

# UMSTRITTENE EKKLESIOLOGIE. THEOLOGISCHE TRADITIONEN IN LEIBNIZ' KONZEPTION VON KIRCHE, PAPST UND KONZIL

Von

*Klaus Unterburger (Regensburg)*

Leibniz hat fast sein gesamtes Leben für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen gearbeitet. Wir wissen heute, dass diese Beschäftigung mit Theologie und Kirche nicht nur ein sekundäres, ungeliebtes Nebenprodukt der praktisch-politischen Tätigkeit eines großen Philosophen ist, sondern eines der zentralen Anliegen seines Lebens<sup>1</sup>. Zentralste metaphysische Einsichten Leibniz' verdanken sich seinem Streben seit der Mainzer Zeit, die Mysterien des christlichen Glaubens gegen Angriffe zu verteidigen. Vor allem die Verteidigung der Trinitätslehre und die antimechanistischen Implikationen, die sich in seinen Augen aus der Abendmahlslehre ergeben, wirkten in zentralen Feldern seiner Philosophie ein-sichtsgenerierend<sup>2</sup>. So kann Walter Sparr zusammenfassend konstatieren:

Die im engeren Sinne theologische Charakterisierung Leibniz' hat ein klares Recht in dem Tatbestand, dass er sich zeitlebens ausdrücklich auf die positive christliche Religion bezogen hat, d. h. auf den Glauben, auf die Kirche und auf die geoffenbarte Theologie<sup>3</sup>.

- 1 Dieses Problem habe, so Hartmut Rudolph, „[...] einen bedeutenden Teil der Schaffenskraft einer der größten Gestalten der Frühaufklärung in Deutschland gebunden, und zwar von Jugend an bis in die letzten Lebensjahre. [...] Man könnte versucht sein, [...] von einer regelrechten Obsession zu sprechen“. H. Rudolph: „Leibniz' Bemühungen um eine Reunion der Kirchen“, in: H. Otte und R. Schenk (Hrsg.): *Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 37)*, Göttingen 1999, S. 156–172, hier S. 158; vgl. auch: Ders.: „Bemerkungen zu Leibniz' Reunionskonzept“, in: H. Durchardt und G. May (Hrsg.): *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 50)*, Mainz 2000, S. 227–242, hier S. 227.
- 2 U. Goldenbaum: „Ein Lutheraner am katholischen Kurmainzischen Hof“, in: W. Li, H. Poser und H. Rudolph (Hrsg.): *Leibniz und die Ökumene (= Studia Leibnitiana Sonderhefte 41)*, Stuttgart 2013, S. 17–32.
- 3 W. Sparr: „Gottfried Wilhelm Leibniz. Lehre und Wirkung. 4 Theologie“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa*, Basel 2001, S. 1079–1090, hier S. 1080.

Wie seinen vielfältigen theologischen Entwürfen und Exzerpten insgesamt ist auch seiner Ekklesiologie noch immer nicht jene umfassende verstehende Aufmerksamkeit zu Teil geworden, die sie verdient. Dabei hatte Paul Eisenkopf in seiner grundlegenden Studie zu Leibniz und der Einigung der Kirchen gezeigt, dass der eigentliche Grund für das Scheitern der Unionen auf dem Gebiet der Ekklesiologie zu suchen sei<sup>4</sup>. Tatsächlich hatte Leibniz noch 1694 gegenüber Bischof Cristóbal de Rojas y Spinola (ca. 1626–1695) die These aufgestellt, dass er als Fundament des ganzen Unternehmens des Religionsvergleichs die wahre Doktrin von der katholischen Kirche halte<sup>5</sup>. Doch gerade hier sind zentrale Knotenpunkte und Argumentationsstrukturen bislang nur unzureichend durchdrungen: So ist es fraglich, ob man bei ihm wirklich ohne weiteres von einer „[...] naturrechtlichen Revision der traditionellen Theologie [...]“ sprechen kann<sup>6</sup>. Denn so sehr die Philosophie mit ihren Methoden für ihn und seine Argumentation in den Reunionsbemühungen zentral war<sup>7</sup>, so wichtig waren stets auch positiv-historische Argumente, war das Christentum doch eine Offenbarungsreligion. Ja, das Zueinander von philosophischer und positiv-theologischer Argumentation ist gerade eines der zentralen, noch nicht umfassend geklärten Probleme für die Forschung. Vor allem drei Thesen sind hier im Wesentlichen vertreten worden:

1. Sein Kirchenbegriff sei letztlich a priori aus seiner philosophischen Position ableitbar, sei in Theologie gekleidete Philosophie<sup>8</sup>.
2. Im Kirchenbegriff Leibniz' ringen positive Offenbarungsgläubigkeit mit einer frühaufgeklärten, im letzten unchristlichen Philosophie<sup>9</sup>.

4 P. Eisenkopf: *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche* (= *Beiträge zur ökumenischen Theologie* 11), München 1975, S. 222.

5 „Puto autem totius Negotii fundamentum esse veram doctrinam de Ecclesia Catholica“. *Judicium Doctoris Catholici*, A I, 10, 156–169, hier 158, Z. 21f.

6 Sparrn: „Gottfried Wilhelm Leibniz“, S. 1082.

7 „Wie hier standen für Leibniz die Vernunftgründe (,rationes‘) an erster Stelle, Beispiele und Autoritäten aus der Kirchen- und Theologiegeschichte konnten zu ihrer Unterstützung hinzutreten, ihnen räumte er jedoch nie die Hauptrolle ein“. St. Waldhoff: „Aspekte kirchengeschichtlicher Argumentationen in Leibniz' ökumenischen Schriften“, in: *Leibniz und die Ökumene*, S. 95–135, hier S. 134. „Der ordo-Gedanke weist uns jedoch darauf, daß die von der Aussage *ecclesia = res publica* abgeleitete Argumentation in der Papstfrage bei Leibniz nicht bloß in seiner politischen Philosophie, sondern letztlich in der Metaphysik gründet“. H. Rudolph: „Kirchenbegriff und päpstlicher Primat bei Leibniz“, in: H. Breger und Friedrich Niewöhner (Hrsg.): *Leibniz und Niedersachsen* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 28), Stuttgart 1999, S. 76–86, hier S. 86. – Beide Aufsätze sind für die zu behandelnde Thematik grundlegend.

8 E. Herbrich: „Die Leibnizische Unionspolitik im Lichte seiner Metaphysik“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie* 3 (1959), S. 113–136.

9 „Der Mann, welcher mit einem verborgenen Schatz christlicher Gesinnung an den Hof Johann Friedrichs kam, gelangte in der unheilvollen religiösen Atmosphäre bald unbewußt zu einem radikalen Abfall vom positiven Christentum und ist der eigentliche Vater jener fürstlichen Aufklärung, welche in der Philosophie Friedrichs des Großen ihre klassische Verkörperung fand. So ist es in der Tat das tiefste Geheimnis der großen Verhandlungen, daß hier nicht eigentlich Leibniz und Bossuet [...] miteinander gekämpft hatten [...], [sondern] Auktorität

3. Der philosophische Anteil habe ihn umgekehrt zu katholisierenden Positionen geführt, die dann sukzessive durch historische Erkenntnisse aber korrigiert wurden<sup>10</sup>.

Fundamentale Fragen der Deutung der im Nachlass überlieferten theologischen Schriften hängen mit diesem Problem zusammen. Wenn Leibniz die katholische Lehre entfaltet und sich als katholisch bezeichnet, andererseits sich weigert, zur katholischen Kirche zu konvertieren<sup>11</sup>, wie lässt sich dies vereinbaren. Natürlich ist klar, dass er einen vorkonfessionellen, weiten Begriff von Katholizität für sich beansprucht. Dennoch sind offenbar etwa im *Examen religionis christianae* zentrale Stücke des Glaubens eher pro-katholisch im konfessionellen Sinn erklärt, was Anlass gegeben hat, ihn als Kryptokatholiken zu bezeichnen<sup>12</sup>. Ist dies durch eine Art Rollenwechsel zu verstehen, in dem Leibniz die Sichtweise des anderen einnimmt und sich so gleichsam in die Sicht seines katholischen Gesprächspartners versetzt, wenn er diese Schrift verfasst<sup>13</sup>? Wollte er nur eine günstige Auslegung des katholischen Glaubens herausarbeiten, mit der er als Protestant dann verhandeln konnte<sup>14</sup>? Oder aber war Leibniz im wesentlichen Katholik, wenn auch nicht im nachtridentinisch konfessionellen Sinn, lebte diesen katholischen Glauben aber

und Vernunft in Glaubenssachen“. F. X. Kiefl: *Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen. Aus seinen Verhandlungen mit dem Hofe Ludwigs XIV., Leopolds I. und Peters des Grossen*, Paderborn<sup>2</sup>1903, [Vorwort 5].

- 10 „Was wir gleich Eingangs dieses Kapitels von dem doppelten Standpunkte des Leibniz als Juristen und als Historiker bemerkt haben, das gilt ganz besonders von seinen Ansichten über die kirchliche Verfassung. So lange er nur in streng juridischem Sinne den praktischen, festgegliederten Mechanismus der gesamten Hierarchie ins Auge faßte, hielt er es für möglich, wenn auch nicht für nöthig, die ganze Verfassung der römischen Kirche mit der Gliederung der verschiedenen Gewalten als göttliches Recht anzuerkennen“. A. Pichler: *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen*, Teil II, München 1870, S. 65; „Völlig mit sich ins Reine kam er, wie es scheint, erst in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens. Erst ein gründliches und umfassendes Studium der Kirchengeschichte Deutschlands hat ihn zu einer vollkommen klaren und bestimmten Ansicht über Begriff und Wesen der Kirche, die dem jüngeren, vorherrschend mit Jurisprudenz und Mathematik beschäftigten Gelehrten zu gewinnen erschwert war, gebracht“. Ebd., S. 6. Vgl. auch ebd., S. 11, S. 89f. und S. 115.
- 11 G. W. Leibniz an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 1. Januar 1684, A I, 4, 319–322, Nr. 285, hier 320; ders. an dens., Anfang April 1684, A II, 1, 539–541, Nr. 246; ders. an dens., 8. Mai 1685, A I, 4, 366f., Nr. 313 u.ö.
- 12 *Leibnitzens System der Theologie*, nach dem Manuskripte von Hannover (den lateinischen Text zur Seite) ins Deutsche übersetzt von A. Räß und N. Weis, mit einer Vorrede von L. Doller, Mainz<sup>3</sup>1825.
- 13 „Dieser methodische Standpunkt des Denkers Leibniz war der Standpunkt des Anderen – ‚la place d’autrui‘. In der Mitte der 1680er Jahre hat Leibniz im ‚Examen religionis christianae‘ (traditionell als *Systema theologicum* bekannt) sowie in einer ganzen Reihe von vorangehenden und begleitenden Skizzen und Ausarbeitungen den Platz eines konfessionell Anderen, nämlich den eines moderaten Katholiken eingenommen, um aus dieser Perspektive zu erkunden, was für die Gegenseite im ökumenischen Gespräch möglich sei“. St. Waldhoff: „Aspekte kirchengeschichtlicher Argumentationen“, S. 113f. – Eine ähnliche Sicht vertrat etwa auch A. Pichler: *Die Theologie*, S. 11f.
- 14 Kiefl: *Der Friedensplan*, S. 237–240.

seiner Meinung nach ungeschmälerter in einem protestantischen Territorium? Schließlich erklärte er ja, dass das Prinzip des Katholiken ganz einfach in der Überzeugung bestehe, die universale Kirche werde vom Hl. Geist geleitet, so dass es keinen gerechten Grund gebe, sich von ihr zu trennen; vielmehr ist jeder Christ katholisch, der den guten und rechten Willen hat, in der katholischen Kirche zu sein, auch wenn er bestimmte Lehren oder Bräuche der konkreten katholischen Kirche nicht annimmt<sup>15</sup>. Daran schließt sich dann auch noch die Frage an, ob Leibniz eine derartige Position beibehalten oder später revidiert hat.

Der immer weitgehender erschlossene Nachlass hält zur Beantwortung dieser Fragen ein sehr viel reicheres Material bereit, als es Generationen von früheren Forschern zur Verfügung stand. Eine umfassende Auswertung kann hier natürlich nicht geleistet werden. Immerhin soll aber an zentralen Elementen seine Deutung von Kirchenverfassung und Jurisdiktion auf der einen, heilsnotwendigem Glauben auf der anderen Seite skizziert werden. Beide Bereiche folgen unterschiedlichen Logiken; mit diesen ist das Problem des Verhältnisses von Faktizität und Autorität auf der einen, Apodiktizität und Einsicht auf der anderen Seite verbunden. Während sich die Kirchenverfassung historisch ausbilden konnte und musste, ist der Glaube stets derselbe. Eine ganz spezifische Sicht auf die Theologiegeschichte liegt dieser Konzeption des Leibniz zu Grunde, eine katholische, aber, so wird zu zeigen sein, eine alt-, keine neukatholische Sichtweise<sup>16</sup>.

## KIRCHENVERFASSUNG UND AUTORITATIVER GEHORSAMSANSPRUCH

Für Leibniz reicht die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Kirche in seine frühe Zeit zurück, als er sich vor allem mit verfassungsrechtlichen Fragen auseinandersetzte. Als Jurist sah er so vor allem die Analogien zwischen dem „kirchlichen und dem zivilen Zusammenleben“, die Kirche also in Entsprechung zum Staat<sup>17</sup>. Beide integrieren eine Vielheit zur Einheit. In seiner frühen unter dem Pseudonym *Caesarinus Fürstenerius* verfassten staatstheoretischen Schrift führte er aus, dass eine Vielheit von Territorien nur mit einer einzigen obersten Instanz an der Spitze ein geordnetes Gemeinwesen sein könne; ohne eine solche oberste Instanz herrsche Chaos<sup>18</sup>. Der Kaiser an der Spitze des „imperium Christianum“ korrespondiere so dem Papst, dem der Primat in kirchlichen Dingen zukomme

15 „Principium Catholicorum, ut paucis dicam in hoc uno consistit, Ecclesiam Universalem ita DEI spiritu regi, ut nulla justa causa sit ab ejus communione discendi“. *De schismata*, A IV, 3, 234–259, Nr. 18, hier 238, Z. 1f.; *De unitate ecclesiae*, A IV, 3, 220–224, Nr. 16, hier 222, 8–25. 1677 Vgl. auch: *Quid sit esse aut non esse in Ecclesia Romana*, A VI, 4 C, 2168–2174, Nr. 390.

16 Zum Begriff: R. Sohm: *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratiani*, München und Leipzig 1918.

17 R. M. Lehmann: *Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung* (= *Jus ecclesiasticum* 106), Tübingen 2013, S. 108.

18 *Caesarinus Fürstenerius*, A IV, 2, 58, Z. 15–20.

und zukommen müsse<sup>19</sup>. Es entspreche also den Erfordernissen des Gemeinwohls, dass die Kirche von einer einheitlichen, päpstlichen Instanz, der der Jurisdiktionsprimat zukomme, geleitet werde. Die ganze Kirche müsse wie eine „Respublica“ angesehen werden mit dem Papst als geistlichem Stellvertreter Gottes auf Erden und dem Kaiser als weltlichem<sup>20</sup>. Fraglich sei es lediglich, ob der Papst tatsächlich Fürsten und weltliche Herrscher absetzen könne<sup>21</sup>.

Schon in seiner Mainzer Zeit bekannte sich Leibniz zur ‚katholischen Kirche‘. In den *Demonstrationes catholicae* zeigt er, dass diese notwendigerweise einen Papst an der Spitze haben muss. Zwar repräsentiere das Konzil der Bischöfe die katholische Kirche. Es müsse aber eine Instanz geben, die dieses Konzil zusammenruft und leitet und dies sei der römische Papst<sup>22</sup>. Die Kirche habe die Binde- und Lösegewalt; sie habe also die höchste Gewalt („summa potestas“) und sei deshalb selbst eine bürgerliche Person mit einem Willen. Damit dieser Wille aber ein einziger sein könne, brauche sie eine oberste Instanz, die eindeutig entscheidet und Recht spricht, den Papst<sup>23</sup>. Zu beachten ist, dass die oberste Gewalt des Papstes freilich eine „praesumtive“ sei; bei Rechtsentscheidungen ist Gehorsam zu leisten. Es wird aber zu zeigen sein, dass sie faktisch das Konzil und die Gesamtkirche repräsentiert und an deren Glauben eine Grenze findet.

In einem Schreiben an den Konvertiten Ernst von Hessen-Rheinfels vom 4. März 1685 behandelt Leibniz an mehreren Punkten die Lehre vom päpstlichen Primat. Auch hier stellte Leibniz klar, dass man dem Papst in geistlichen Angelegenheiten gehorchen müsse, mehr noch als den Fürsten in weltlichen Dingen<sup>24</sup>. Die Frage, ob der Primat *iure divino* sei, könne letztlich dahingestellt bleiben. Denn es reiche ja für die Verbindlichkeit des Gehorsamsanspruchs des Papstes, wenn die kirchliche Hierarchie grundsätzlich von Gott gewollt sei, die dann eben faktisch eine ganz bestimmte Form angenommen habe<sup>25</sup>. Eine andere Unterschei-

19 „[...] maior autoritas contineat, quae in Ecclesia universali sive sacro Imperio et Capitibus ejus Caesare ac Pontifice legitimo et potestate recte utente quodammodo residere debet“. A IV, 2, 16, Z. 16ff.

20 Ebd. und A IV, 2, 126, Z. 26–127, Z. 2.

21 Ebd., 131, Z. 8–19.

22 „Ius convocandi Concilii et in eo proponendi habet Papa Romanus. Quod non solum congregatione eius in unum locum, sed et circummissione literarum Encyclicarum fieri potest. Seu Papa Romanus habet jus directorii“. *Demonstrationum catholicarum conspectus*, A VI, 1, 500, Z. 1ff.

23 „Papa Romanus habet in Mundo summam potestatem activam praesumtivam: seu est vicarius Christi; id sic confit: Ecclesiae data est summa potestas circa peccata, absolvendi et ligandi. Ergo Ecclesia Universalis habet summam potestatem activam. Quisquis habet summam potestatem est una persona civilis. Una persona civilis est, quae habet unam Voluntatem. Unam voluntatem habet qui potest facere conclusionem in omnem eventum. Nullius coetus voluntas certa esse potest, nisi sit qui proponat, sit jus sententiae dicendae“. Ebd., Z. 4–9.

24 „La question de l’autorité du Pape est tres important sans doute, et touche les principes des Catholiques. S’il m’estoit permis de dire mon sentiment, je croy, qu’on doit à ceux qui representent l’Eglise, tout autant d’obeissance et même plus dans les matieres directement ou indirectement spirituelles, qu’on en doit aux princes dans les matieres temporelles“. G. W. Leibniz an Ernst von Rheinfels, 4. März 1685, A I, 10, 355, Z. 15–19.

25 Ebd., Z. 20ff.

dung ist hingegen zentral: Die Unterscheidung zwischen Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit, also zwischen Gehorsam und Glauben: Der Gehorsam gegenüber dem Papst ist vernünftig, denn Autorität sei aber etwas anderes als Infallibilität<sup>26</sup>. Zwar zweifle Leibniz an der Unfehlbarkeit der römischen Kirche in Glaubensfragen; ihre Autorität, die Rechtsgehorsam beanspruche, sei aber zu bejahen und könne ohne Sünde nicht abgelehnt werden<sup>27</sup>. In diesem Schreiben scheint hinter der ordentlichen Hierarchie mit ihrem ordentlichen Gehorsamsanspruch die Möglichkeit eines Notstands auf, näherhin in der Frage, ob nicht nach dem Beispiel der alten Kirche im Fall der Not jeder Christ die sakramentalen Vollzüge des Priesters ausüben könne, da es ja hier um das Seelenheil gehe<sup>28</sup>.

Zur selben Zeit hatte Leibniz vielleicht den Höhepunkt zahlreicher theologischer Entwürfe, sein *Examen religionis christianae*, verfasst. In dieser Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens geht er auch auf die Ämter in der Kirche ein. Priesteramt, Bischofsamt und Papstamt seien alle drei göttlichen Rechts. Dass eine Differenz zwischen Bischöfen und Priestern bereits von Jesus eingesetzt sei, möchte Leibniz annehmen. Doch auch das Papstamt habe dieser eingesetzt. Erneut der Beweis des Papstprimats aus dem einheitlichen Willen der *respublica* Kirche. Die Kirche sei, wie der Staat, eine moralische Person und müsse deshalb auch einen einzigen Willen haben. Deshalb stehe eine Person als Garant des einen Willens an der Spitze der Kirche, Petrus und seine Nachfolger. Er könne und müsse das Konzil zusammenrufen, das die Gesamtkirche repräsentiere, aber eben nicht zu allen Zeiten tagen könne. In allen Dingen, die dem Seelenheil nicht nachteilig sind, müsse man deshalb dem römischen Bischof gehorchen. Eine Differenz zwischen ordentlicher hierarchischer Kirchenverfassung und Notstandsrecht tut sich hier auf, ähnlich wie bei der Frage, ob im Notfall nicht auch jeder andere Christ (Laie) die Eucharistie feiern und die Weihen spenden könne. Auch wenn Leibniz diese Fragen hier nicht entscheidet, verweist er auf das Beispiel der alten Kirche und auf eine Dimension hinter der äußeren Hierarchie, die ihre Ämter in Sukzession durch Handauflegung weitergibt.

Leibniz hat diesen Standpunkt auch später nicht verlassen. Dem Papst komme die oberste kirchenrechtliche Autorität zu. Welcher Anteil an der gegenwärtigen Papstgewalt *iure divino* und welcher lediglich *iure mere humano* bestehe, sei gar nicht wichtig, da der Gehorsamsanspruch so oder so verpflichte. 1694 verfasste Leibniz sein *Judicium Doctoris Catholici* als Beilage zu einem Schreiben an Bischof Rojas y Spinola<sup>29</sup>. Die wahre Lehre von der katholischen Kirche bezeichne-

26 „Au reste la clause de la profession de foy du Pape Pie IVme, de l'obessiance due au Pape me paroist fort raisonnable, car autre chose est l'autorité, et autre chose est l'infallibilité“. Ebd., 357, Z. 24ff.

27 „Et quoyque je doute de leur infallibilité, je ne doute point de leur autorité, et je croy qu'on ne sçaurait la mepriser sans péché“. Ebd., 355, Z. 19f.

28 „Et mêmes dans la primitive Eglise il semble qu'on a crû que tout Chrestien pourroit faire quelques fonctions de prestre en cas de necessité, de quoy j'ay écrit plus amplement une autre fois“. Ebd., 358, Z. 1f.

29 *Judicium Doctoris Catholici*, Beilage zum Schreiben G. W. Leibniz' an Rojas y Spinola, 5. Oktober 1694, A I, 10, 156–169.

te Leibniz hier als das Fundament der gesamten ökumenischen Verhandlungen. Nach der Erkenntnis des dreieinigen Gottes und der Inkarnation sei nichts so wichtig, als dass die Protestanten diese Lehre richtig verstünden und sich der katholischen Wahrheit unterwürfen<sup>30</sup>. Erneut der Vergleich mit dem Staat, dem weltlichen Gemeinwesen: Auch die Kirche brauche, damit sie eine Körperschaft, eine einzige moralische Person und nicht nur die Menge von Einzelnen sei, eine einheitliche, von Gott eingesetzte Verfassung (*Forma autem regiminis constat legibus fundamentalibus divino jure praescriptis*)<sup>31</sup>. Da sie sichtbar sei, müsse sie von einer höchsten Instanz geleitet werden, damit die Kirche die Gläubigen zum ewigen Heil führen könne; ihr schulden alle Glieder Gehorsam<sup>32</sup>. Die oberste unfehlbare Instanz in Glaubensfragen sei das Konzil<sup>33</sup>. Neben der Schrift, dem Grundgesetz der Kirche, bedarf es eines lebendigen Richters in Glaubensfragen, eines wahrhaften ökumenischen Konzils, zu dem auch die Protestanten, die die kirchliche Einheit lieben, beitreten müssen<sup>34</sup>. Da es einer Instanz bedarf, die das Konzil einberuft und leitet, komme dies dem römischen Papst zu, der den Primat über die Kirche hat<sup>35</sup>. Dem Papst müsse überall Folge geleistet werden, wo er sich nicht gegen das Naturrecht oder das göttliche Recht stelle<sup>36</sup>.

Dieses Unionskonzept verfolgte Leibniz auch noch einmal 1697/98, als er erreichte, dass die Helmstädter theologische Fakultät ein Gutachten für das Unionsprojekt verfasste und die „Requisita“ für eine präliminare Union benannte<sup>37</sup>. Als dieses Gutachten nicht ganz wunschgemäß ausfiel und man auch nur bereit war, den Primat der des Papstes *ordinis absque iurisdictione* und nur *jure humano*, keinesfalls *jure divino*, zuzugestehen<sup>38</sup>, besprach sich Leibniz lange mit dem führenden Helmstedter Theologen Friedrich Ulrich Calixt (1622–1701) in Braunschweig. Er erreichte nun, dass Calixt in seine bekannte Auffassung einwilligte, dass in der Kirche notwendig eine oberste Instanz *iure divino* sei. Dass diese sich dann gerade in Rom entwickelt habe, sei historisch zu klären, gründe sich also im

30 Ebd., 158, Z. 21–159, Z. 5.

31 Ebd., 159, Z. 6–20.

32 Ebd., 159, Z. 21–160, Z. 5.

33 Ebd., 160, Z. 19f.

34 Ebd., 163, Z. 5–18.

35 „Secundo quod es infallibilitas reperitur in Concilio Oecumenico, cui praeest Papa Romanus. Tertio quod papa Romanus jure divino habet super alios non ordinis, tantum, sed et potestatis primatum“. Ebd., 160, Z. 18ff.

36 Ebd., 167, Z. 15ff.

37 G. Utermöhlen: „Die irenische Politik der Welfenhöfe und Leibniz’ Schlichtungsversuch der Kontroverse um den päpstlichen Primat“, in: D. Breuer (Hrsg.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Teil I (= *Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*), Wiesbaden 1995, S. 191–200, hier S. 194f.

38 „Ich habe H. Calixti brief erwogen darinn er entschuldigen will, daß der Punct de jure divino außgestellt worden. Stelle dahin, ob E. Durchl. Darauff in gnaden zur antwort ihn wißen zu laßen belieben möchten [:] Weilen ohnstreitig wahr, daß ein directorium in Ecclesia ein requisitum necessarium boni ordinis ist, in dem ohne directorio kein Corpus bestehen kan; und bonus ac necessarius ordo in Ecclesia ja juris divini: so ist es folglich auch das directorium“. G. W. Leibniz an Herzog Anton Ulrich, 5. April 1698, A I, 15, 67–70, hier 68, Z. 20ff.

menschlichen Recht<sup>39</sup>. Dies entsprach genau und präzierte die Konzeption Leibniz' vom päpstlichen Primat, wie er sie seit seinen frühen Jahren vertreten hatte. Zwar ging Calixt und den übrigen Helmstedtern Leibniz' Formulierung dann zu weit; zur Neufassung der Theologen, die den Primat unter den Vorbehalt der Schriftgemäßheit stellten, verfasste Leibniz aber umgehend ein *Additionalis Responsum*<sup>40</sup>: Da Gott ein Gott der Ordnung sei und die Kirche als ein Leib eine Regierung brauche, sei eine einheitliche Direktion in ihr notwendig und diese folglich *iuris divini*<sup>41</sup>.

Als Fazit kann festgehalten werden: Leibniz ist sich in seiner Konzeption der Kirche treu geblieben. Diese müsse

1. sichtbar rechtlich verfasst sein; damit sie eine einheitliche moralische Person sein könne, brauche sie eine oberste Instanz, die den einheitlichen Willen garantiere. In diesem Sinn ist das Papsttum göttlichen Rechts, eben weil die Kirche nach dem Willen Gottes diese oberste Instanz besitze.
2. Dem widerspricht nicht, dass vieles historisch erst allmählich, aufgrund kontingenter Umstände, entstanden ist. So wurde gerade der Bischof von Rom Papst, weil er seinen Sitz in der Hauptstadt des römischen Reichs hatte. Dass die Kirche die äußere Rechtsform einer *respublica* annehmen müsse, sei göttlicher Wille. Deshalb müsse dann auch der konkreten Gestalt, die in diesem Imitationsprozess sich ausgebildet habe, Gehorsam geleistet werden.
3. Damit ist nicht gesagt, dass dem Papst die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen zukomme. Der Glaube der Kirche folgt einer anderen Logik; hier fin-

39 „Man gestehet dadurch zwar, daß der Pabst etwas, so *iuris divini* sey, besitze, wie denn ein ieder Bischoff und Priester ja eine iede obrigkeit geist- und weltlich etwas dergleichen besitzen muß, aber man gestehet deswegen ganz nicht, daß sein patriarchat in Occidente und viel andere ihm eingeräumte dinge *iuris divini* seyn. Ja was noch mehr, so gestehet man dergestalt nicht einmahl de directorio vel primatu autoritatis, das solche sedi Romanae jure divino zu kommen, sondern ob schohn ein directorium *iuris divini* an sich selbsten ist, so ist und bleibt doch deßen collatio in sedem Romanam, vel sedes fixa in Romano Episcopatu, allerdings *iuris humani* und ist von menschlichen considerationen hergefloßen [...]“. Ebd., 68, Z. 27–69, Z. 6. Zu Calixts Einwilligung vgl. ebd., S. 69, Anm. 20.

40 Utermöhlen: „Die irenische Politik“, S. 197f.

41 „Cum vero Papa consentientibus Ecclesiis in Romana nunc communionem existentibus primatum quandam autoritatis in tota Ecclesia Universali sibi divino jure attribuat: id si ex eo fiat capite ac fundamento, quod Deus sit Deus ordinis, et corpus unius Ecclesiae Catholicae et Apostolicae uno regimine et Hierarchia universali continendum *iuris sit divini*; et ejusdem per consequens *iuris supremus* in eo spiritualis Magistratus, terminis se justis continens, directoria potestate, omniaque necessaria ad explendum munus pro salute Ecclesiae agendi facultate instructus: nos utique possumus assentiri sed ita, ut auctoritatem quidem istam ex natura Ecclesiae eiusque divina institutione consequi atque ita *divini juris esse agnoscamus* quia in omni corpore directione aliqua opus est ne sit inordinatum; potestatis tamen hujus sive primatus sedem et fixum locum Romae non nisi ex humanis considerationibus constitutum arbitremur, tamquam in urbe quae habita est metropolis christiani orbis. Atque hoc sensu et hac modificatione adhibita non sumus reluctaturi“. G. W. Leibniz an Johann Fabritius, 31. März 1698, A I, 15, 459–463, hier 461, Z. 8–20.

det die oberste Autorität des Papstes auch ihre Grenze. Dies soll im Folgenden noch genauer analysiert werden.

## GLAUBE, ANCIENNITÄT UND UBIQUITÄT

Leibniz war also Anhänger einer papalen Kirchenverfassung; diese habe sich in Analogie zum Staat (*imitatio Imperii* der Kirche) historisch konkret herausgebildet, sei aber an sich von Christus selbst eingesetzt worden<sup>42</sup>. Die Päpste hatten näherhin zunächst die Privilegien der Kaiser im römischen Reich für sich in Anspruch genommen; diese wurden mit der Zeit als Privilegien des Petrus interpretiert, dann, als sich niemand mehr an deren konkreten Ursprung erinnern konnte, wurden sie zum *ius divinum* erklärt<sup>43</sup>. Da die Kirche aber a priori ein sichtbares Haupt brauche, sei dieser Prozess dennoch göttlich gerechtfertigt gewesen. Obwohl die sichtbare juristische Kirche Gehorsam beanspruchen kann, gibt es aber Grenzen desselben. Der Papst und das Kirchenrecht haben dem Heil der Gläubigen und dem Glauben zu dienen. Beiden ist zu gehorchen, es sei denn, sie fordern Ungerechtes. Dem müsste man sich, gerade aus Liebe zur Einheit der Kirche, widersetzen<sup>44</sup>. Es gibt also eine zweifache Ordnung in der Kirche: die sichtbare juristische und die unsichtbare des Glaubens. Beide folgen je eigenen Gesetzen, auch in einer Kirche ohne die Hierarchie würde Gott die Sakramentengnade anwesend sein lassen<sup>45</sup>. Wahres Christsein ist also im Notfall, falls man dazu gezwungen ist, auch gegen und ohne Papst und Bischöfe möglich<sup>46</sup>. Dem Gewissen sei im Zwei-

42 *De ecclesia catholica*, A IV, C, 2330, Z. 6–14.

43 „Romani pontifices, jam olim erecti splendore primariae Urbis, unde in omnia regimen, cuncta ecclesiae munia in se traxere. Nam Petro summam in sacris auctoritatem, et sibi (quasi successoribus) potestatem Petri tribuentes, quod synodorum privilegiis et imperatorum delegatione habebant, paulatim in jus divinum verterunt; et labescente sacrae vetustatis memoria, quae cupiebant, sibi aliisque persuaserunt“. *Annales Imperii occidentis Brusvicenses ex codicibus Bibliothecae Regiae Hannoveranae*, Pertz: I, 1, 647 (ad a. 865, § 33).

44 „Obedientia quae Ecclesiasticae potestati debetur, duobus constat membris, uno ordinarii juris ut credamus vera esse quae credenda ab Ecclesia proponuntur, et facienda esse quae ab ea iubentur, altero extraordinarii, ut etiamsi injuriam nobis iudicio eorum qui in Ecclesia auctoritatem habent fieri, aut injusta a nobis exigi credamus, non ideo tamen Unionem abruptamus, aut si sine nostra culpa abrupta sit, semper animum serium reintegrandi vinculi habeamus; et quicquid sine periculo salutis aeternae potest, indulgeamus“. *Sententia de natura ac potestate ecclesiae catholicae*, A VI, 4 C, 2335, 18–24.

45 „Nam an Ecclesia casu aliquo erecta, ubi pastores aut saltem Episcopi non sunt, ideo Sacramentorum gratia carere debeat, definire non ausim“. Ebd., Z. 17f.

46 „La question de la vocation et mission des Protestants a été souvent disputée, le point est, si les ceremonies de l’Eglise à l’égard de l’ordination des prestres sont *de jure divino*, tellement ques ans estre ordonné par un Evêque on ne scauroit administrer valablement les Sacremens. Cela se peut accorder peut estre à l’égard du droit ordinaire, mais on peut disputer sur le cas de nécessité, comme si un peuple Chrétien se trouvoit dans une Isle detachée, comme étoit l’Isle imaginaire de Pines, faudroit il le priver entierement du secours des Sacremens“? G. W. Leibniz an Ernst von Rheinfels, 10./21. Mai 1691, A I, 6, 200–205, hier 204, Z. 1–7.

felsfall mehr zu gehorchen als der Kirche, der man im Normalfall durchaus Folge leisten müsse<sup>47</sup>.

Bereits seit frühester Zeit steht für Leibniz eine folgenschwere These fest: Obwohl dem Papst der Primat über die Kirche zukomme, sei die wahre Einheit der katholischen Kirche anders zu fassen, als es die römische Kirche tue. Glaube und Rechtsgehorsam gehören zwei völlig differenten Ordnungen an. Die gegenwärtige römische Kirche verkenne dies: sie beansprucht in Glaubensfragen denselben Gehorsam, den sie in Rechtsfragen tatsächlich verlangen könne. Aus der frühen Mainzer Zeit findet sich ein Konzept *De unitate Ecclesiae Romanae*<sup>48</sup>. Bereits hier konstatiert Leibniz, dass die Einheit der römischen Kirche keine wahre sei, sondern eine, die dem römischen Kaiserreich nachgeahmt wurde<sup>49</sup>. Folgte nämlich die wahre Glaubenseinheit der Kirche derselben Logik wie der Jurisdiktionsprimat, müssten die Gläubigen deshalb die heilsnotwendigen Glaubensartikel glauben, weil der Papst sie definiert habe. Die allermeisten Katholiken selbst aber glauben die Heilswahrheiten nicht deshalb, sondern weil sie in der alten Kirche geglaubt wurden, weil sie sie also aus der kirchlichen Überlieferung empfangen haben. Hätte der papalistische Anspruch also Recht, dann wären paradoxerweise die meisten Katholiken gar nicht katholisch<sup>50</sup>. Leibniz berief sich hier auch auf den Glauben der französischen (gallikanischen) Kirche.

Dem Papst und der römischen Kirche komme der Primat zu, die oberste gesetzgeberische<sup>51</sup> Gewalt, so Leibniz in seiner Auseinandersetzung mit der *Professio fidei tridentina*, die er 1679 niederschrieb. Es sei aber etwas völlig anderes, einen kirchenrechtlichen Kanon aufzustellen, als einen Glaubensartikel für unfehlbar zu definieren<sup>52</sup>. Glaubensgehorsam folgt grundsätzlich anderen Gesetzen als die Jurisdiktion. In Glaubensdingen sei die römische Kirche seiner Meinung nach auch nicht heiliger als die übrigen Kirchen<sup>53</sup>. Den Glauben haben alle Christen; deshalb ist es Aufgabe der Gesamtkirche oder des dieselbe repräsentierenden

47 „[...] obéir aux Superieurs tant qu'on le peut sans blesser la conscience [...]“. G. W. Leibniz für Paul Pellisson-Fontainier, Ende Oktober 1690, A I, 6, 115–121 Nr. 65, hier 119, Z. 13f.

48 *De unitate Ecclesiae Romanae*, A VI, 1, 547f.

49 „Ego vero tueri ausim illam unionem non esse veram, sed tantum exteriore aliquo Politico Syncretismo simulatam“. Ebd., Z. 3f.

50 „Magna Pars Romanensium non credit articulos fidei in Romana Ecclesia definitos quia Papa definivit, sed quia ita in antiquitate Ecclesiastica se reperiri putat. Qui autem non credit aliquid verum, quia Papa definivit, is secundum Romanam Ecclesiam non est vere Catholicus. Ergo Magna Pars Romanensium non est vere Catholica“. Ebd., Z. 5–9.

51 „[...] autoritas Episcopi Christianorum primarii, quae nunquam Romano Pontifici negata est, modo ea legitime, et secundum divina jura atque Ecclesiasticos Canones utatur“. *Annotationes ad professionem fidei a Pio IV. praescriptam*, A IV, 3, 197, Z. 30ff. „Si tamen ita explicemus, ut Romana Ecclesia quondam habeat potestatem legislativam in Christianos, haec assertio sine periculo admitti potest“. Ebd., 198, Z. 11f.

52 „Diversa enim longe est potestas ferendi leges a potestate declarandi quod assertio aliqua sit articulus fidei“. Ebd., Z. 12f.

53 „A doctrina non puto prae aliis sanctam vocari posse. Nam illud non constat etiam apud eos qui cum Ecclesia Romana communicant, quod Romanus Pontifex per se, sine Ecclesiae Catholicae Synodo sit infallibilis“. Ebd., 197, Z. 32–198, Z. 2.

Konzils, bei Streitfragen über die Glaubensartikel zu urteilen. Beim Glauben und der Schriftauslegung geht es nicht um eine autoritative Entscheidung, sondern um das Zeugnis aller in Vergangenheit und Gegenwart, die den Heilsglauben ja bereits besitzen<sup>54</sup>. Das Alte wird bezeugt, nicht eine neue Sache entschieden<sup>55</sup>. Das Konzil ist jene unfehlbare Instanz, die letztverbindlich Glaubenswahrheiten in der Kirche entscheidet<sup>56</sup>.

Dem entspricht, dass der Glaube stets derselbe ist. Der heilsnotwendige Glaube ist immer in der Kirche, er entwickelt sich nicht. Anders die kirchlichen Ämter und das Recht, das sich stets verändert. Bischof Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) hatte den Protestanten vorgehalten, ihren Irrtum erkenne man daran, dass sich ihre Lehre ständig verändere, unter ihnen entsprechend ständig Streit und neue Spaltungen entstünden. Die katholische Lehre hingegen sei stets und zu allen Zeiten immer ein- und dieselbe<sup>57</sup>. Leibniz kritisierte dieses Argument: Was, wenn man heute etwas anderes glaubte, als früher? Hatte der Erlöser doch den Pharisäern schon erklärt: *olim erat non sic*<sup>58</sup>. Dass Parteiungen und Abspaltungen entstünden, sei kein Indiz für die Falschheit einer Lehre, sondern ganz natürlich dort, wo freie Menschen zusammen sind. Dennoch bejahte Leibniz interessanterweise das Kriterium Bossuets für den katholischen Glauben, das er mit dem christlichen Altertum konform wusste. Katholische Lehre könne nur sein, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* geglaubt werde, so das berühmte Kriterium des Vinzenz von Lérins<sup>59</sup>. Dies ließ sich jedoch gegen Bossuet umdrehen: Was er und die gegenwärtige römische Kirche als Glaubenssatz hinstellten, sei vielfach eine Neue-

54 „Ecclesiae Universalis haud dubie est iudicare de controversiis et explicatione Scripturae[.] alioquin non video quid sibi velit qui in symbolo sanctam Catholicam Ecclesiam credit. Per iudicium autem Ecclesiae Universalis hoc loco intelligi videtur traditione continuata sive consensus perpetuus. Dicitur enim, juxta sensum quem tenet et tenuit Ecclesiae interpretandam esse scripturam, et Paulo post dicitur explicandam esse juxta unanimum partum consensum“. Ebd., 198, Z. 21–199, Z. 2.

55 „Mais pour venir au detail de vos lettres, dont la premiere donne les principes, qui peuvent servir à distinguer ce qui est de foy, de ce qui ne l'est pas, et dont la seconde explique les degrés de ce qui est de foy; je m'arresteray principalement à la première: Où vous accordés d'abord, Monseigneur, que Dieu re revele point de nouvelles verités qui appartiennent à la foy Catholique, que la regle de la perpetuité est aussi celle de la catholicité, que les conciles Oecumeniques ne proposent point de nouveaux dogmes, Enfin que la regle infallible des verités de la foy est le consentement unanime et perpetuel de toute l'Eglise“. Leibniz bejaht diese Maxime Bossuets, konstatiert dann aber, dass viele katholische Gelehrte leider anderer Meinung seien, als ob die Kirche neue Entscheidungen treffen könne und damit im Vorfeld neue Offenbarungen empfangen haben müsse. G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 14. Mai 1700, A I, 18, 625–649, Nr. 368, hier 631.

56 *Judicium Doctoris Catholici*, Beilage zum Schreiben Leibniz' an Rojas y Spinola, 5. Oktober 1694, A I, 10, 156–169, hier 160, Z. 19f.

57 „Il y a bien à dire à cecy: Hier on croyoit ainsi, donc aujourd'huy il en faut croire de même. Car que dirons nous, s'il se trouve qu'on croyoit autrement avanthier? Faut il toujours canoniser les opinions qui se trouvent les dernieres?“ G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 1. Oktober 1692, A I, 8, 171–174, Nr. 102, hier 172, Z. 14f.

58 Ebd., Z. 16f.

59 von Lérins: *Comm.* 2.

rung und dem Altertum unbekannt gewesen<sup>60</sup>. Noch in seinen letzten Lebensjahren lehnte Leibniz deshalb die Konversion zur römisch-katholischen Kirche, im Gegensatz zu Herzog Anton Ulrich (1633–1714), entschieden ab. Noch einmal kam er auf seine Diskussion mit Bossuet 1712 zurück, und bekräftigte entschieden sein Argument, dass die gegenwärtige katholische Kirche in vielem dem klaren und eindeutigen Zeugnis des christlichen Altertums widerspreche<sup>61</sup>. Selbst wenn sich zeigen ließe, dass die Menschen in früheren Zeiten die gegenwärtigen katholischen Lehren auch schon geglaubt hätten, müsste man überdies noch nachweisen, dass sie diese auch schon als göttlich geoffenbarte Lehren bejaht hätten, um sie auch heute dann als verbindliche Offenbarungslehren aufstellen zu können<sup>62</sup>.

Damit ist auch klar, dass Leibniz, anders als Georg Calixt (1586–1656) und die Helmstädter Tradition, auch nicht im *Consensus quinquesaecularis* das Kriterium für eine Reunion der Kirchen sehen konnte. Abt Gerhard Wolter Molanus (1633–1722) hatte sich bekanntlich zu diesem Prinzip bekannt<sup>63</sup>. Für Leibniz barg dieses Prinzip schon in methodisch-logischer Hinsicht zu viele Ungereimtheiten. Wieso sollten gerade die ersten vier Konzilien oder die ersten 500 Jahre Norm sein, weshalb nicht eine kürzere oder eine längere Periode? Will man eine bestimmte Zeit als einzige normative festlegen, entstehe eine neue Parteiung bzw. Sekte<sup>64</sup>. Für die ersten Jahrhunderte müsse wegen des Mangels an Quellen vieles

60 „Et si nous nous tenons à la regle de Vincent de Lerins touchant ce qu'on doit appeller Catholique ou même à ce que dit la profession de Pie IV. Qu'il ne faut jamais interpreter l'écriture que *iuxta unanimum consensum Patrum*; et enfin à ce qu'un Henry Holden [,] Anglois Docteur Sorbonniste (si je m'en souviens bien) a écrit de l'Analyse de la foy contre les sentiments du Père Gretser Jesuite, toutes ces decisions seront en danger de perdre leur autorité“. G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 15. Juni 1693, A I, 9, 114–145, Nr. 96, hier 137, Z. 12–17; ders. an dens., 14. Mai 1700, A I, 18, 625–649, Nr. 368, hier 641, Z. 27–643, Z. 10.

61 „Quaedam etiam revera justo sunt acriora, ut quod putat, virum probe eruditum bona conscientia extra Rom. Ecclesiam permanere non posse; quum contra potius ipsa rerum cognitione maximum obstaculum accessionis ad Romanos objiciat. Exempli loco esto, quod etiam Episcopo Meldensi, (frustra in refutatione laboranti) objeci, neminem satis versatum in antiquitate, & ad rem attentendem, ut par est, nec per alia distractum, posse salva conscientia accedere Concilio Tridentino, sub anathemate jubenti, ut libri V.T quos nos Apocryphos credimus, divina auctoritate praediti & ceteris aequales censeantur, contra manifestissimas declarationes primavae antiquitatis Christianae. Si concilium Tridentium seponeretur, facilius schismatis sublatio, sed hoc stante, nisi per vim, non obtinebitur“. Leibniz an Fabritius, 17. März 1712, Dutens V, 298f., hier 299, Z. 2–13.

62 „Enfin on peut demander, si pour decider qu'une doctrine est de foy il suffit qu'elle a été simplement cru ou receue auparavant et s'il ne faut pas aussi qu'elle ait été receue comme de foy? Car à moins qu'on ne veuille se fonder sur de nouvelles revelations il semble, que pour faire qu'une doctrine soit un article de foy, il faut que Dieu l'ait revelée comme telle, et que l'Eglise depositaire de ses revelations, l'ait toujours receue comme étant partie de la foy: puisqu'on ne sçauroit sçavoir que par revelation si une doctrine est de foy ou non“. G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 14. Mai 1700, A I, 18, 625–649, Nr. 368, hier 635, Z. 3–9.

63 H. Weidemann: *Gerard Molanus. Abt zu Loccum. Eine Biographie*, Teil I (= *Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens* 3), Göttingen 1925, S. 7ff.

64 G. W. Leibniz an Ernst von Hessen Rheinfels, Promemoria, November 1687, A I, 5, 10–21, hier 11, Z. 32–12, Z. 4. – Zum ganzen vgl. St. Waldhoff: „Aspekte kirchengeschichtlicher Argumentationen“, S. 121–128.

dunkel bleiben<sup>65</sup>. Vor allem aber forderte dieses Prinzip zugleich zu viel und zu wenig. Einerseits habe doch auch die spätere Theologie berechnete Fortschritte gemacht und sei zu legitimen Präzisierungen zumindest begrifflicher Art gekommen<sup>66</sup>. Andererseits seien aber in den ersten Jahrhunderten schon erhebliche Veränderungen an der ursprünglichen Lehre vorgenommen worden. Ja, die Einmütigkeit der Väter in der Antike sei weitestgehend ein bloßes Konstrukt, eine Fiktion. Vielfach widersprachen die Väter sich gegenseitig<sup>67</sup>. Kirchliche Glaubenslehre im strengen Sinn könne aber nur das sein, was geoffenbart und deshalb schon immer als heilsnotwendig geglaubt worden ist<sup>68</sup>.

## NOTSTANDSRECHT UND FAKTISCHE TÄUSCHUNGSMÖGLICHKEITEN

Leibniz erkannte die Wahrheit und Unfehlbarkeit des christlichen Glaubens und damit die Wahrheit des Glaubens der Kirche an. Die Frage war aber auch: welches ist dieser unfehlbare christliche Glaube? Woran kann man ihn erkennen. Die Mehrheit als Kriterium des wahren Glaubens allein ist unzureichend: Woran früher die Mehrheit glaubte, daran glaubt sie heute nicht mehr; was heute die meisten Christen glaubten, daran glaubte sie einstmals nicht<sup>69</sup>. Auf ökumenischen Konzilien spricht sich hingegen der wahre Glaube als unfehlbar aus<sup>70</sup>. Die Kontingenz aller Faktizität<sup>71</sup> stellt aber auch diese Instanz für uns in gewisser Weise in Frage:

65 G. W. Leibniz an Ernst von Hessen-Rheinfels, 4. August 1683, A I 3, 303–320, Nr. 247, hier 308, Z. 35–309, Z. 4.

66 „Patres de Trinitate obscure locuti sunt et usi verbis incommodes. Scholastici hoc dogma explicatius tradiderunt“. *De dogmate Trinitatis apud Patres et Scholasticos*, A IV, 7, 823, Z. 19f.

67 „Concilium Tridentium vel professio Pii IV. (si bene memini) si provocant ad unanimum consensum partum; is si haberetur, magni utique momenti foret, praesertim si id quod sentient pro articulo fidei a se haberi ostendant, sed in iis quae intra nos controversa sunt, plerumque difficile est hunc unanimum consensum probare, et saepe antiquiores in alia omnia eunt“. G. W. Leibniz an Johann Fabricius, 13. Dezember 1699, A I, 17, 711–715 Nr. 419, hier 714, Z. 5–9.

68 G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 14. Mai 1700, A I, 18, 625–649, Nr. 368, hier 631, Z. 5–17.

69 „Il semble que vous même, Monseigneur, laissés quelque porte de derriere ouverte, en disant que les Conciles Oecumèniques lorsqu' ils decident quelque verité, ne proposent point de nouveaux dogmes, mais ne font que declarer ceux qui ont toujours été crûs, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus precis. Car si la declaration contient quelque proposition, qui ne peu pas être tirée par une consequence legitime et certaine de ce qui etoit deja reçu auparavant, et par consequent n'y est point compris virtuellement; il faudra avouer que la decision nouvelle établit en effet un article nouveau, quoiqu'on veuille couvrir la chose sous le nom de declaration“. Ebd., 633, Z. 1–10; vgl. auch die folgenden Beispiele.

70 „Secundo quod es infallibilis reperitur in Concilio Oecumenico, cui praeest Papa Romanus“. *Judicium Doctoris Catholici*, A I, 10, 156–169, hier 161, Z. 18f.

71 „En effet ce la beau et magnifique à dire, tant qu'on demeure en termes generaux; mais quand on vient au fait, on se trouve loin de son compte, comme il paroitra dans l'exemple de la controverse des livres canoniques“. G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 14. Mai 1700, A I, 18, 625–649, Nr. 368, hier 634, Z. 18–635, Z. 2.

Zwar definiert ein wahres ökumenisches Konzil unfehlbar die Wahrheit. Aber woran konnte man erkennen, dass ein konkretes, historisches Konzil wahrhaft ökumenisch ist; schließlich gab es ja auch in der Kirchengeschichte Latrozinen, ‚Räubersynoden‘, welche zwar für sich diese Ökumenizität beanspruchten, aber eben zu Unrecht? In Rom erkenne man Konstanz und Basel nicht als ökumenisch an, in Frankreich nicht die fünfte Lateransynode<sup>72</sup>. Ökumenische Konzilien repräsentieren die Gesamtkirche; sie sprechen de iure den Glauben der Kirche also unfehlbar aus. Für uns Menschen bleibt aber die Problematizität des Faktischen: Welche Konzilien sind de facto wirklich ökumenisch gewesen? Leibniz ist in dieser Frage kein Neuerer. Noch das Mittelalter rechnete mit der prinzipiellen Möglichkeit, dass ein Papst Häretiker werden oder ein Konzil in Irrtum fallen könne. Es entwickelte ein Notstandsrecht mit Lösungsszenarien<sup>73</sup>. Erst die katholische Ekklesiologie der Neuzeit wollte dieses Einfallstor des antihierarchischen Widerspruchs schließen und Sicherheit generieren, indem diese Notfallregelungen eliminiert oder zumindest restringiert wurden<sup>74</sup>.

Die Frage, ob und wie man den Anspruch einer Synode auf ökumenische Geltung beurteilen könne, war von Leibniz von Beginn an in der Perspektive der Unionsverhandlungen und der damit zusammenhängenden Frage nach der Geltung des Trienter Konzils für die Protestanten gestanden. Molanus hatte ja in der Antwortschrift *Methodus reducendae unionis* an Rojas y Spinola sich mit dessen Sichtweise auseinanderzusetzen, dass die öffentliche Schriftauslegung eines ökumenischen Konzils derjenigen des Einzelnen vorzuziehen sei<sup>75</sup>. Die Antwort, mit der Molanus die Konzilsidee aufgriff, gab auch den Unionsverhandlungen des Leibniz dann die Richtung vor: Das Konzil soll jene Instanz sein, auf der alle verbleibenden Kontroversen zum Ausgleich gebracht werden sollen. Da hier die Protestanten gleichberechtigt teilnehmen können müssen, setzt dies die vorherige Anerkennung ihrer Ämter voraus. Zudem könne kein vorangegangenes Konzil, das wie Trient antiprottestantische Verurteilungen ausgesprochen habe, Grundlage der zu führenden Verhandlungen sein. Obwohl das Tridentinum von den Katholiken als ökumenisches Konzil betrachtet wurde, musste dessen Geltung suspen-

72 „De sort que, si le nord de l’Europe estoit réuni avec le reste sous la hierarchie romaine, aussi bien que l’Italie et la France le sont déjà, les différentes opinions de ces deux grands partis sur le concile de Trente et sur ses décisions ne seroient pas moins compatibles avec l’unité ecclésiastique, que nous voyons ester celles qu’on a en France et en Italie sur les decisions des conciles de Constance, de Basle, du dernier [de] Lateran, et mesme d’autres“. G. W. Leibniz an Madame Brinon, 30. Mai 1694, A I, 10, 124–131, Nr. 85, hier 128, Z. 10–15. Vgl. auch ebd., 129, Z. 4ff.

73 R. Bäumer: *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 100), Münster 1971; U. Horst: *Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle* (= *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens*, NF 19), Berlin 2012, v. a. S. 184–187.

74 K. Unterburger: „Lehramt der Päpste und Lehramt der Theologen im konfessionellen Streit des 16. Jahrhunderts“, in: *Historisches Jahrbuch* 133 (2013), S. 34–56.

75 Weidemann: *Gerard Molanus*, S. 46.

diert werden<sup>76</sup>. War das legitim? Wie musste der Anspruch auf Ökumenizität, den ein Konzil erhob, beurteilt werden. Mit diesen Fragen war Leibniz insbesondere konfrontiert, als Bossuet 1691 um nochmalige Sendung der Hannoveranischen Unionsverhandlungen bat<sup>77</sup> und dann, nach Übersendung der *Cogitationes privatae*<sup>78</sup>, die unumstößliche Geltung des Trienter Konzils für die Katholiken gegenüber Leibniz erklärte. Würde man Trient suspendieren können, dann auch alle mittelalterlichen ökumenischen Konzilien (Molanus wollte als Grundlage die Konzilien der ersten fünf Jahrhunderte annehmen). Dies würde die Unfehlbarkeit eines Konzils grundsätzlich untergraben, ja man müsse auch die Frage stellen, ob dann dem künftigen Unionskonzil unumstößliche Verbindlichkeit zukommen könne<sup>79</sup>. Bossuet sah die Unfehlbarkeit primär in der Kirche selbst liegend; diese werde von den Konzilien repräsentiert<sup>80</sup>. In Bezug auf den Papst musste er von seinem gallikanischen Standpunkt aus in gewisse Probleme kommen. Entscheidend war auf alle Fälle die Übereinstimmung mit und die Rezeption durch die Gesamtkirche. Hier knüpfte der Bischof von Meaux also die prinzipielle Unfehlbarkeit doch an faktische Bedingungen, die es erst zu überprüfen galt. Der Gallikanismus stand hier in der alten kanonistischen Tradition des Notstandsdenkens, in der Leibniz ebenfalls stand. Ja das Problem der faktischen Kautelen konnte Bossuet von seinem Standpunkt aus auch in Bezug auf die Konzilien nicht wirklich lösen, denn er musste sich ja fragen lassen, ob es nicht möglich sei, dass eine sich als Konzil bezeichnende Versammlung die Gesamtkirche eben nicht repräsentiere; dass deren Glaubensentscheidungen eben nicht angenommen wurden.

Neben dieser prinzipiellen Frage ging es natürlich, gerade im sich anschließenden Briefwechsel mit Leibniz, dann um das Problem, ob insbesondere Trient ein ökumenisches Konzil sei<sup>81</sup> und ob es in Frankreich als solches rezipiert worden sei<sup>82</sup>. Hier machte sich die Hauptdifferenz zwischen Bossuet und Leibniz inhaltlich fest: Lehnt man Trient ab, ist man dann, wie der Franzose meinte, notwendigerweise formeller Häretiker, da man die Grundinstitution der Kirche dann hartnäckig ablehne? Oder, so Leibniz, ist der Glaube selbst dadurch eigentlich nicht berührt, da es nur um eine faktisch-historische Erkenntnis gehe, die man so

76 Ebd., S. 54.

77 J. B. Bossuet an Marie de Brinon, 29. September 1691, A I, 7, 155–158, hier 156, Z. 1–5.

78 K. Masser: *Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert* (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 145), Münster 2002, S. 356–384.

79 J. B. Bossuet an G. W. Leibniz, 10. Januar 1692, A I, 7, 235ff., Nr. 124, hier 235, Z. 9–26.

80 „[...] premierement si vous croyez que l'Infallibilité soit tellement dans le Concile oecuménique, qu'elle ne soit pas encore d'avantage, s'il se peut, dans tout le corps de l'Eglise sans qu'elle soit assemblée“. Ebd., Z. 7–9; ders. an dens., 15. August 1693, A I, 9, 154–166, hier 155, Z. 1ff.

81 Eisenkopf: *Leibniz und die Einigung*, S. 173–191.

82 H. J. Sieben: *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (= *Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen*), Paderborn, München, Wien und Zürich 1988, S. 350–402. – Zur Streitfrage vgl. H. Weber: „Die Annahme des Konzils von Trient durch Frankreich“, in: *Historisches Jahrbuch* 99 (1979), S. 196–212.

lange nicht annehmen dürfe, bis man deren Berechtigung mit der (historischen) Vernunft eingesehen habe. Wenn Bossuet, Paul Pellisson (1624–1693) und Edmonde Pirot (1631–1681) erklärten, der in Trient deklarierte Glaube sei in Frankreich sehr wohl rezipiert, nur einige disziplinarische Bestimmungen stießen auf Vorbehalte<sup>83</sup>, so konnte Leibniz kontern, es sei eben gerade entscheidend, ob dieser Glaube wirklich gerade deshalb angenommen wurde, weil er von einem ökumenischen, unfehlbaren Konzil definiert worden sei<sup>84</sup>. Hierzu müsste erst der Protest formell zurückgenommen werden<sup>85</sup>. Flankiert wird jene Argumentation dadurch, dass Leibniz konstatierte, eine solche Suspension sei in der Kirchengeschichte häufiger vorgekommen; besonders die Suspension des Konstanzer Kelchdekrets für die Calixtiner auf dem Baseler Konzil könne als Prototyp gelten<sup>86</sup>. Er verweist aber auch auf die Unionsverhandlungen mit den orthodoxen Griechen<sup>87</sup>.

Leibniz kritisierte die Ökumenizität des Trienter Konzils auch auf eine zweite, materielle Weise. Wenn ein ökumenisches Konzil unfehlbar den geoffenbarten Glauben ausspreche, dann müsse es jener Glaube sein, der schon immer in der Kirche geglaubt wurde. Dies war ja gerade die Grundüberzeugung von Bossuet<sup>88</sup>. Nun ließ sich aber zeigen, dass Trient davon abgewichen ist: Lehren, bei denen das christliche Altertum noch anders dachte, wurden definiert. Lehren, in denen Freiheit herrschte, die also nicht heilsnotwendig zu glauben waren, wurden nunmehr für göttliche, heilsentscheidende Offenbarungen angesehen. Aus seinen *Annotata* (um 1690) zu den Trienter Beschlüssen lässt sich ein gewisser Überblick über seine Sichtweise zu den Bestimmungen dieses Konzils gewinnen; viele Bestimmungen legte Leibniz als Bestätigung seiner theologischen Ansichten aus, an manchen Beschlüssen übte er aber auch entschiedenen Kritik<sup>89</sup>: Für Leibniz ist die Kanonfrage hier ein entscheidendes Beispiel. Indem Trient die Kanonizität der alttestamentlichen Apokryphen als Dogma lehre, stelle es sich gegen die Mehrheit des christlichen Altertums und erkläre eine Frage als heilsnotwendig, die es in Wahrheit gar nicht war<sup>90</sup>. Auch andere Anathematismen kritisierte er deshalb, weil sie Dinge als heilsnotwendig zu glauben vorlegten, über die man doch keine eindeutige Offenbarung empfangen hat und über die man deshalb nichts Sicheres wissen könne, etwa das Dogma von der Siebenzahl der Sakramente, von der Un-

83 Kiefl: *Der Friedensplan*, S. 109–124.

84 „Autre chose est approuver ses decisions en matiere de foy, et autre chose est les recevoir comme emanés d'un Concile Oecumenique“. G. W. Leibniz an Marie de Brinon, 7. Juni 1691, A I, 6, 214f., Nr. 95, hier 215, Z. 3f.

85 G. W. Leibniz an Marie de Brinon, 16. Juli 1691, A I, 6, 234–237, Nr. 102, hier 237, Z. 7–10.

86 G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 29. März 1693, A I, 9, 83–89, hier 86, Z. 18–87, Z. 7.

87 G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 15. Juni 1693, A I, 9, 114–145, hier 134, Z. 13–21.

88 J. B. Bossuet an G. W. Leibniz, 28. August 1692, A I, 8, 162–165, Nr. 98; G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 1. Oktober 1692, A I, 8, 171–174, Nr. 102, hier 172, Z. 14f.

89 *Annotata quaedam ad Concilium Tridentinum*, A IV, 4, 527–541, Nr. 95. Vgl. auch: *Expendenda in Tridentino*, A IV, 579–582, Nr. 111.

90 „Certum est sanctos patres complures, et imprimis S. Hieronymum, nonnullos ex libris hic nominates pro Canonicis non continua successione in Ecclesia Catholica conservatam esse, perinde ac si ab ipso Spiritu S. dictati essent“. Ebd., (*Annotata*) 528, Z. 11–14.

möglichkeit der Heilsgewissheit<sup>91</sup>, der Notwendigkeit der rechten Intention bei der Sakramentenspendung<sup>92</sup>, dass man beim Kelch Wasser beimischen müsse<sup>93</sup>; auch sei die Behauptung falsch, dass die Kirche immer, also bereits in den ersten Zeiten, die Eucharistie angebetet habe<sup>94</sup> oder die gegenwärtige Form des Bußsakramentes praktiziert habe<sup>95</sup>. Zu wenig grundsätzlich tadle das Konzil zudem die Missbräuche bei der Heiligen- und Bilderverehrung, die die wahre Verehrung Gottes gefährden<sup>96</sup>. Leibniz ist sich nicht sicher, ob die Bestätigung der Bilderverehrung durch das II. Nizänum wirklich mit der Tradition der frühen Kirche übereinstimmt. Diese Frage war für ihn eines der zentralen Beispiele für eine ‚katholische‘ Tradition, bei der es zu einem fundamentalen Wandel gekommen sei<sup>97</sup>; ein etwas anders gelagertes Beispiel war ihm die Verurteilung des Monotheletismus<sup>98</sup>. Wo jedenfalls ein solcher Wandel, der dem Perpetuitätsprinzip widerspreche, festgestellt werden kann, handle es sich sicher nicht um eine geoffenbarte, heilsnotwendige Glaubenslehre.

Man kann nun die Frage stellen, ob die prinzipielle Irrtumsmöglichkeit der kirchlichen Hierarchie und der Kirche nicht in der Konsequenz zu einem Individualismus hätte führen müssen, nach dem jeder einfach das glaubt, was ihm als plausibel erscheint. Bossuet hatte ja Leibniz gefragt, ob es denn bei seiner Position wirklich Gründe gebe, auch an den ersten Konzilien des Altertums festzuhalten, oder ob damit die Institution der Konzilien insgesamt falle<sup>99</sup>. Dies würde aber nach Leibniz das Prinzip der Erlösung und der Kirche auflösen. Dieser und ihrem heilsschaffenden Glauben müsse vielmehr die verheißene Indefektibilität tatsächlich zukommen<sup>100</sup>. Dies gilt aber, und dies ist der entscheidende Streitpunkt, nur von jenen Gegenständen, die wirklich heilsnotwendig zu glauben sind. Den heilsnotwendigen Glauben von Nicäa oder Chalcedon könne man nicht legitimerweise hinterfragen; habe man diesen Glauben aber, könne dieser auch nicht erschüttert werden, falls man die faktische Ökumenizität dieser beiden Konzilien dennoch

91 Ebd., 531.

92 Ebd., 532.

93 Ebd., 537.

94 Ebd., 534.

95 Ebd.

96 Ebd., 540f.

97 „Que dirons nous du second Concile de Nicée, que vos Messieurs veulent faire passer pour oecumenique? At-il trouvé le cultre des Images établi? Il s'en faut beaucoup. Irene venoit de l'établir par la force, les Iconodules et les Iconoclastes prevaloient tour à tour, et le Concil de Francfort, qui tenoit le milieu, s'opposa formellement à celuy de Nicée de la part de la France, de l'Allemagne et de la Bretagne“. G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 1. Oktober 1692, A I, 8, 171–174, Nr. 102, hier 172, Z. 28–173, Z. 1; ders. an dens., 29. März 1693, A I, 9, 83–89, Nr. 72, hier 85, Z. 14–86, Z. 5.

98 G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 1. Oktober 1692, A I, 8, 171–174, Nr. 102, hier 172, Z. 21–28; ders. an dens., 29. März 1693, A I, 9, 83–89, Nr. 72, hier 86, Z. 6–17.

99 J. B. Bossuet an G. W. Leibniz, 10. Januar 1692, A I, 7, 235ff., Nr. 123, hier 236, Z. 9–12.

100 G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 8. Februar 1692, A I, 7, 266–272, Nr. 135, hier 268, Z. 1–7.

bezweifeln würde<sup>101</sup>. Bei den nicht heilsnotwendigen Lehren müsse für die Kirche zwar ebenso eine Wahrheitsvermutung gelten. Es gibt aber keinen Legitimationsgrund, für diese ebenfalls Unfehlbarkeit beanspruchen zu können. Hierzu gehören Rechts- und Vernunftwahrheiten ohne wirkliche Relevanz für das Heil der Seele, vor allem aber auch das Wissen um historische, faktische Dinge<sup>102</sup>. „Die Kirche erklärt“ Leibniz „an hundert Stellen nur im Heilsnotwendigen für unfehlbar“<sup>103</sup>.

### HEILSNOTWENDIGER GLAUBE

Leibniz hat sich selbst durchaus als Katholik verstanden. Er bejahte die Ausbildung der Hierarchie und die wesentliche Identität des christlichen Glaubens; dass sich alle wesentlichen Elemente bereits im 5. Jahrhundert ausgebildet haben, sehe man etwa am Beispiel der äthiopischen Kirche, deren Bräuche seither gleichsam eingefroren gewesen seien und sich deshalb aus dieser Zeit erhalten hätten<sup>104</sup>. In welcher konkreten Kirche ist der wahre katholische Glaube zu finden? Sicherlich nicht einfach in der römisch-katholischen, wo es viele abergläubische Missbräuche und die Verurteilung wahrer naturwissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnisse gebe<sup>105</sup>. Andererseits wäre es unvernünftig zu glauben, dass Gott seine Kirche tatsächlich in so schwerwiegende Irrtümer fallen lasse, dass der heilsschaffende Glaube dort gar nicht mehr zu finden sei<sup>106</sup>; auch in der römisch-katholischen Kirche konnte man also Katholik sein und selig werden, wenn auch schwerer. Was genau aber gehört nun zu diesem Heilsglauben, den man als Christ haben muss, um zum Heil zu gelangen, der unfehlbar ist und der der Kirche durch Gottes Vorsehung nicht verloren gehen kann? Dieser Glaube ist als *fides implicita* in allen christlichen Konfessionen zu finden<sup>107</sup>.

101 „Secondement posons le cas, qu'un homme de bonne foy y trouve des grandes apparences à l'encont[re;] la question sera, si les choses definies par ces Conciles estoient déjà auparavant necessaires au salut ou non. Si elles l'estoient, il faut dire, que les apparences contraires à la forme legitime du Concile ne sauveront pas cet homme. Mais si les points definis n'estoient point necessaires avant la definition, je dirois que la Consciencee de cet homme est en seureté“. Ebd., Z. 7–12.

102 „Itaque infallibilitas Ecclesiae in iis quidem quae ad salutem necessaria sunt, pro certa habenda est, credendumque non permissurum esse Deum, ut dogma damnabile, credendum fidelibus ab Ecclesia caeteras Catholicae notas [habente] injungantur. In rebus tamen facti, ad quas pertinent sententiae et judicia de negotiis personisque singularibus, quae a Synodis aliisque judicibus Ecclesiasticis profiscuntur; in rebus item juris et rationis, ubi salva saluti errari potest, non video cur necesse sit infallibilitatem a Deo Ecclesiae datam esse. Agnosco tamen et in his rebus Ecclesiam habere veri praesumptionem et omnino auctoritatem tantam quantam maximam homines habere possunt, nec temere ab ejus iudiciis esse dissentendum“. *Sententia de natura ac potestate Ecclesiae Catholicae*, A VI, 4, 2336, Z. 4–12.

103 Kiefl: *Der Friedensplan*, S. 103.

104 *De unitate ecclesiae*, A IV, 3, 220–224, Nr. 16, hier 220, Z. 20–24.

105 Ebd., 224, Z. 1–8.

106 Ebd., Z. 17–25.

107 Ebd., 223, Z. 18f.

Die Kirche muss notwendig in allen Dingen, die zum Seelenheil gehören, unfehlbar sein<sup>108</sup>. Überall, wo dieser Glaube lebt, ist die eine, ungeteilte katholische Kirche. Hierbei mögen sich spezifische partikuläre Einzellehren und Normen ausbilden, was durchaus legitim ist. Die große Gefahr besteht aber darin, dass diese Partikularismen als Offenbarungen mit heilsentscheidender Bedeutung gesehen werden und dann Schismen entstehen lassen. Eine Differenz an Lehren und Bräuchen wird faktisch auch in der römischen Kirche bereits toleriert<sup>109</sup>. Abzulehnen aber ist jede Form von Absolutsetzung eines Partikularismus, die diesen als heilsnotwendig erklärt und damit ein Schisma hervorbringt. Wenn es in irgendeiner Frage einen Väterkonsens gab, dann in dieser<sup>110</sup>. Hierin sah Leibniz letztlich seine Mission, unbegründete, nicht geoffenbarte, kontingente Partikularismen als solche zu entlarven und so die eigentlich ohnehin in den Einzelkirchen vorhandene katholische Universalität explizit sichtbar zu machen.

Dogmengeschichtlich exzerpierte Leibniz deshalb Stellen, an denen die Väter und die späteren Theologen von der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen sprachen. Er wollte nachweisen, dass Gott das Heil aller Menschen wolle<sup>111</sup>. Da aber die Menschen ganz unterschiedlichen Glaubensvorstellungen anhängen, stellt sich die Frage, was sie inhaltlich glauben müssen, um gerettet werden zu können. Gibt es einen *iudex controversiarum*? Die römisch-katholische Kirche greift zu kurz, wenn sie die Unfehlbarkeit des Papstes aus der Notwendigkeit einer derartigen letztentscheidenden Instanz begründet; denn auch der Papst muss sich vor der Vernunft des einzelnen erst ausweisen. Die Vernunft jedes einzelnen muss also letztendlich selbst letzter Richter sein. Einsicht und guter Wille des Einzelnen sind immer vorausgesetzt und können nie übersprungen werden<sup>112</sup>.

Leibniz interessiert sich vor allem für die Theorie vom unüberwindlichen Irrtum, der seine Ursache gerade nicht im Willen bzw. der willentlichen Ablehnung der Wahrheit hat, sondern in einem faktischen, verstandesmäßigen Hindernis, durch das man diese nicht erkennen könne. Denkt man diese Position konsequent zu Ende, dann ist derjenige Mensch, der Gott und die Nächsten um der Wahrheit willen wirklich liebt, wirklich katholisch, da er ja die Wahrheit erkennen will; er will also implizit katholisch sein. Wirkliche Liebe will den geoffenbarten Willen Gottes also wirklich erkennen<sup>113</sup>. Pellisson hat sich gegen diese Auffassung ge-

108 „Scilicet, qui vult Catholicus esse, hos articulos de Ecclesia mente sincera suscipere debet: primo quod Ecclesia Catholica est infallibilis in omnibus pertinentibus ad fidem salutarem“. *Judicium Doctoris Catholici*, A I, 10, 156–169, hier 161, Z. 16ff.

109 G. W. Leibniz an J. B. Bossuet, 8. April 1692, A I, 7, 310–315, Nr. 151, hier 312, Z. 5–10.

110 „Schisma ideo malum est, quia laedit caritatem, quod communi Sanctorum Patrum consensus ostendi potest“. *De utilitate controversiarum*, A VI 4, 2160, Nr. 388(4). Vgl. auch: *De Schisma*, A IV, 3, 234–259.

111 *De salvatione gentium*, A IV, 5, 453–468, Nr. 48. *Nouveaux essais*, A VI, 6, 500, Z. 15–502, Z. 24.

112 *De iudice controversiarum*, A VI, 4, 2155–2167, Nr. 388 (1–6).

113 „Je viens au dernier point, sçavoir si un veritable amour de Dieu sur toutes choses suffit au salut, je n’ose pas le decider, et je n’ay garde de le dire dans les termes couchet par M. Pellisson, comme si celuy qui aime Dieu, puisse estre sauvé sans se mettre en peine des Disputes ou Controverses. Je diray plütost tout le contraire, et j’avoué que le plus seur est de ne rien

wandt<sup>114</sup>. Tatsächlich scheint sie ja auf den ersten Blick den gesamten Inhalt des christlichen Glaubens in eine praktische Haltung aufzulösen. Doch darf Leibniz eben nicht auf triviale Weise missverstanden werden: die Liebe, die Leibniz meint, ist eine inhaltlich qualifizierte Liebe, zu der der Mensch erst befähigt werden muss und die die Offenbarung gerade bedingungslos erkennen will. Was Leibniz spekulativ begründet, das sucht er ebenso historisch-positiv wie die altkatholische, vorkonfessionelle Tradition zu erweisen<sup>115</sup>.

Durch die Unterscheidung von materialer und formaler Häresie und die Betonung der wahren Gottesliebe als implizitem Christusglauben ist Leibniz nur scheinbar aufgeklärter Rationalist, wie Kiefl meinte<sup>116</sup>. Ein historisch konkreter Glaube ist stets durch kontingente Bedingungen bestimmt; wer unter ungünstigen Konditionen lebt, kann ihn vielleicht nicht besitzen. Will man aber am allgemeinen Heilswillen Gottes festhalten, so muss auch den Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche das Heil offenstehen. Anders formuliert tut sich hier der „gargstige Graben“ Lessings auf<sup>117</sup>; wie können überhaupt konkrete Geschichtswahrheiten jene Sicherheit generieren, die für Heilswahrheiten nötig ist. Die Lösung des Leibniz überwindet diese Dichotomie: Gerade indem der Mensch Gott um seiner selbst willen liebt, zielt er auf den Glauben an Christus; die Liebe zu Gott ist dem Menschen selbst erst gnadenhaft ermöglicht, sie ist auf der einen Seite die Essenz des katholischen Christentums, auf der anderen Seite aber universal. „Universal“, „allgemein“ ist ja die wörtliche Übersetzung von „katholisch“<sup>118</sup>. Auf der einen Seite ist inhaltlich gesehen der christliche Glaube wahr; wenn der Mensch aber den Willen zur Wahrheit hat und diese liebt, liebt er unthematatisch Christus und zielt auf das Christentum, auch wenn er dies selbst nicht weiß.

## FAZIT

Leibniz hat eine hierarchisch gegliederte Kirchenverfassung mit einer monarchischen Spitze bejaht. Er wusste, dass diese sich historisch erst ausgebildet hat, in

negliger, et que l'amour veritable mesme le commdande. Il faut chercher la veritable Eglise, et l'écouter quand on la connoist [...]“. G. W. Leibniz für Paul Pellisson-Fontainier, Ende Oktober 1690, A I, 6, 115–121 Nr. 65, hier 119, Z. 8–13.

114 Paul Pellisson-Fontainier an Marie de Brinon für Leibniz, 4. September 1690, A I, 6, 83–104, Nr. 61.

115 Vgl. etwa: *De abruptione communionis ecclesiasticae*, A VI, 4 C, 2147f., Nr. 386.

116 Kiefl: *Der Friedensplan*, S. 104f.

117 G. E. Lessing: „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft (1777)“, in: Ders.: *Werke und Briefe*, Bd. VIII: *Werke 1774–1778*, hrsg. von Wilfried Barner, Frankfurt am Main 1989, S. 439–445, hier S. 443.

118 „Ex his Ecclesiae definitionibus statim habebitur definitio Ecclesiae Catholicae, si modo ubique adjiciamus vocem: omnium. Nempe erit multitudo vel societas omnium praedestinatorum, omnium sanctorum, omnium fidelium, omnium fraternitatem colentium, omnium sacramento junctorum“. *Varia definitiones Ecclesiae*, A VI, 4 C, 2174–2179, Ne. 391, hier 2176, Z. 1–4.

Wechselwirkung mit und in Nachahmung der weltlichen Staaten. Diese Entwicklung vollzog sich zu Recht, da sie den Bedürfnissen der kirchlichen Gemeinschaften zweckdienlich war. Klar unterschied er davon aber den Glauben, der von Christus geoffenbart ist und sich seiner Substanz nach gerade nicht entwickeln kann. Die juristische Verfassungsebene kann sich verändern, hier kommt es auf Entscheidungen an; die Ebene der Offenbarung und des Glaubens aber bleibt stets dieselbe, hier geht es um das Zeugnis der Kirche, näher, der Bischöfe, die auf Konzilien diesen Glauben bezeugen. Die kirchliche Hierarchie kann Gehorsam beanspruchen, unfehlbar ist sie aber nicht. Gegenstand des unfehlbaren Heilsglaubens kann nur die Offenbarung sein; dem zufälligen Wissen um Faktisches, das so oder anders sein könnte, kann aber keine absolute Heilsbedeutung zukommen. Die Liebe zur Wahrheit kann im Menschen bestehen, auch wenn er sich wegen faktisch-kontingenter Umstände in zahlreichen Irrtümern befindet. Dies schließt nicht aus, dass diese Liebe historisch durch Christus ermöglicht ist und dann auch kirchlich ermöglicht wurde.

Es war sicherlich kein Zufall, dass Leibniz in den Unionsverhandlungen gerade auf die französische Kirche als die ‚geborene Mittlerin‘ setzte. Im Gallikanismus war das traditionelle Verständnis von Glauben, Kirche und Geschichte im Vergleich zum neuzeitlichen Systematisierungs- und Sicherheitsinteresse der nachtridentinisch-papalistischen Theologen eingefroren. Die Tradition ermöglichte hinter einer grundsätzlichen bejahten hierarchischen Kirchenverfassung ein Notstandsrecht, das eine von der sichtbaren Kirche ein Stück weit abgehobene unsichtbare, heilsgenerierende Kirche voraussetzte. Genau dies entsprach der spezifischen Katholizität des Leibniz. Deshalb besteht wohl kein Grund anzunehmen, dass Leibniz im sog. *Systema theologicum* in die Sichtweise eines anderen geschlüpft ist. Es ist vielmehr seine eigene Theologie, seine eigene Katholizität, die darin zum Ausdruck kommt. Durch die Unterscheidungen zwischen Regelfall und Notstand, Jurisdiktion und Glauben, Heilswahrheit und faktischer Erkenntnis aber unterscheidet sich diese Katholizität vom Anspruch der römisch-katholischen Theologie seiner Zeit. Leibniz versteht sich als Katholik, so wie man in jeder christlichen Konfessionskirche Katholik sein kann. Diese Sichtweise besteht prinzipiell konstant bei ihm, auch wenn er später, nach dem Scheitern der Unionsverhandlungen, die konkreten Fehlentwicklungen innerhalb der römischen Konfessionskirche vielleicht stärker betont hat.

Leibniz hat so eine eigene Lösung entwickelt für die in der Aufklärung formulierte Dichotomie zwischen faktisch unsicherem Geschichtswissen und unbedingt geltender Heilswahrheit; die Liebe zur Wahrheit rechtfertigt den Menschen, die prinzipiell mit jeder kontingent-ungünstigen Standortgebundenheit der Erkenntnis einhergehen kann, auch wenn wir faktisch dazu doch des gnadenhaften Anstoßes von außen bedürfen. Diese Wahrheitsliebe findet ihre Erfüllung im Christentum. Wer Gott wahrhaft liebt und sich für aufrichtig für das allgemeine Wohl einsetzt, der ist in der katholischen Kirche<sup>119</sup>. So ist das Christentum die wahre Religion,

119 „Quisquis Deum vere amat, quisquis bonum publicum sincero affectu quaerit, is vere in Ecclesia Catholica est, reliqui omnes schismatici sunt. Nam schisma est quod laedit illud cari-

die gerade offenbar macht, dass Gott jedem seine Liebe und die nötige Heilskennntnis gibt, so dass jeder, der diese Liebe auch praktiziert, weder Häretiker noch Schismatiker ist<sup>120</sup>. Seine theologische Position ist von der einen Seite durch das eigene vernünftige Nachdenken bestimmt. Leibniz hat sich aber wohl ebenso intensiv mit theologischen Werken anderer und auch der theologiegeschichtlichen Tradition auseinandergesetzt, seine nachgelassenen Papiere dokumentieren dies. Was sich philosophisch-spekulativ als wahr erwies, fand er in der vorkonfessionell-alkatholischen Tradition bezeugt und vorgedacht.

tatis vinculum generale“. *De utilissimo controversiarum genere*, A VI, 4 C, 2160f., hier 2161, Z. 18ff.

120 *Sententia de natura ac potestate ecclesiae catholicae*, A VI, 4 C, 2332–2340 Nr. 413, hier 2338, Z. 22ff.