umwelt war. Stattdessen behandelte er mit aufrichtigem Interesse lediglich Themen der natürlichen Theologie wie die Unsterblichkeit der Seele oder die sogenannten Gottesbeweise, vgl. Ernst Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: Elwert 1902, 506–509 und Willy Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg: Winter 1909, 118–119.

<sup>8</sup> Siehe dazu ausführlich Christia Mercer: *The Platonism at the Core of Leibniz's Philosophy*. In: *Platonism at the Origins of Modernity*, hg. v. Douglas Hedley und Sarah Hutton, Dordrecht: Springer 2008, 225–238; Christia Mercer: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press 2004; Rudolf Meyer: *Leibniz und Plotin*. In: *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14.–19. November 1966* (=Studia Leibnitiana Supplementa Bd. 5), Wiesbaden: Franz Steiner 1971, 31–54 und Georges Rodier: *Sur une des origines de la philosophie des Leibniz*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 10(5) (1902), 552–564.

In der zwischen Herbst 1672 und dem Beginn des Jahres 1673 verfassten Schrift *Confessio Philosophi* schreibt Leibniz: „Auf bestimmte Art und Weise ist das Universum ein Ebenbild Gottes (*Universum quodammodo Dei imago*).“<sup>9</sup> Was aber ist die Art und Weise in der der gesamte Kosmos ein Ebenbild Gottes ist? Um diese Frage zu beantworten ist es unerlässlich, einen Blick auf Leibniz’ frühe Studienzeit in Leipzig und seine dort grundlegende platonisch-neuplatonische Intuition zum Gott-Welt-Verhältnis zu werfen.

Als Leibniz im April 1661 sein Studium an der Universität zu Leipzig, zum damaligen Zeitpunkt einer der größten Universitäten des deutschen Sprachraums, aufnahm, gehörten zu den Professoren, die sein Denken am nachhaltigsten beeinflussen sollten, Johann Adam Scherzer (1628–1683), Professor für Theologie, Philosophie und Hebräisch und Jakob Thomasius (1622–1684), Professor für Rhetorik, Dialektik und Moralphilosophie.<sup>10</sup> Beide galten als Vertreter eines eklektizistischen und frühneuzeitlichen Humanismus, die davon ausgingen, dass der christliche Glaube mit der philosophischen Wahrheit, wie sie insbesondere bei Aristoteles und Platon auftritt, kompatibel sei. Insbesondere, und das ist für den weiteren Gedankengang von großer Bedeutung, gingen Scherzer und Thomasius davon aus, dass (a) die aristotelische Metaphysik eine geeignete Grundlage für eine tragfähige Substanzkonzeption sei, während (b) innerhalb der platonischen Philosophie erst ein rechtes Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses möglich sei.<sup>11</sup> Es ist also nicht der Fall, wie vielfach angenommen, dass Leibniz erst seit den 1680er Jahren durch Kontakt zu Cambridger Platonikern wie Franciscus Mercurius van Helmont (1614–1699), Anne Conway (1631–1679) oder Henry More (1614–1687) durch platonisch-neuplatonisches Gedankengut beeinflusst wurde, sondern bereits von Jugend an.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> A 6.3, 123. Die Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, vom Autor. Eine Ausnahme bilden die *Monadologie* und der *Discours de Métaphysique*, deren deutsche Übersetzungen von Arthur Buchenau und Hans Heinz Holz (im Abkürzungsverzeichnis unter „M“ und „DM“) übernommen sind. Texte aus Spinozas *Ethik* sind der deutschen Übersetzung von Wolfgang Bartuschat entnommen (im Abkürzungsverzeichnis unter „E“).

<sup>10</sup> Siehe dazu ausführlich Maria Rosa Antognazza: *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 50–59 und Konrad Moll: *Der junge Leibniz*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1978.

<sup>11</sup> Für den platonischen Einfluss Scherzers und Thomasius’ auf den jungen Leibniz siehe Christia Mercer: *The Young Leibniz and his Teachers*. In: *The Young Leibniz and His Philosophy (1636–76)*, hg. v. Stuart Brown, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1999, 19–40 und Antognazza: *Leibniz*, 51–52.

<sup>12</sup> Neben den Leipziger Professoren und den Cambridger Platonikern waren eine weitere wesentliche Quelle platonischen und neuplatonischen Gedankengutes für Leibniz das scholastische Erbe und der Neuplatonismus der Renaissance. Siehe dazu ausführlich James G. Snyder: *Leibniz and Ficino. Life, Activity, Matter*. In: *Studia Leibnitiana* 49(2) (2017), 243–258; Daniel Fouke: *Emanation and the Perfections of Being. Divine Causation and*

Auch wenn sich Leibniz in wesentlichen Punkten von seinen Leipziger Lehrern emanzipierte, so ist doch eine von ihnen übernommene platonisch-neuplatonische Intuition hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses ein wesentliches Merkmal von Leibnizens Philosophie bis in die Spätphase hinein geblieben.<sup>13</sup> Was aber macht den Kern dieses Verhältnisses und einer daraus resultierenden Schöpfungsmetaphysik aus?

Diesen Kern bildet m.E. die auf Proklos zurückgehende Theorie *emanativer Übertragung*, die sich folgendermaßen zusammenfassen lässt: Ist *a* vollkommener als *b*, so ist *a* in der Lage Attribut *P*, das *a* besitzt, *b* emanativ zu übertragen, ohne dass *a* oder *P(a)* dadurch verändert wird. Darüber hinaus besitzt *b* einerseits *P* bloß in schwächerer Art und Weise als *a* und andererseits besitzt *b* nur solange *P*, wie *a* *P* emanativ *b* überträgt. Zwischen *a* und *b* besteht außerdem eine asymmetrische Abhängigkeitsrelation, da *b* im Besitzen von *P* vollständig von *a* abhängt, nicht jedoch umgekehrt.<sup>14</sup> Tatsächlich bildet die *Theorie emanativer Übertragung* m.E. einen fundamentalen Kern von Leibniz' Metaphysik der Schöpfung und bildet darüber hinaus das ontologische Fundament für Leibniz' Lehre von der Gottebenbildlichkeit.

Gottes Essenz ist für Leibniz das Aggregat aller unendlich vielen Vollkommenheiten, also aller einfachen, positiven und absoluten Qualitäten, von denen allesamt gilt, dass es besser ist sie zu besitzen als sie nicht zu besitzen.<sup>15</sup> „Alle Vollkommenheiten in den Geschöpfen fließen unmittelbar aus Gott [...]“<sup>16</sup>, wie Leibniz in der kleinen Schrift *Von der wahren Theologia mystica* aus der Mitte der 1690er Jahre schreibt. Allerdings „sind diese Attribute [in Gott, JLP] absolut unendlich oder vollkommen, während sie in den Monaden und Entelechien [...] nur Nachahmungen sind, je nach dem Grad ihrer Vollkommenheit (*Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées ou dans les Entelechies ce n'en sont*

---

*the Autonomy of Nature in Leibniz*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76(2) (1996), 168–194 und George M. Ross: *Leibniz and Renaissance Neoplatonism*. In: *Leibniz et la Renaissance* (=Studia Leibnitiana Supplementa Bd. 13), hg. v. Albert Heinekamp, Wiesbaden: Franz Steiner 1983, 125–134.

<sup>13</sup> So schrieb er noch zwei Jahre vor seinem Tod 1714 in einem Brief an Nicolas François Remond (1638–1725), dass ihm „Platon und Plotin damals bereits Zufriedenheit gegeben hatten“ (GP III, 607: „[...] Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement [...]“)

<sup>14</sup> Vgl. Mercer: *The Platonism at the Core of Leibniz's Philosophy*, 225–238, 226–230.

<sup>15</sup> Vgl. A 6.3, 514; 574; 577.

<sup>16</sup> Da die deutsche Fassung bloß in einem Manuskript erhalten ist, zitiere ich die Passage nach Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophical Papers and Letters*. Hg. u. übers. v. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer<sup>2</sup>1969, 367.

*que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection*).<sup>17</sup> Zwar sind alle Vollkommenheiten Gottes qua emanativer Übertragung in den Geschöpfen; damit diese untereinander und von Gott jedoch unterschieden werden können, können die sie die Vollkommenheiten gemäß dem *Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren* bloß in limitierter und graduell abgeschwächter Weise besitzen. So ist – um auf die obige Passage aus der *Confessio Philosophi* zurückzukommen<sup>18</sup> – das Universum ein Ebenbild der Gottheit, weil es die Vollkommenheiten Gottes gemäß der emanativen Übertragung in schwächerer Art und Weise als Gott besitzt und bloß deshalb überhaupt ist, was es ist, weil das *ens perfectissimum* ihm diese Attribute emanativ überträgt.<sup>19</sup> Gott ist also die höchste Substanz (*suprême substance*), „von der alle anderen [Substanzen, JLP] bloß Emanationen und Imitationen sind (*la supreme substance, dont toutes les autres ne sont que des emanations et des imitations*)“.<sup>20</sup> Und umgekehrt sind, „wie in der Quelle (*comme dans la source*)“<sup>21</sup> die geschaffenen Dinge in Gott enthalten und fließen (*profluere*<sup>22</sup>) aus ihr qua emanativer Übertragung hervor.<sup>23</sup> Obwohl Gott für Leibniz das Aggregat aller unendlich vielen einfachen, positiven und absoluten Qualitäten ist, zwischen denen eine „*differentia rationis ratiocinatae*“, die ein „*fundamentum in re*“<sup>24</sup> besitzt, besteht, ist

---

<sup>17</sup> M § 48; GP VI, 615. Ganz ähnlich heißt es schon bei Comenius: „Denn wir werden erkennen, dass alle Dinge, die im niedrigsten Wesen zu finden sind, auch im höchsten sind; aber im niedrigsten Grad, so wie es üblicherweise in eingefalteter (*involute*) Art und Weise bei den Anfangsgründen der Dinge der Fall ist, sodass die speziellere und immer vollkommener Ableitung der Geschöpfe nichts anderes ist als die größere und vollkommener Entfaltung nach außen (*explicatio ad extra*) der inneren Dinge (*Has rerum vias si sequuti fuerimus, et impressos rebus indeliberables observaverimus characteres repierimus miram rerum harmoniam; ad similitudinem entis primi. Deprehendemus enim omnia reperiri in ente infimo, quae in summo: sed gradu infimo, qualis esse in rerum rudimentis solet, involute: ut specialior, semperque perfectior creaturarum diductio, nihil sit nisi major et perfectior eorum quae sunt intus, ad extra explicatio [...]. [Pansophiae Diatyposis Ichnographica et Orthographica Delineatione, Amsterdam: Ludovicus Elzevierius, 1645, 157–158].“*

<sup>18</sup> Hieraus erhellt auch, wieso die *Confessio Philosophi* als Proto-Theodizee betrachtet werden kann: Weil das Universum gemäß der emanativen Übertragung die göttliche Natur darstellt und ausdrückt, kann die Welt, obwohl sie qua Limitierung Übel enthält, keine andere als die bestmögliche sein.

<sup>19</sup> In der Limitierung der Imitierung der göttlichen Natur liegt auch der Grund für Leibniz' Theorie des metaphysischen Übels, vgl. Samuel Newlands: *Leibniz on Privation, Limitation, and the Metaphysics of Evil*. In: *Journal of the History of Philosophy* 52(2) (2014), 281–308 und Michael Latzer: *Leibniz's Conception of Metaphysical Evil*. In: *Journal of the History of Philosophy* 55(1) (1994), 1–15.

<sup>20</sup> GP III, 429–430.

<sup>21</sup> M § 38; GP VI, 613.

<sup>22</sup> Vgl. GP II, 295.

<sup>23</sup> Vgl. Grua 356.

<sup>24</sup> A 6.1, 526.

Gott für Leibniz dennoch ein in Harmonie geeintes *unum* (nicht *simplex*<sup>25</sup>), in dem „eine Vielheit in der Einheit eingefaltet (*envelopper*) ist (*envelopper une multitude dans l'unité*)“<sup>26,27</sup> Da die Vollkommenheiten Gottes weder konzeptionell noch *de facto* voneinander trennbar sind, sondern eine harmonische Einheit bilden,<sup>28</sup> muss auch die aus Gott herausfließende Schöpfung eine harmonische Einheit in Vielheit bilden, deren Konstituenten nicht voneinander zu trennen sind – worin schließlich auch die Theorie der prästablierter Harmonie und letztlich sogar Leibniz' Parallelismus und Phänomenalismus gründen.<sup>29</sup>

In den *Essais de Théodicée* schreibt Leibniz: „Spinoza beraubte Gott ebenso der Intelligenz wie auch der Wahl und beließ ihn bei einer blinden Macht, aus der alles notwendigerweise hervorfließt (*Spinosa aussi ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement*).“<sup>30</sup> Um die jedem emanativ konzipierten Gott-Welt-Verhältnis innewohnende Gefahr des Nezesitarismus abzuwehren, schaltet Leibniz, anders als Spinoza, den göttlichen Verstand und Willen als evaluative Elemente zwischen die göttliche Natur und ihre Vollkommenheiten auf der einen und die aktuelle Welt als Imitation des *ens perfectissimum* qua emanativer Übertragung auf der anderen Seite.<sup>31</sup> Nicht bloß imitiert jedes Geschöpf in unterschiedlichen Graden die göttlichen Vollkommenheiten und bekommt auf eine bestimmte Art und Weise Vollkommenheiten emanativ übertragen, sondern jedes aktuelle Geschöpf und sein gesamter Weltzusammenhang ist bloß eine unter unendlich vielen möglichen Art und Weisen, wie Gottes Vollkommenheiten hätten emanativ übertragen werden können. Und bloß eine Art und Weise, nämlich die beste und vollkommenste, ist aktualisiert, d.h. erschaffen worden. Gott besitzt also nach Leibniz das evaluative Privileg, unter den logisch,

---

<sup>25</sup> Vgl. STh I, q. 3, a. 7.

<sup>26</sup> GP VI, 608.

<sup>27</sup> Vgl. Christia Mercer: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 217.

<sup>28</sup> So schreibt Leibniz in seiner antisozinianischen Schrift *Defensio trinitatis contra Wissowatium* aus dem Jahr 1669: „Dies [die Vielheit, JLP] hat auch keine Unvollkommenheit in Gott zur Folge, weil Vielheit und Komposition nicht an sich unvollkommen sind, sondern nur insofern, als sie Trennbarkeit und somit Zerstörbarkeit des Ganzen enthalten. (*Neque hoc imperfectionem in DEO infert, quia multitudo et compositio per se imperfecta non est, nisi quatenus continet separabilitatem, et ita corruptibilitatem totius* [A 6.1, 526; Übersetzung nach Sebastian Bender: *Leibniz' Metaphysik der Modalität*, Berlin: De Gruyter 2016, 111])“.

<sup>29</sup> Vgl. Mercer: *Leibniz's Metaphysics*, 208–220.

<sup>30</sup> GP VI, 336.

<sup>31</sup> Vgl. Fouke: *Emanation and the Perfections of Being*, 168–194, 175.

nicht jedoch axiologisch gleichberechtigten Möglichkeiten seiner Imitation, entsprechend seinen eigenen Tendenzen und Präferenzen die moralisch Beste den anderen vorzuziehen.

Wie aber genau fügt Leibniz die evaluative, auf Willen und Verstand beruhende Instanz im Zusammenhang seines emanativ bestimmten Gott-Welt-Verhältnisses ein? In der *Monadologie* heißt es: „[O]hne ihn [den göttlichen Verstand, JLP] gäbe es daher in den Möglichkeiten nichts Reales und nicht nur nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches (*et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible*).“<sup>32</sup> Inwiefern aber ist der göttliche Verstand der Ursprung dessen, „was es in der Möglichkeit schon an Realem gibt (*qu'il y a de réel dans la possibilité*)“?<sup>33</sup> Für Leibniz gilt: „God acts primarily by thinking“<sup>34</sup> und Denken ist für Leibniz reflektieren.<sup>35</sup> In der Schrift *De reminiscencia et de reflexione mentis in se ipsum* aus dem Jahr 1676 heißt es:

„Die Operation meines Geistes scheint mir höchst wunderlich zu sein: Nämlich, dass ich, wenn ich denke, dass ich denke, bemerke, dass ich über mein Denken nachdenke und mich ein wenig später über die Verdreifachung meines Denkens wundere [...] (*Operatio mentis maxime mira mihi illa videtur, cum cogito me cogitare, et inter cogitandum, hoc ipsum jam noto, quod de cogitatione mea cogitem, et paulo post miror hanc triplicationem reflexionis [...]*).“<sup>36</sup>

Was auch immer denkt, erfasst durch Reflektieren, dass es denkt und erfasst durch abermaliges Reflektieren, dass es denkt, dass es denkt etc. Was aber sind die Gegenstände des göttlichen Denkens und Reflektierens? Für Leibniz ist „der göttliche Verstand [...] die Region [...] der Ideen (*l'Entendement de Dieu est la Region [...] des idées*)“<sup>37</sup> und ebenjene Ideen sind die Objekte des Denkens, die Gott in seinem Verstand gewissermaßen vorfindet. Was aber ist der zureichende Grund dafür, dass Gott diejenigen Ideen in seinem Verstand vorfindet, die er de facto vorfindet?<sup>38</sup> Da die Frage nach einem zureichenden Grund erst dort zu einem Ende

---

<sup>32</sup> M § 43; GP VI, 614.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ohad Nachtomy: *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, Dordrecht: Springer 2007, 24.

<sup>35</sup> Vgl. Robert McRae: *Leibniz, Perception, Apperception, and Thought*, Toronto: University of Toronto Press 1991 und Mark A. Kulstad: *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München: Philosophia 1991.

<sup>36</sup> A 6.3, 516.

<sup>37</sup> M § 43; GP VI, 614.

<sup>38</sup> Zur Diskussion, ob Gott seine Ideen als *brute facts* gewissermaßen in seinem Verstand vorfindet oder nicht, siehe ausführlich Samuel Newlands: *Leibniz and the Ground of Possibility*. In: *The Philosophical Review* 122(2) (2013), 155–187 und Jan Levin Propach: *Why God Thinks what He is Thinking? An Argument against Samuel*

gelangt, wo etwas erreicht ist, „dessen Wesen mit seinem Dasein identisch ist (*seu de cujus essentia sit existential*)“<sup>39</sup> scheinen bloß die göttliche Natur selbst und ihre Vollkommenheiten der Grund dafür zu sein, wieso Gott das denkt, was er denkt: Die basalen Elemente des göttlichen Verstandes, die Ideen, entstammen der göttlichen Selbsterkenntnis und sind gewissermaßen semantische Reflexion der Selbsterkenntnis der göttlichen Natur.

Wie „eine gewisse göttliche Mathematik oder ein metaphysischer Mechanismus (*Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus*)“<sup>40</sup> bildet der göttliche Verstand durch Negation und Konjunktion aus den einfachen Ideen in einem ersten Schritt der göttlichen *Ars Combinatoria* größere Ideenkomplexionen: die *notiones completi*. Derartige vollständige Begriffe sind unendliche und in diesem Sinne maximale Ansammlungen miteinander kompatibler, also ohne logischen Widerspruch kombinierbarer Ideen.<sup>41</sup> Aufgrund ihrer Maximalkonsistenz handelt es sich bei diesen Gebilden um Individuen „sub ratione possibilitatis“<sup>42</sup>. In einer *notio completa* sind „alle Ereignisse mit allen ihren Umständen und die ganz Folge der äußeren Dinge (*ses evenemens sont compris avec toutes leur circomstances, et toute la suite des choses exterieures*)“<sup>43</sup> einer möglichen Substanz enthalten: einerseits also alle internen Bestimmungen eines möglichen Geschöpfes, andererseits alle äußeren Umstände, weil eine Substanz „auf ihre Art ein Spiegel des Universums (*étant un miroir de l'univers*)“<sup>44</sup>

---

Newlands' Brute-Fact-Theory of Divine Ideas in Leibniz's Metaphysics. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, im Erscheinen.

<sup>39</sup> GP VII, 303.

<sup>40</sup> Ebd., 304.

<sup>41</sup> So schreibt Leibniz in seinen Bemerkungen zu einem Brief Antoine Arnaulds: „Der [individuelle, JLP] Begriff meiner selbst und anderer Substanzen ist unendlich umfassender und schwieriger zu verstehen als ein allgemeiner Begriff wie der einer Sphäre, der unvollständig ist (*Quoyque il y ait bien de la difference, car la notion de moy et de toute autre substance individuelle est infiniment plus étendue et plus difficile à comprendre qu'une notion spécifique comme est celle de la sphere, qui n'est qu'incomplete* [GP II, 45]).“ Siehe dazu ausführlich Ohad Nachtomy: *Leibniz on Possible Individuals*. In: *Studia Leibnitiana* 34(1) (2002), 31–58.

<sup>42</sup> GP II, 51.

<sup>43</sup> DM § 9; A 4.6, 1541.

<sup>44</sup> M § 63; GP VI, 618. Bereits in den *Elementa juris naturalis*, zwischen 1669 und 1670 verfasst, schreibt Leibniz: „Jeder Geist ist so wie ein Spiegel und ein Spiegel ist in unserem Geist, ein anderer ist im Geist eines anderen. Wenn es mehrere Spiegel gibt, wenn also mehrere Geister unsere Güter erkennen, wird das Licht größer sein; die Spiegel vermischen das Licht nicht bloß im Auge, sondern auch untereinander und diese geballte Pracht macht die Herrlichkeit (*gloriam*) aus (*[...] ita duplex in cogitando reflexio est, cum enim omnis mens habeat speculi instar, alterum erit in mente nostra, alterum in aliena, et si plura sint specula, id est plures mentes bonorum nostrorum agnitrices, major lux erit, miscentibus speculis non tantum in oculo lucem, sed et inter se, splendor collectus*

ist.<sup>45</sup> Weil für Leibniz Individuen das, was sie sind auch stets durch ihr Eingebettetsein in eine Umwelt von anderen Individuen sind, ordnet der göttliche Verstand in einem zweiten Schritt des „metaphysischen Mechanismus“ die unendlich vielen *notiones completi*, die miteinander kompossibel, also die gemeinsam aktualisierbar wären und „mit einem anderen keinen Widerspruch implizier[en] (*quod cum alio non implicat contradictionem*)“<sup>46</sup>, zu größtmöglichen Einheiten, sogenannten möglichen Welten, zusammen.<sup>47</sup>

Es ist die *Ars Combinatoria* des göttlichen Verstandes, die gewissermaßen abbildet, wie das *ens perfectissimum* seine Vollkommenheiten emanativ übertragen könnte. Alle Möglichkeiten emanativer Übertragung und der Imitation der göttlichen Natur durch die Geschöpfe erfasst der göttliche Verstand durch seine noetische Aktivität und Kombinatorik und unterzieht sie einer Evaluation gemäß seinem Willen. Es ist also einerseits der göttliche Verstand, der das ontologische Fundament des Möglichen ist und andererseits Gottes Wille, der, geleitet durch seine wesenseigenen Präferenzen und Tendenzen, zwischen den durch den Verstand eingesehenen Arten und Weisen emanativer Übertragung wählt. Durch das Miteinbeziehen der noetischen und willentlichen Elemente ist Leibniz einerseits in der Lage, eine emanativ operierende metaphysische Schöpfungserzählung mit der Kontingenz der Schöpfung, wie sie christlicherseits gefordert zu sein scheint, zu vereinbaren und damit dem eklektizistischen Humanismus seiner Leipziger Lehrer Rechnung zu tragen; gleichzeitig die vielen anderen emanativen Schöpfungserzählungen innewohnende Nezesitarismusgefahr zu bannen und seine

---

*gloriam facit* [A 6.1, 464]).“ Leibniz scheint hier der Auffassung zu sein, dass die Geister die ohnehin bereits unermessliche Vielfalt der Welt durch ihre Perzeptionen und Apperzeptionen multiplizieren und somit den Ruhm Gottes in besonderer Weise mehren.

<sup>45</sup> Vgl. Sebastian Bender: *On Worlds, Laws and Tiles. Leibniz and the Problem of Compossibility*. In: *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, hg. v. Gregory Brown und Yual Chiek, Cham: Springer 2016, 65–90; Gregory Brown und Yual Chiek: *Introduction*. In: *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, hg. v. Gregory Brown und Yual Chiek, Cham: Springer 2016, 1–20 und James Messina und Donald D. Rutherford: *Leibniz on Compossibility*. In: *Philosophy Compass* 4(6) (2009), 962–977.

<sup>46</sup> A 6.3, 867. Siehe auch GP VII, 194.

<sup>47</sup> Zur gegenwärtigen umfangreichen Debatte um die Kompossibilität bei Leibniz siehe Gregory Brown und Yual Chiek (Hrsg.): *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, Cham: Springer 2016; Nicholas Rescher: *The Philosophy of Leibniz*, Englewood: Prentice-Hall 1967, 16–18; Jeffrey K. McDonough: *Leibniz and the Puzzle of Incompossibility. The Packing Strategy*. In: *Philosophical Review* 119(2) (2010), 135–163; Messina und Rutherford: *Leibniz on Compossibility*, 962–977; Margaret D. Wilson: *Compossibility and Law*. In: *Causation in Early Modern Philosophy*, hg. v. Steven Nadler, University Park: Pennsylvania State University Press 1993, 119–133 und Nachtomy: *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, 105–121.

eigene Schöpfungsmetaphysik dem Spinozismusverdacht, dem er sich Zeit seines Lebens ausgeliefert sah, zu entziehen.

### 3. Der Mensch als *imago Dei*

Durch emanative Übertragung seiner Vollkommenheiten ist Gott als das „dominierende Eine (*Unum aliquod Dominans*)“<sup>48</sup> immanent in seiner Schöpfung und alle Kreaturen partizipieren an den Vollkommenheiten Gottes in graduell abgestufter Weise und imitieren so auf ihre Art die Gottheit. Dadurch ist die Schöpfung im Ganzen Ebenbild der Gottheit und ihr qua Besitz graduell geringerer Vollkommenheiten ähnlich. Sosehr die ganze Schöpfung wie auch jede einzelne Substanz *imago Dei* ist, so ist für Leibniz doch der Mensch, als geistbegabte Monade, in ganz besonderer Art Ebenbild Gottes, weil er durch seinen Verstand und die ihm angeborenen Ideen qualitativ über dasselbe Wissen wie Gott verfügt, jedoch in quantitativ geringerem Maße. So bezeichnet Leibniz die Geister (*esprits*) als „petits Dieux“<sup>49</sup> und „petite[s] divinité[s]“<sup>50</sup>.<sup>51</sup> Im *Discours de Métaphysique* aus dem Jahr 1686 heißt es: „Ein einziger [menschlicher, JLP] Geist gleicht der ganzen Welt, weil er sie nicht nur ausdrückt, sondern auch erkennt, und darin verhält er sich wie Gott (*un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, mais le connoist aussi, et s'y gouverne à la façon de Dieu*).“<sup>52</sup> Darüber hinaus ist der Mensch als geistbegabtes Wesen, der durch seinen Verstand am *mundus intelligibilis* teilhat

„nach seinem [Gottes, JLP] Bilde geschaffen und gleichsam von seiner Art [...]. Und diese so edle Natur der Geister, die sie der Gottheit so nahe kommen läßt, wie es einfachen Geschöpfen nur möglich ist, bewirkt, daß Gott aus ihnen unendlich viel mehr Ruhm schöpft als aus allen übrigen Wesen [...] (*faits à son image, et quasi de sa race [...]. Et cette nature so noble des Esprits, qui les approche dela divinité autant qu'il est possible aux simple creatures, fait que Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des Estres [...]*).“<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> GP VII, 302.

<sup>49</sup> GP II, 125.

<sup>50</sup> M § 83; GP VI, 621.

<sup>51</sup> Auch Comenius spricht vom geistbegabten Menschen als einem *Μικρόθεος* (vgl. *Iohannis Amos Comenii de reum humanarum emendatione consultatio catholica*, Bd. I – II, hg. v. d. Akademie der Wissenschaften der Tschechoslowakei, Prag 1966, I, 439; 593).

<sup>52</sup> DM § 36; GP IV, 461.

<sup>53</sup> DM § 36; GP IV, 461–462.

In einem seiner Spätwerke, den *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* aus dem Jahr 1714 schreibt Leibniz dann:

„Was die vernunftbegabte Seele oder den Geist anbetrifft, so liegt in ihm etwas mehr als in den Monaden oder selbst in den einfachen Seelen. Er ist nicht nur Spiegel des Universums der Geschöpfe, sondern außerdem ein Ebenbild der Gottheit (*Pour ce qui est de l'Ame raisonnable ou de l'Esprit, il y a quelque chose de plus, que dans les Monades, ou même dans les simples Ames. Il n'est pas seulement un Miroir de l'univers des Creatures, mais encore une image de la Divinité*).“<sup>54</sup>

Beide Passagen, obwohl fast dreißig Jahre zwischen ihrem Abfassen liegen, weisen dem Menschen aufgrund seiner Vernunftbegabung und Geistigkeit eine Sonderstellung als *imagines Dei* zu, weil die Art der menschlichen Erkenntnis der göttlichen ähnlich ist.<sup>55</sup> Der folgende Auszug aus einem Brief Leibnizens an Antoine Arnauld (1612–1694) aus dem Herbst 1687 führt näher aus, wie das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Erkenntnis zu bestimmen sei:

„Und während Gott für die materiellen Substanzen nichts anderes ist, als das, was er für das All überhaupt ist, nämlich die gemeinsame Ursache aller Wesen, so spielt er in Bezug auf die Geister eine andere Rolle, der gemäß wir ihn mit Willen und mit moralischen Eigenschaften begabt denken müssen, da er ja selbst ein Geist ist und gleichsam unseresgleichen, ja mit uns in eine Gemeinschaft eintritt, deren Oberhaupt er ist. Diese Gemeinschaft oder diese allgemeine Republik der Geister, vereinigt unter dem obersten Monarchen, ist der edelste Teil des Universums, da sie sich aus lauter kleinen Göttern unter dem einen großen Gotte zusammensetzt; denn man kann ja sagen, daß die geschaffenen Geister sich von Gott nur dem Grade nach, nur gemäß dem Abstand, der zwischen Endlichem und Unendlichem besteht, unterscheiden (*Et Dieu n'estant à l'égard de ces substances materielles, que ce qu'il est à l'égard de tout, savoir l'auteur general des estres, il prend un uulre personnage à l'égard des esprits qui le fait concevoir revestu de volonté et de qualités morales, puisqu'il est luy même un esprit, et comme un d'entre nous, jusqu'à entrer avec nous dans une liaison de société dont il est le chef. Et c'est cette société ou République generate des Esprits sous ce souverain Monarque, qui est la plus noble partie de l'univers, composée d'autant de petits Dieux sous ce grand Dieu. Car on peut dire que les esprits créés ne different de Dieu que de plus à moins, du fini à l'infini*).“<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> PNG § 14; GP VI, 604.

<sup>55</sup> Wenn Leibniz im *Discours* auch von den anderen Substanzen als Spiegel Gottes (*miroir de Dieu*) spricht (vgl. DM § 9), sind die Geister der Gottheit doch dem Grade nach ähnlicher als beispielsweise die einfachen Substanzen, die über keine Apperzeptionen und eingeborene Ideen verfügen und somit keinen epistemischen Zugang zum göttlichen Verstand haben.

<sup>56</sup> GP II, 125. Übersetzung nach BC II, 251. Herv. durch den Autor.

Leibniz macht an dieser Stelle deutlich, dass der Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen oberstem Monarchen und den vielen kleinen Göttern, kein *qualitativer*, sondern ein *quantitativer* ist. Das Wissen Gottes und das der Geister bloß dem Umfang nach von Gottes Wissen verschieden.<sup>57</sup> Was diese quantitative Verschiedenheit bedeutet sei an einem Beispiel aus dem Leibniz'schen Œuvre illustriert: Während Spinoza in seiner *Ethik* behauptet hatte, dass „[d]ie Dinge [...] auf keine andere und in keiner anderen Ordnung von Gott hätten hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht worden sind (*Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*).“<sup>58</sup> insistiert Leibniz, dass die aktuelle Welt anders hätte sein können – also kontingent ist. In der Schrift *De Contingentia* aus dem Jahr 1689 schreibt Leibniz:

„Bei kontingenten Sätzen aber geht der Fortschritt der Analyse über die Gründe der Gründe bis ins Unendliche, so dass man niemals einen vollen Beweis besitzt, obwohl immer ein Grund für die Wahrheit besteht und von Gott allein vollkommen eingesehen wird, der allein mit einem Geistesblitz die unendliche Reihe durchläuft (*in contingentibus vero progressus est analyseos in infinitum, per rationes rationum, ita ut nunquam quidem habeatur plena demonstratio, ratio tamen veritatis semper subsit, etsi a solo Deo perfecte intelligatur, qui unus seriem infinitam uno mentis ictu pervadit*).“<sup>59</sup>

Kontingent ist das, wofür Gründe bloß in einer unendlichen Analyse angegeben werden können. Auch „gelangt man bei einer kontingenten Wahrheit niemals zu einem Beweis (*demonstrationem*), wie sehr man die Begriffe (*notiones*) auch auflöse (*ita in contingente veritate, nunquam pervenitur ad demonstrationem quantumcunque notiones resolvat*).“<sup>60</sup> Obwohl beispielsweise das Prädikat *überschreitet den Rubikon* in Caesars *notio completa* enthalten ist, überschreitet Caesar kontingenterweise den Rubikon, weil das Prädikat nicht in endlich vielen Schritten aus der *notio* ableitbar ist, da die *notio* selbst unendlich viele begriffliche Bestimmungen enthält.<sup>61</sup> Ist etwas für Leibniz dagegen notwendig, „so kann man

---

<sup>57</sup> Zu Leibniz' synkategorematischem und hyperkategorematischem Verständnis des aktual Unendlichen siehe Richard A.W. Arthur: *Leibniz's Syncategorematic Actual Infinite*. In: *Infinity in Early Modern Philosophy*, hg. von Ohad Nachtomy und Reed Winegar, Cham: Springer 2018, 155–179.

<sup>58</sup> E1p33.

<sup>59</sup> A 6.4, 1650. Übersetzung nach *Kleine Schriften zur Metaphysik* (=Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften Bd. 1), hg. u. übers. v. Hans Heinz Holz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft<sup>2</sup>1986, 181.

<sup>60</sup> C 18.

<sup>61</sup> Für die Debatte darum, ob nicht zufälligerweise durch einen Glücksgriff das passende Prädikat aus der *notio* herausgepickt werden könnte, siehe Robert Merrihew Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford:

[seinen] Grund durch Analyse finden, indem man [ihn in endlich vielen Schritten, JLP] in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den ursprünglichen gelangt (*Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la resolvant en idées et en vérités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives*).“<sup>62</sup> Alle notwendigen Wahrheiten sind also für Leibniz analytisch, denn sie „folgen aus Ideen oder aus Definitionen universaler Ideen allein (*quæ ex solis ideis sive definitionibus idearum universalium consequuntur*).“<sup>63</sup> Was hat aber nun Leibniz' Auffassung von Kontingenz als dem, was nicht durch finite Analyse aus einer *notio* ableitbar ist, mit seiner Konzeption der Gottebenbildlichkeit menschlicher Geister zu tun? Aufschluss darüber gibt eine Passage aus Leibniz' Schrift *Vérités nécessaires et contingentes*, vermutlich aus dem Jahr 1689. Dort heißt es:

„Und wenn hier auch tatsächlich das Prädikat im Subjekt ist, gelangt man durch die unbegrenzt fortgesetzte Auflösung jedes beliebigen der beiden Ausdrücke doch niemals zu einem Beweis oder zu einer Identität. Nur Gott, der das Unendliche auf einmal begreift, ist es vorbehalten, zu erkennen, wie das eine im andern ist, und den vollendeten Grund des Kontingenten *a priori* einzusehen, was bei den Geschöpfen durch die Erfahrung *a posteriori* ersetzt wird (*etsi praedicatum revera insit subjecto, tamen resolutione utriusque licet termini indefinite continuata, nunquam tamen pervenitur ad demonstrationem seu identitatem, soliusque DEI est infinitum semel comprehendentis perspicere quomodo unum alteri insit, perfectamque à priori intelligere contingentie rationem quod in creaturis suppletur experimento à posteriori*).“<sup>64</sup>

Zwar ist auch Gott nicht in der Lage, ein Prädikat aus einer *notio* durch Beweisführung abzuleiten, jedoch ist allein der göttliche Verstand in der Lage, eine *notio* – so bezeichnet es Leibniz in *De Libertate* aus dem Jahr 1689 – durch ein unfehlbares Schauen (*infallibili visione*) vollständig einzusehen.<sup>65</sup> Dem menschlichen Geist ist zwar diese Einsicht in die Gründe des Kontingenten aufgrund seiner Endlichkeit nicht möglich – kann er nicht das Unendliche auf einmal begreifen –, jedoch ist er in der Lage, so wie Gott die kontingenten Wahrheiten einsieht, die notwendigen und analytischen Vernunftwahrheiten einzusehen.<sup>66</sup> So wie Gott in die *notiones* der möglichen Substanzen Einsicht hat, sieht auf qualitativ gleiche Art und Weise der

---

Oxford University Press 1994, 34 und Gonzalo Rodriguez-Pereyra und Paul Lodge: *Infinite Analysis, Lucky Proof, and Guaranteed Proof in Leibniz*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93(2) (2001), 222–236.

<sup>62</sup> M § 33; GP VI, 612.

<sup>63</sup> C 402.

<sup>64</sup> C 17.

<sup>65</sup> Vgl. A 6.4, 1658.

<sup>66</sup> Vgl. DM § 26.

menschliche Geist dank der *ideae innatae* notwendige Wahrheiten ein.<sup>67</sup> Der menschliche Geist ist also Abbild der Gottheit, weil sein Erkenntnisvermögen qualitativ von derselben Art wie das Gottes ist. Somit muss die Sonderstellung der Geister in den größeren Kontext der Ebenbildlichkeit der gesamten Schöpfung eingeordnet werden: Sie ist gewissermaßen bloß ein Sonderfall des allgemeinen *imago-Dei*-Charakters der gesamten Schöpfung. Jedoch sind die Geister der Gottheit *qualitativ* ähnlicher als die restlichen Substanzen, weil sie über die Attribute, die sie sich mit den anderen Geschöpfen teilen hinaus über die Qualität der Geistbegabung verfügen und dadurch in einem herausgehobenen Verhältnis zu Gott stehen. Durch ihre noetische Aktivität sind somit die menschlichen Geister in höchstem Maße Gott ähnlich und dadurch „sozusagen Kinder des Hauses, weil sie allein ihm frei dienen und mit Erkenntnis auf die Nachahmung der göttlichen Natur hinwirken können (*comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connoissance à l'imitation de la nature divine*).“<sup>68</sup>

#### 4. Zusammenfassung

In irenischer Gesinnung und in Kontinuität zum eklektizistischen Humanismus seiner Leipziger Professoren greift Leibniz die Lehre der sich aus christlichen und platonisch-neuplatonischen Quellen speisenden Gottebenbildlichkeit auf. Nicht bloß der Mensch, sondern der gesamte Kosmos ist Ebenbild der Gottheit, weil er das, was er ist bloß durch die emanativ übertragenen göttlichen Vollkommenheiten ist und auf graduell schwächere Art und Weise die Gottheit imitiert. Als *esprits* nehmen die Menschen für Leibniz jedoch eine Sonderrolle ein: Durch die angeborenen Ideen verfügen sie zwar nicht qualitativ, aber doch quantitativ über dasselbe Wissen wie Gott, sodass es Leibniz nicht schwerfällt, sie als „petits Dieux“<sup>69</sup> zu bezeichnen. In ihrer Geistigkeit imitieren sie auf einzigartige Weise die Gottheit, mehrten den Ruhm Gottes „als Spiegel des Universums (*miroir[s] de l'univers*)“<sup>70</sup> und bilden gemeinsam die „Cité de Dieu“<sup>71</sup>, das Reich der Gnade. So übernimmt Leibniz nicht bloß die Lehre von der Gottebenbildlichkeit, sondern transformiert sie zu einem wesentlichen Scharnier, das innerhalb seiner Metaphysik Gott und Welt in einem kohärenten Verhältnis zusammenbringt.

---

<sup>67</sup> Vgl. Edward Craig: *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Oxford University Press 1987, 62.

<sup>68</sup> DM § 36; GP IV, 461.

<sup>69</sup> GP II, 125.

<sup>70</sup> M § 63; GP VI, 618.

<sup>71</sup> M § 86; GP VI, 621.

## Siglen

- A *Sämtliche Schriften und Briefe* [Akademie-Ausgabe], hg. v. d. Preuß. (später: Dt., jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akad. d. Wiss., Darmstadt (bzw. Leipzig, bzw. Berlin) 1923 ff., Reihe 2–13, zitiert nach Reihe, Band u. Seite.
- BC *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. I – II, übers. v. A. Buchenau, hg. v. Ernst Cassirer. Leipzig: Felix Meiner 1924. Zitiert nach Bandnummer und Seite.
- C *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, hg. v. L. Couturat, Paris 1903; Hildesheim 1961. Zitiert nach Seite.
- DM *Discours de Métaphysique* (GP IV, 427–463). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Discours de Métaphysique*. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, übers. u. hg. v. H.H. Holz, Bd. I–VI, Bd. I, Frankfurt am Main: Insel <sup>2</sup>1986, 56–172. Zitiert nach Abschnitt.
- E *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., übers. u. hg. v. W. Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner 2007. Die erste Ziffer weist den Teil u. das darauffolgende Kürzel die Passage aus. „p“ steht für propositio.
- GP *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hg. v. C.I. Gerhardt, Bd. I–VII, Berlin 1875–1890 (Neudruck: Hildesheim 1978). Zitiert nach Band u. Seite.
- M *Les Principes des la Philosophie ou la Monadologie* (GP VI, 607–623). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Monadologie*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, übers. u. hg. v. H.H. Holz, Bd. I–VI, Bd. I, Frankfurt am Main: Insel 1986, 438–483. Zitiert nach Abschnitt.
- PNG *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison* (GP VI, 598–606). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Kleine Schriften zur*

*Metaphysik*, übers. u. hg. v. H.H. Holz, Bd. I-VI, Bd. I, Frankfurt am Main: Insel <sup>2</sup>1986, 414–438. Zitiert nach Abschnitt.

STh Thomas von Aquin. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen, hg. v. Katholischen Akademikerverband: Salzburg 1934, zitiert nach Teil, Frage u. Artikel.