

Walter Sparn

»... UNE CERTAINE NOUVELLE LOGIQUE«.  
DER ZUSAMMENHANG VON THEODIZEE UND KIRCHENREFORM  
BEI G. W. LEIBNIZ

I.

Es dürfte kaum auf Verwunderung stoßen, wenn man behauptet, daß ein Zusammenhang bestehe zwischen Leibniz' Arbeit an der Theodizee und seinem Einsatz für die Reform der christlichen Kirchen. Schon biographisch liegt ein solcher Zusammenhang offen zutage. Nicht nur, daß Leibniz beiden Aufgaben fast zeitlebens beträchtliche Kraft gewidmet hat; auch die Zeiten der Vorbereitung und der Ausarbeitung der Theodizee im engeren Sinn des Wortes waren Zeiten des eigens wahrgenommenen Engagements für die Reunion der Konfessionskirchen, der protestantischen und der römisch-katholischen seit 1679, der lutherischen und der calvinistischen seit 1697.<sup>1</sup> Auch Leibniz' erster Theodizee-Entwurf, die *Confessio Philosophi* von 1673, hängt eng mit Überlegungen zum Maßstab und Richter in religiösen Kontroversen zusammen; und es ist wohl auch kein Zufall, daß der Entwurf eine Auseinandersetzung mit dem Konvertiten Nils Stensen nach sich zog. Leibniz selbst bemerkt den biographischen Zusammenhang der beiden Projekte, der Theodizee und der religiösen Pazifikation, in Briefen, auch im Vorwort zu den *Essais de Théodicée*<sup>2</sup>.

Aber der Zusammenhang könnte noch ein engerer sein. Dafür spricht insbesondere die für Leibniz' Selbstverständnis in seinem gesamten Wirken charakteristische Verknüpfung von Theorie und Praxis. Die Formel *theoria cum praxi* gilt in besonderer Weise für die Projekte der Theodizee und der Reunion, in je verschiedener Perspektive. Die Theodizee ist zweifellos ein metaphysisches Konzept, aber sein Anlaß sind bekanntlich die von empirischen Übeln ausgelösten Irritationen, und sein Zweck ist erklärtermaßen die bessere und sicherere lebenspraktische Orientierungs- und Handlungsfähigkeit in der empirisch gegebenen Welt. Umgekehrt wäre Leibniz' Engage-

---

1 P. Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit*, München/Paderborn/Wien 1975; W. Hübenner, *Negotium irenicum*, in: H. Poser/A. Heinekamp (Hrsg.), *Leibniz in Berlin, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 16, Stuttgart 1990, 120-169.

2 G. Utermöhlen, *Ökumenizität der besten Welt*, in: A. Heinekamp/A. Robinet (Hrsg.), *Leibniz: Le meilleur des mondes, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 21, Stuttgart 1992, 64-74.

gement in den *négociations iréniques* unterschätzt, wenn man es bloß pragmatisch oder utilitaristisch verstünde. Keineswegs ging es ihm nur um die Bereinigung einiger politisch mißlicher organisatorischer Dysfunktionalitäten, er erstrebte auch nicht bloß die Reunion der Konfessionen, sondern zielte ab auf die Reform der christlichen, in einer veränderten religiösen und politischen Situation befindlichen Kirche insgesamt. Dies schloß die Entwicklung einer Theorie von »Kirche« ein: eines ekklesiologischen Konzeptes, das die Institutionalität des Christentums – ein zugleich religiöses und politisches Phänomen – auf neue Grundlagen stellte.

Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, daß die Beteiligung Leibniz' an den Unionsverhandlungen viel zur Theodizee beigetragen hat, wie die Briefwechsel mit Daniel E. Jablonski und Gerhard W. Molanus zeigen, und daß umgekehrt die Theodizee nicht nur die Zustimmung von Theologen aller drei Konfessionen erfahren, sondern auch die Schlichtung von Kontroversfragen unterstützt hat, etwa durch ihr Begründung der Möglichkeit gegenseitiger Toleranz.<sup>3</sup> Es scheint, daß diese Wechselseitigkeit auf einem *systematischen* Zusammenhang beider Aktivitäten Leibniz' beruht, auf einem Zusammenhang, kraft dessen beide eben vergleichbare theoretische und praktische Potentiale freisetzen. Für eine solche Vermutung spricht, daß Leibniz den Zusammenhang seiner Engagements sowohl philosophisch wie theologisch, d. h. das eine auch in der Perspektive des andern, zu bestimmen wußte. Diesen Anspruch erhebt Leibniz durchgehend seit der *Confessio Philosophi*, wie schon deren Titel andeutet und wie er ihn in ihren Figuren, dem *catechumenus Philosophus* und dem *catechista Theologus*, die in einer Art asymptotischer Konvergenz beider Rollen agieren, auch ausführt.<sup>4</sup>

Gewiß war Leibniz nicht Theologe im Sinne seines sächsischen Landsmannes M. Luther, er war aber auch nicht bloß »Liebhaber der Theologie« in dem Sinne, wie dies sein anderer sächsischer Landsmann G. E. Lessing von sich sagte. Leibniz hat in seiner Arbeit an der Theodizee und in seinen Bemühungen um die Kirchenreform philosophische und theologische Konzepte ausgearbeitet, die, ohne aufeinander reduziert werden zu können, deutliche strukturelle Analogien aufweisen. Auf beiden Wegen verfolgt Leibniz die Intention, das christliche Europa in Zeiten tiefgreifenden Wandels neu seiner selbst zu vergewissern: seine *Reflexionskultur* in der Theodizee, seine *Religionskultur* in der Kirchenreform. Der mögliche systematische Zusammenhang von Theodizee und Kirchenreform resultiert, so scheint es, aus der zugleich philosophischen und theologischen Orientierung auf das, was Leibniz mit Ausdrücken wie »Re-

3 G. Utermöhlen (Anm. 2), 73f. Vgl. auch die Darstellung von C. H. Ratschow, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in: M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd 8, Stuttgart 1983, 121–155.

4 W. Sparn, *Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 28 (1986), 139–178, bes. 166 ff.

publik der Geister« oder »Reich Gottes« bezeichnet. Jener Zusammenhang würde erklären, daß Leibniz zugleich die vernunftrechtliche Transformation des in widerstrebende Konfessionen gespaltenen Christentums und die Transformation des alteuropäischen, kosmischen Weltmodells in das neuzeitliche, politische Weltmodell kultureller Evolution betreibt.

## II.

Zur Erklärung dieser These empfiehlt es sich, einige Aspekte des religionshistorischen Kontextes Leibniz' in Erinnerung zu rufen. Dieser gehört seinerseits in den Kontext der epochalen, weit über die politischen Turbulenzen der Zeit hinausgehenden »großen Veränderung und crisi(s)« ganz Europas, die Leibniz mehr als einmal konstatiert.<sup>5</sup>

Der wichtigste Aspekt der religionsgeschichtlichen Situation ist unstrittig die *konfessionelle Spaltung* des christlichen Europa. Diese Spaltung hörte auch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht auf, ein religiös irritierendes Ärgernis und eine den politischen Frieden bedrohende Anomalität zu sein. Die verfassungsrechtliche Unterscheidung von politischer Einheit und religiöser Homogenität, die der Augsburger Religionsfriede von 1555 für das Deutsche Reich erreicht hatte, war durch die innerdeutsche und die europäische Politik im Dreißigjährigen Krieg zerstört worden. Die erneute Entflechtung von politischer Koexistenz und religiösem Dissens im Westfälischen Frieden 1648 war nur auf Kosten der politischen Handlungsfähigkeit des Reiches möglich gewesen; und sie hatte mit der Anerkennung einer dritten Religionspartei, der Reformierten, die bisherige Annahme endgültig als illusionär verabschiedet, daß die konfessionelle Spaltung eine bald vorübergehende Irregularität sei. In dieser Situation begannen viele, eine Antwort auf die Frage, welche der drei Konfessionen das wahre Christentum sei, für unmöglich zu halten, wie es das bekannte Distichon von Friedrich von Logau aus der Zeit von Leibniz' Geburt zum Ausdruck bringt: »Luth'risch, päpstisch und kalvinisch, diese Glauben alle drei / Sind vorhanden: doch ist Zweifel, wo das Christentum denn sei.«<sup>6</sup>

Die Alternative waren agnostische, deistische und sogar, wenn auch nur in Einzelfällen (zu denen die Zeitgenossen vor allem die Anhänger Baruch Spinozas zählten) atheistische Optionen – oder aber, für Protestanten, die Rückkehr in die institutionell stabil erscheinende und religiös nicht weniger lebendige römische Kirche; nicht wenige

5 Z. B. in der Denkschrift an den Kaiser von 1688: A I, 5, 333. Vgl. R. W. Meyer, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg 1948, 129 ff.; zur Krise der christlichen Überlieferung 105 ff.

6 F. von Logau, *Sinngedichte*, hrsg. v. E.-P. Wieckenberg, Stuttgart 1984, Nr. 1100.

dieser Konvertiten waren bekanntlich Leibniz' Gesprächspartner. Zwar hatte die Tendenz zur Rekatholisierung nicht überall dieselben umwälzenden Folgen, wie sie in der Restauration in England seit 1660 und in der Revokation des Edikts von Nantes im Jahr 1685 zutage traten. Aber auch in Deutschland war den Verständigen unter den bewußten Protestanten klar, daß die bisherige Korrelation von *Konfession* und *Politik* labil geworden war und der Neugestaltung bedurfte. Leibniz gehörte, wie der Lutheraner Molanus in Loccum oder der reformierte Hofprediger Jablonski in Berlin, zu diesen Protestanten.

Die Lage wurde kompliziert durch gewisse Phänomene der religiösen Entwicklung selbst. Sie traten zwar in allen Konfessionen auf, im Protestantismus hatten sie aber besonders problematische Folgen. Es handelt sich um die vielen, zahlenmäßig meist kleinen, in ihren religiösen und intellektuellen Ansprüchen aber oft gewichtigen *spiritualistischen Bewegungen*, die sich im 17. Jahrhundert in ganz Europa ausbreiteten: etwa die calvinistischen Labadisten in den Niederlanden oder die Quäker in England, der römisch-katholische mystische Quietismus und der Jansenismus in Frankreich oder der sowohl in lutherischen wie in reformierten Varianten auftretende, seinerseits von der älteren und auch von der zeitgenössischen römisch-katholischen Mystik beeinflusste Pietismus in Deutschland, um nur die bekanntesten Bewegungen zu nennen.<sup>7</sup> Sie zeigen durchweg eine Labilisierung der bisherigen Koordination von religiösem *Individuum* und religiöser *Institution* an oder bewirken selbst eine solche. Denn diese Spiritualismen verkörpern an ihrem Teil einen Schub der Verinnerlichung des christlichen Glaubens, den man nicht ausschließlich, aber auch der protestantischen Reformation und der tridentinischen Reform zuschreiben muß. Freilich erwies sich dieser Erfolg als zweideutig, und dies ganz offensichtlich dort, wo die religiösen Ansprüche des geistbegabten, erleuchteten Individuums die grundsätzliche Ablehnung von religiöser Institutionalität überhaupt zeitigte, wie etwa bei Gottfried Arnold<sup>8</sup>. Den umsichtigen Zeitgenossen war wiederum klar, daß der sich abzeichnende Antagonismus von selbstbewußt-frommer Seele und kirchlicher Autorität in neuen Formen religiöser Organisa-

---

7 Einen guten Überblick über die Entwicklung in England, in den Niederlanden und in Deutschland bietet M. Brecht (Hrsg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert* (= *Geschichte des Pietismus*, Bd 1), Göttingen 1993; für die römisch-katholische Welt vgl. außerdem D. Breuer (Hrsg.), *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit* (= *Chloe*, Bd 2), Amsterdam 1984; sowie D. Breuer (Hrsg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock* (= *Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*, Bd 25), Wiesbaden 1995.

8 Vgl. D. Blaufuß/F. Niewöhner (Hrsg.), *Gottfried Arnold (1666-1714)*, (= *Wolfenbütteler Forschungen*, Bd 61) Wiesbaden 1995, bes. den Beitrag von S. Wollgast, *Zu den philosophischen Quellen von Gottfried Arnold und zu den philosophischen Aspekten seines Systems*, 301-335.

tion aufgefangen werden mußte. Zu diesen Umsichtigen gehörte zweifellos auch Leibniz.

Die veränderte Lage war noch durch einen weiteren, im einzelnen schwer zu erfassenden, jedoch überaus stark wirksamen Faktor bestimmt; er ist auch derjenige, der in den Augen Leibniz' die produktive Bewältigung der kritisch gewordenen Situation zu ermöglichen versprach. Es handelt sich um den sogenannten *Chiliasmus*, oder genauer: um die säkulare Transformation des religiösen Chiliasmus oder Millenarismus. Dieser stellt allerdings eine spezifisch neuzeitliche Transformation eines vormem eher randständigen apokalyptischen Motivs dar, der Erwartung eines tausendjährigen Reiches der Frommen am Ende der Zeiten, vor oder nach der Wiederkunft Christi. Diese Vorstellung war meist auf die geschichtliche Rolle der Kirche bezogen, war in ihrem ursprünglichen Sinn aber häretisch ausgeschieden worden, im Gegenüber zu den spiritualistischen »Wiedertäufern« auch von den reformatorischen Kirchen.<sup>9</sup> Nichtsdestoweniger wurde der Chiliasmus zu einem wichtigen und schließlich allgemeinen Motiv religiöser und moralischer Praxis, das die bisherige Erwartung eines kosmischen Enddramas abschwächte und schließlich ersetzte; so besonders im englischen Puritanismus, aber auch bei den utopistischen Reformern seit Johann Valentin Andreae oder Johann Amos Comenius. Innerhalb der lutherischen Kirche wurde der Chiliasmus seit Philipp Jakob Speners kirchenreformerischem, eben von der »Hoffnung besserer Zeiten« bestimmtem Programm akzeptabel.<sup>10</sup>

Aber die neue chiliastische Hoffnung bezog sich nicht bloß auf die Kirche, sondern auch (und zunehmend auch in Kritik der bestehenden Kirchen) auf die Gesellschaft im ganzen, auf die »Welt«. Sie setzte daher im Verlauf des 17. Jahrhunderts ein neues pädagogisches, politisches, religionspolitisches und nicht zuletzt ein (natur-)wissenschaftliches Engagement für die »Verbesserung der menschlichen Verhältnisse« überhaupt frei – ein Engagement, das sich gegenüber seinen religiösen Ursprüngen zunehmend verselbständigte und dann die Erwartung kulturellen, irdischen Fortschritts sowohl voraussetzte als auch erst recht begründete. In diesem generalisierten Sinn wird die neue Zukunftsvorstellung zum zentralen Motiv aller *esprits éclairés et bien intentionnés*, zu denen Leibniz sich ja mit Emphase zählt und an die er so oft appelliert. Leibniz' spezifische Verknüpfung von Theorie und Praxis sowie die von Naturrecht und Religion rekuriert in der Tat stets auf die Erwartung des Fortschritts in eine zeitlich offene Zukunft – eine Erwartung, die nicht erlaubt, »Zeit zu verlieren«, die vielmehr

---

<sup>9</sup> So in der *Confessio Augustana* (1530), Art. XVII: *De reditu Christi ad iudicium* (*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 11. Aufl. Göttingen 1992, 72).

<sup>10</sup> K. Deppermann (Hrsg.), *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert* (*Jahrbuch Pietismus und Neuzeit*, Bd 14), Göttingen 1988.

Aufmerksamkeit auf die jetzigen Möglichkeiten des Handelns wachruft und den Willen zu wirksamem Handeln aufbaut.<sup>11</sup> Sowohl das Theodizeeprojekt als auch die kirchenreformerische Aktivität Leibniz' leben von dem, was die Schultheologie seiner Zeit *chiliasmus subtilis* nannte: »Le Royaume de Dieu vient encor sans nos prieres et sans nos soins, comme Luther dit excellemment dans son petit catechisme pour les enfans. - Mais nous prendrons part à la felicité de ce Royaume à mesure que nous y aurons eu part des bonnes pensées et par des bonnes actions.«<sup>12</sup>

### III.

Im Zuge seines Engagements für die Reunion der getrennten Konfessionen hat Leibniz ein ekklesiologisches Konzept entwickelt, das nicht nur die destruktiven religiösen und politischen Folgen der Kirchenspaltung in ihren Ursachen beseitigen sollte, sondern darüber hinaus einen Kirchenbegriff vorschlägt, der die positiven Charakteristika der konfessionellen Partikularkirchen mit der normativen Vorgabe einer einzigen Universalkirche versöhnt und die produktive Koexistenz einer Pluralität von christlichen Kirchen begründet.

Dieses ekklesiologische Konzept tritt nicht allzu oft an die Oberfläche der Argumentation Leibniz'. Diese bewegt sich wegen ihres meist kirchenpolitischen Anlasses und Zusammenhangs meist auf der Ebene vorliegender dogmatischer Topoi, d. h. befaßt sich mit deren Analyse in der Absicht ihrer für das Gegenüber zustimmungsfähigen Revision oder ihrer Stabilisierung angesichts von Zweifeln und Widersprüchen. Der Lutheraner Leibniz erweckt hierbei öfters den Eindruck, er könne der tridentinischen Dogmatik sehr weit entgegenkommen, bis hin zur Transsubstantiationslehre, dem spezifisch römisch-katholischen, von beiden Reformationskirchen stets bestrittenen Verständnis des Sakraments des Altars; so in den *Irenica* 1677 und noch weitergehend (und die Herausgeber irreführend) im sogenannten *Systema Theologicum* aus der Zeit um 1686. Seine Konversion zu einem Katholizismus, wie ihn etwa Jacques-Bénigne Bossuet in der *Exposition de la doctrine catholique sur les controverses* (1671) vor Augen gestellt hatte, wurde vielerorts für durchaus möglich gehalten und erschien manchen nur eine Frage des richtigen Zeitpunktes. Der Eindruck war nicht ganz falsch; aber er wird falsch gewichtet, wenn man nicht in Betracht zieht, wie scharf Leibniz den Katholizismus kritisieren und wie plausibel er speziell die lutherische Dogmatik darstellen konnte. Kennzeichnend für Leibniz ist vielmehr, daß er die geltende Lehre beider Sei-

<sup>11</sup> Ein besonders vielsagendes Beispiel ist das kurze »Votum: sive fabula de emendatione rerum generali, et Historia seculi sequentis (incipit anno 1730) ...«: *Guilielmi Pacidii Plus ultra sive initia et specimina scientiae generalis*, GP VII, 51.

<sup>12</sup> Grua I, 114.

ten in fast vollem Umfang zu *rekonstruieren* verstand – um jedoch beiden Seiten auch sehr genau bedachte, die eigenen Überzeugungen oder doch Interessen einfügende Heterodoxien zuzumuten. Eben dieses Verfahren, das Positive stark zu machen und im übrigen »vorsichtig«, d. h. akzeptanzorientiert zu reden,<sup>13</sup> ist Ausdruck einer in sich stimmigen Ekklesiologie.

Diese Stimmigkeit der Leibnizschen Vorstellung der zukünftigen Kirche zeigt sich insbesondere daran, daß sie die wiedervereinigte Kirche nicht als das Ergebnis aus der Subtraktion des Besonderen der Konfessionen gegenüber der früheren Gestalt der Kirche versteht (so sehr die altkirchliche Tradition und speziell die Bibel eine maßstäbliche Rolle bei der Reunion spielen müssen), sondern als *Synthese* der geschichtlich ausgebildeten Konfessionen: »une Église à la fois romaine et réformée«<sup>14</sup>. Und diese Synthese soll nicht nur aus der Übernahme des gegenseitig für gut Angesehenen resultieren, sondern nicht weniger aus gegenseitiger *Kritik* der Konfessionen.

Einerseits macht Leibniz angesichts eines spiritualistischen, d. h. institutionenkritischen Protestantismus den nicht nur zufällig, sondern wesentlich *politischen* Sinn des Christentums stark. Denn nur religiös motivierte und religiös symbolisierte Vergesellschaftung begründet gewaltfreie *Autorität*, und nur eine Autorität, die konkrete Partikularität und Konkurrenz am Maß einer alle verbindenden Liebe sowohl zuläßt als auch moralisch-pädagogisch begrenzt, kann die beiden elementaren humanen Interessen, Gerechtigkeit und Friede, gleichermaßen zur Geltung bringen. »Que rien n'est plus utile au bien general que l'autorité de l'Eglise universelle, qui forme un corps de tous les Chretiens unis par les liens de la charité et qui peut tenir dans un respect sacré les plus grandes puissances de la terre [...]«<sup>15</sup> Dieses Argument begründet Leibniz' Votum für die römisch-katholische Kirche als derjenigen religiösen Institution, die einer *Universalkirche* am nächsten kommt, das Votum daher auch für ihre Repräsentanz in einem päpstlichen Oberhaupt, das auch dann, wenn es nicht infallibel ist, Anspruch auf Respekt und Gehorsam erheben darf und muß. Andererseits macht Leibniz gegenüber einem in seiner Institutionalität autoritär werdenden Katholizismus ebenso (und zunehmend entschieden) die christliche Letztinstanzlichkeit des *individuellen Gewissens* stark. Denn die tatsächliche Identifikation der Einzelnen mit jenem Sozialkörper, der durch die »Bande der Liebe« konstituiert wird, ist eine spezifisch religiöse, nämlich unhintergebar innerliche, also eine freie Identifikation. Diese Identifikation hat die Gestalt einer *foy divine* oder *fiducia filialis*, deren Geltung irreduzibel ist, auch wenn ihre Genese viele Motive haben mag. »Quoyqu'on dise de l'autorité de l'Eglise, il

<sup>13</sup> Vgl. W. Sparn (Anm. 4), 154 ff.

<sup>14</sup> An Mme de Brinon (29. 9. 1691): A I, 7, 215.

<sup>15</sup> An Herzog Johann Friedrich, 1679: A II, 1, 489.

faut toujours venir au juge en dernier ressort, qui est le *dictamen de la Conscience* [...].«<sup>16</sup> Diese Argumentation besagt offensichtlich ein Votum für den Protestantismus als Religion der Freiheit des Gewissen des Einzelnen, und sie begründet nicht zuletzt Leibniz' hartnäckigen Widerstand gegen das Bossuet'sche »Compelle intrare« vom 21. Oktober 1685.

Die konstruktive Wendung der Reunionsproblematik, die Leibniz hier vorschlägt, führt auf die Frage, wie die beiden je eine Konfession bestimmenden Vorzüge, die Ordnungsmacht und die Gewissensfreiheit, in einer einzigen Kirche verknüpft werden können. Diese Frage beantwortet Leibniz zunächst mit der Unterscheidung einer inneren von der äußeren Kirchengemeinschaft. Die *innere Einheit* der christlichen Kirche besteht in der *Liebe* der Christen untereinander: »Nisi sinceræ caritatis unitas Christianos inter se et cum Deo suo jungat, inter paucos semper staturum esse verum Christianismum, etsi totius Oriens et Occidens easdem fidei formulas profiterentur«, wie Leibniz an Ph.J. Spener, »La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité«, wie er an Mme de Brinon schreibt.<sup>17</sup> In der wirklich empfundenen und ausgeübten Liebe, der inneren Gemeinschaft der Christen, besteht die Einheit der christlichen Kirche, und sie macht daher ihre wahre *Katholizität* aus – nicht schon die äußere Gemeinschaft mit Rom. Dieser Begriff von Katholizität gibt auch einem Protestanten das Recht, sich als katholischen Christen zu bezeichnen, und läßt den Vorwurf an die protestantischen Kirchen, durch ihre Trennung von Rom hätten sie die christliche Kirche verlassen, nicht zu. Diese Kirchen können daher die anzustrebende Kirchengemeinschaft nicht im Sinne ihrer Rückkehr nach Rom verstehen, wie sie J. Bossuet, Mme de Brinon oder Paul Pelisson erhofften, sondern als Verständigung zwischen religiös gleichberechtigten Parteien (was durchaus politisch gestützt werden darf). Um diese Ausgangslage herzustellen, sahen Leibniz und Cristobal de Rojas y Spinola ja eine vorläufige, gleichsam hypothetische Reunion vor: die Suspendierung der gegenseitigen Behauptung der Verhandlungsunfähigkeit, insbesondere der Anathemata des Trienter Konzils gegen die reformatorische Lehre; Leibniz selbst wurde nicht müde, die nur relative Autorität dieses Konzils nachzuweisen.<sup>18</sup>

Nun war es zwar traditionell protestantische Ansicht, daß die reformatorischen Kirchen die wahrhaft katholischen seien, aber die konfessionelle Begründung hierfür hatte von der römischen Kirche ebenso eine ›Rückkehr‹ verlangt wie diese sie von den Protestanten verlangte. Diesseits einer solchen (notorisch unerfüllbaren) Forderung

16 An Landgraf Ernst (4./14. 3. 1685): A I, 4, 354. Das Kriterium der *foy divine* hat Leibniz nochmals eingeschärft in den *Essais de Théodicée*, Disc. pré. § 29.

17 A I, 5, 294 (Nov. 1688); A I, 6, 235 (16./26. 7. 1691).

18 Vgl. G. Utermöhlen (Anm. 2), 66 ff.



begründet Leibniz die Möglichkeit einer *äußeren Kirchengemeinschaft* aus dem Bezug der Konfessionskirchen auf jene innere, von der jeweiligen konfessionellen Selbstdefinition verschiedene Katholizität der Kirche. Diese Begründung versteht sich durchaus als christliche, zieht sich also nicht wie John Toland auf die natürliche Religion als die allein katholische zurück; Leibniz unterstellt ja vielmehr die auch naturrechtliche Unabweislichkeit von *pietas*, also die Annahme von der Offenbarung. Aber er argumentiert zugleich vernunftrechtlich, indem er mit Hugo Grotius den Begriff des Katholischen »pro multitudine Christianorum« nimmt.<sup>19</sup> Die zwischen der einen Kirche und den vielen Christen vermittelnden Sozietäten, die sichtbaren Kirchen, sind daher, als Träger der Offenbarung bzw. als Glaubensgemeinschaften, unhintergebar eigenen Rechts, und doch ist dieser Status zugleich relativ zu der durch das »Band der Liebe« konstituierten einen christlichen Kirche. Daraus folgt überhaupt erst, daß die Partikularkirchen untereinander ein religiös legitimes Verhältnis haben können: der über die bloße Konkurrenz hinausgehende gegenseitigen Austausch, das *commercium*, die *conversation*.<sup>20</sup> Die äußere Einheit der Kirche besteht darum in der friedlichen Kommunikation der Kirchen miteinander im Rahmen regelhafter, rechtsförmiger Beziehungen. (Man versteht von diesem Ergebnis her erneut, warum Leibniz die Theologie vor allem in ihrem praktischen Aspekt als eine Art Jurisprudenz aufgefaßt hat).

Mit diesen Überlegungen trägt Leibniz bereits wesentliche Elemente der oben im Titel zitierten *nouvelle Logique* vor, einer Logik, die ihm für die Beilegung der nachreformatorischen Kirchenspaltungen nötig erscheint, von der er 1694 freilich noch meinte, sie müsse erst neu erfunden werden<sup>21</sup>. Aber es ist durchaus neu, die *Pluralität* von Kirchen als ein Positivum zu verstehen und ihr Verhältnis als kritisch-konstruktive Freundschaft zu bestimmen. Seiner Vorstellung vom individuellen Gnadenwirken ganz entsprechend,<sup>22</sup> zielt Leibniz' kirchenpolitische Aktivität in der Tat nicht nur auf die irenische, sondern überdies auf eine wechselseitig bereichernde, produktive Koexistenz der vielen Kirchen unterschiedlicher Organisation, unterschiedlichen Kultus' und unterschiedlichen Ethos' ab. Diese *Eglise universelle*, gelegentlich auch *Eglise Oecumeni-*

19 So schon in *Demonstrationum catholicarum conspectus* IV, 1: A VI, 1, 499, aber auch im *Systema Theologicum* (hrsg. v. V. C. Haas, Tübingen 1860, ND Hildesheim 1966) 49, 169 f. oder im Brief an Mme Brinon vom 16./26. 7. 1691: A I, 6, 235 ff. Zur theologischen Dimension des Rechts vgl. H. P. Schneider, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des »christlichen Naturrechts« bei Leibniz*, Frankfurt a. M. 1967.

20 Das hat zurecht herausgestellt Chr. D. Zangger, *Welt und Konversation. Die theologische Begründung der Mission bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Zürich 1973, bes. 126 ff., 150 f., 162 ff.

21 So im Brief an Mme de Brinon (30. 5./9. 6. 1694): A I, 10, 126 f.

22 »Jesus-Christ ayant jeté les fondemens de l'amour de Dieu, par les seules connoissances communes à tous les hommes, il est à nous de fortifier de jour en jour ces grandes idées par les nouvelles lumieres naturelles que Dieu nous a donné aujourd'hui expres pour cela et dont la grace se sert selon la disposition d'un chacun«: Grua I, 91.

*que*<sup>23</sup> genannt, soll jene Differenzen weder im Sinne einer institutionellen Homogenität noch im Sinne eines »unparteiischen«, d. h. institutionenabstinenten Individualismus einfach negieren, sondern soll deren harmonische Koexistenz institutionalisieren. Die Logik dieser ökumenischen Ekklesiologie wurzelt sichtlich im Leibnizschen Harmoniebegriff. Auch die zu erstrebende Kirchengemeinschaft kann und soll nicht mehr und nicht weniger sein als der Ausgleich von Einheit und Verschiedenheit: *diversitas identitate compensata*, oder umgekehrt: *unitas in varietate*. Gemäß der Produktivität und Kommunikabilität geistigen Lebens sollte, so darf man Leibniz wohl fortdenken, die Einheit dieser Universalkirche eine Einheit *in maxima varietate* sein.<sup>24</sup>

#### IV.

Das ekklesiologische Konzept Leibniz' formuliert, unbeschadet seiner spezifisch reformatorischen Aspekte, den Abschied vom konfessionellen Zeitalter, auch vom Konfessionalismus protestantischer Prägung. Dieses Konzept hat sich inzwischen, jedenfalls in der ökumenischen Bewegung, unter dem Titel »versöhnte Verschiedenheit«, durchsetzen können. Noch nicht überall wirklich oder gern akzeptiert ist jedoch die vorhin berührte theoretische Bedingung für die praktische Teilnahme der einzelnen Kirche an der ökumenischen Konversation, das entsprechend differenzierte Selbstverhältnis dieser Kirche zu sich als Partikularkirche. Diese Differenzierung und ihre Auswirkung auf die dogmatisch-normative Selbstdefinition einer Kirche macht die theoretische Pointe der »neuen Logik« Leibniz' aus. Sie verbindet auch sein kirchen-reformerisches Engagement und sein Engagement für Theodizee.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß die Reflexion der Bedingungen eines ökumenischen Prozesses, insbesondere der Verfahren und Regeln des Umgangs der Kirchen miteinander in diesem Prozeß, nicht auf derselben theoretischen Ebene liegen wie die Reflexion der jeweiligen Ausgangslagen für diesen Prozeß in der einzelnen Kirche oder dann wieder der Resultate dieses Prozesses für sie. Diese letztere, seinerzeit als *Theologia positiva*, bald darauf und noch heute als »dogmatisch« bezeichnete Reflexion einer Kirche bzw. ihrer Theologie auf ihre besondere religiöse Identität rückt jetzt in eine zweite Ordnungsebene; sie hat hier nach wie vor normativ kontrollierende Funktion, jedoch nur für die jeweilige Kirche. Von dieser ihrer konfessionellen »Lehre«, den »Glaubensartikeln«, unterscheidet Leibniz' ökumenische Logik de facto eine Theologie neuer, erster Ordnung. Diese legt nicht den Glauben einer Konfessionskir-

23 Etwa A I, 9, 134 (an J.-B. Bossuet, 15. 6. 1693).

24 An Antoine Arnauld (Nov. 1671): A II, 1, 174; VI, 4, 484; Grua I, 12; GP VII, 291 (Nr. 21); vgl. Chr.D. Zangger (Anm. 20), 18ff, 131 ff.

che in der (in ihr selbst unhintergehbaren) Binnenperspektive »wahren« Glaubens aus, sondern in der Außenperspektive jener Universalkirche, die durch das Band des in der Liebe tätigen Glaubens konstituiert ist. Diese neue ›Dogmatik‹ (heutzutage nennt man sie »Fundamentaltheologie«) macht eine christliche Konfession gegenüber andern christlichen Konfessionen ausdrucksfähig und handlungsfähig. Denn sie verknüpft unterscheidend in sich selbst die ökumenischen Außenbeziehungen und die konfessionellen Binnenbeziehungen einer Partikularkirche. Von der Dogmatik im Sinne der konfessionellen Theologie verlangt dies allerdings die hermeneutische Korrelation mit dem gelebten, auf den einfachen »Fundamentalartikeln« und hierdurch auf dem biblischen Evangelium beruhenden Glauben. Leibniz' Schätzung der *rustica fides* widersprach allerdings der protestantischen Tradition keineswegs, die ihrerseits eine Lehre von den Fundamentalartikeln ausgebildet hatte und sich gerade darin pointiert als biblische Theologie verstand.<sup>25</sup> Das gleiche gilt von dem selbstverständlichen Rückbezug auf die *antiquité Ecclesiastique*, deren normative Funktion Leibniz allerdings mit der Helmstedter Theologie viel höher ansetzt als die meisten Lutheraner.<sup>26</sup>

Leibniz' Umgang mit den materiellen Gehalten der konfessionellen Dogmatiken seiner Zeit bewegt sich auf beiden theoretischen Ebenen bzw. in beiden Perspektiven, je nach Situation. Im Blick auf seine ökumenischen Bemühungen ist aber deutlich, daß er jene Gehalte einer Rekonstruktion in der universalkirchlichen Perspektive unterzieht. Denn seine Revisionen zielen weniger auf die theologische Aussage als solche, vielmehr auf ihre (ökumenisch wünschbare) religiöse *Funktion*. Denn im Blick auf diese Funktion können materiell unterschiedliche »Lehren« und »Glaubensartikel« vergleichbar erscheinen, sie können unter Umständen auch verknüpft und versöhnt werden. In dieser Perspektive kann ähnlich erscheinen, was traditionell für verschieden gilt oder was, wie im Falle neu bekanntwerdender Religionen, zunächst fremd aussieht und unverständlich scheint.<sup>27</sup> Man erkennt im Anderen das Eigene und umgekehrt; scharfe Gegensätze werden zu kontinuierlichen Abstufungen und gleitenden Übergängen. Leibniz geht folgerichtig so weit zu sagen, daß überhaupt kein Glaubensartikel absolut notwendig sei, sondern nur das *unum necessarium* religiöser (»mystischer«) Praxis als solcher, aus dem das relativ Notwendige, nämlich relativ zur jeweils entwickelten religiösen Lage »moralisch« Notwendige, begründet werden kann. Allerdings

25 Vgl. W. Sparr, *Die Krise der Frömmigkeit und ihr theologischer Reflex im nachreformatorischen Luthertum*, in: H.-Chr. Rublack (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (= *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, Bd 197) Gütersloh 1992, 54–82, bes. 66 ff.

26 Vgl. P. Engel, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts*, Göttingen 1976, bes. 120 ff.

27 Das führt Leibniz an der Kabbalah und vor allem an der chinesischen Religion aus, vgl. Chr. D. Zangger (Anm. 20), 192 ff.; als metaphysisch begründetes Erkenntnisprinzip überhaupt 128 ff., 137 f.

isoliert Leibniz die Ebene funktionaler Korrelation nicht gegenüber den materiellen Orientierungsebenen. Denn er reduziert jenes »Eine Notwendige« nicht zur natürlichen Religion im »nackt«, deistischen Sinne, d. h. versteht es nicht als rationales Konstrukt oder als platonische Idee im Gegenüber zu den Erscheinungen – nicht zufällig zitiert er es aus dem Munde Christi.<sup>28</sup> Vielmehr besagt der Begriff das praktische Integral der individuellen Gestalten oder Charaktere, als welche die Konfessionen die eine christliche Kirche in je ihrer Perspektive spiegeln. Eben darum ist der richtige Weg, konfessionelle Kompatibilität bei maximaler Varietät aufzubauen, das »Religionsgespräch«, das die verschiedenen dogmatischen Positionen aufmerksam und geduldig auf ihren vielleicht ähnlichen religiösen Sinn hin betrachtet.

Es ist nicht zuletzt der interkonfessionelle Dialog (um die Leibnizsche *conversatio* zu variieren), an dem Leibniz auch die Tatsache der inhaltlichen Weiterentwicklungen der konfessionellen Kirchenlehren, und vermittelt durch diesen Dialog, die Fortentwicklung der christlichen Lehre als ganzer legitimiert (wohlgemerkt: die Fortentwicklung der »Offenbarungstheologie«!). Bislang wurde eine solche Entwicklung entweder als Abfall vom reinen Ursprung beklagt, d. h. nur als Gegenstand »re-formatorischer« Kritik angesehen oder, im Falle von Veränderungen, die den Glauben nicht als solchen betrafen, in sogenannte »Adiaphora« abgedrängt, die den für zeitlos gehaltenen Gehalten des Glaubens ganz äußerlich waren. In dieser Sicht blieben die tatsächlich aufgetretenen Veränderungen im Verständnis des Glaubens selbst unbearbeitbar. In Leibniz' neuer, universalkirchlicher Sicht muß die materielle Fortentwicklung der Dogmatik nicht bekämpft oder bloß geduldet, sondern kann sogar gewünscht werden. Daher meint Leibniz, daß im Positiven die meisten, auch kleinräumige und eigenwillige Entwicklungen beachtenswert seien.<sup>29</sup> Diese Annahme bedeutet nach außen die Verpflichtung zu religiöser *Toleranz*: die gegenseitige Anerkennung koexistierender Konfessionen erscheint nicht mehr bloß aufgedrängt und erlitten, sondern als mögliche und sinnvolle, der Verpflichtung auf konfessionellen Fortbestand nicht widersprechende Selbstverpflichtung. Die theoretische Wurzel der ökumenischen Logik Leibniz' in seinem Harmoniebegriff wird hier ergänzt durch das praktische Prinzip der Wechselseitigkeit des Standpunktes, was Leibniz wiederum als naturrechtlich und christlich

28 GP III, 71 (an Pierre Bayle, um 1702). Einen solchen Religionsbegriff hat bald auch die zeitgenössische Theologie als Horizont der dogmatischen Argumentation in die Dogmatik selbst eingeführt, hat freilich das Verhältnis von Liebe und Glaube in der Religion anders bestimmt; so J. F. Budde, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, Leipzig 1723. Vgl. F. Nüssel, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen 1996, bes. 227ff.

29 »J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient« (an Nicolas Remond, 10. 1. 1714); GP III, 607.

gleichermaßen versteht.<sup>30</sup> Nach innen bedeutet die Annahme der Fortentwicklung der kirchlichen Lehre die Verpflichtung zur organisatorischen und religiösen Selbstverbesserung der Kirchen, oder, wie man bald nach Leibniz sagte, das kirchliche Handeln am Maß der *Perfektibilität* des Christentums.<sup>31</sup>

## V.

Wichtige Begriffe und Begründungsfiguren der skizzierten Ekklesiologie Leibniz' gehören in einer so konstitutiven Weise auch der Leibnizschen Theodizee an, daß man wohl von einer systematischen Analogie beider Konzepte sprechen muß. Über die oben erwähnte biographische Verbindung hinaus sei zunächst an den Zusammenhang der historischen Voraussetzungen der Irenik und der Theodizee erinnert. Denn wie in der konfessionellen Entwicklung des Christentums, so hatte sich auch in der Entwicklung des überlieferten Theodizeeproblems zur Zeit Leibniz' gleichsam eine kritische Masse angesammelt, die theoretisch und praktisch gefährliche Aporien in sich trug. Man kann vielleicht bildlich sagen, daß Leibniz diese Masse in kinetische Energie umzusetzen versuchte, indem er die Möglichkeit und den Sinn von zukunftsorientiertem Handeln in der wirklich gegebenen Welt begründet hat. Dies ist in seinem kirchenreformerschen Engagement offensichtlich, es ist aber auch klar erkennbar der ideenpolitische Zweck seiner Theodizee.

Das tief in der mythenkritischen antiken Philosophie und der monotheistischen christlichen Theologie wurzelnde Problem des Ausgleichs zwischen den Gottesprädikaten der Allmacht und der Güte konnte spätestens seit der theologischen Reflexion auf das Dilemma zwischen göttlicher Ursächlichkeit und menschlicher Freiheit nicht mehr aufgelöst werden. Das Theodizeeproblem konnte angesichts der menschlichen Möglichkeit von »Sünde« insbesondere nicht mehr in einer kosmischen Harmonie integriert werden, allenfalls in einer providentiellen Heilsökonomie Gottes. Gerade hier stand dann aber die Klage des leidenden Menschen gegen die Allmacht Gottes im Namen der Güte Gottes an – eine erfolglose Klage allerdings angesichts des Tatbestandes, daß die Übel der Welt von Menschen nicht nur erlitten, sondern von ihnen, als »Sünder«, auch verursacht waren, daß also (in Leibniz' Terminologie) moralische Übel nicht mehr auf physische reduziert werden konnten. Der drohende Rechtsstreit des

30 »La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale. Et le précepte de Jesus-Christ de se mettre à la place d'autrui ne sert pas seulement au but dont parle notre Seigneur, c'est à dire à la morale ...«: Grua II, 699f.

31 G. Hornig, Art. *Perfektibilität II*, in: *HWPPh* 7 (1989), 241–244; vgl. auch W. Sparr, *Perfektibilität – protestantische Identität »nach der Aufklärung«*, in: W. E. Müller/H. H. R. Schulz (Hrsg.), *Theologie und Aufklärung (FS Gottfried Hornig)*, Würzburg 1992, 339–357.

Menschen mit dem gnädigen Gott wurde in der christlichen Theologie freilich mehrmals aufgefangen: zunächst in der altkirchlichen Modifikation des Monotheismus durch die Trinitätslehre; dann in der nominalistischen Unterscheidung der *potentia ordinata* Gottes von seiner *potentia absoluta* sowie, auf dem Niveau einer kategorial konsequenten Unterscheidung von Gottes Ursächlichkeit und menschlichem Handeln (der sog. »Rechtfertigungslehre«), in der reformatorischen Unterscheidung des *Deus praedicatus* vom *Deus absconditus*; und zuletzt, in erneuter Reduplikation, in der Unterscheidung der *voluntas antecedens*, d. h. der universalen Philanthropie des gepredigten Gottes, von dessen *voluntas consequens*, d. h. seinem im Vorauswissen menschlichen Freiheitsgebrauchs Heil oder Unheil determinierenden Willen. Diese jüngste theologische Lösung des Theodizeeproblems vor dem Hintergrund der reformatorischen, prädestinarianisch verschärften Gnadenlehre, unternommen vor allem in der lutherischen (nicht: Lutherschen!) Erwählungslehre und in der jesuitischen Gnadenlehre des 17. Jahrhunderts, blieb allerdings gebunden an die religiöse Praxis: Sie unterstellte die Abhängigkeit dieser Lösung vom freien Gnadenhandeln Gottes bzw. der kontingenten Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Heilsgewißheit des Christen. Sie blieb daher unterhalb der Schwelle eines Rechtsstreites.<sup>32</sup>

In genauer Kenntnis der lutherischen Erwählungslehre, von Bartholomé des Bosses überdies hingewiesen auf die jesuitische Auseinandersetzung mit der molinistischen Gnadenlehre und ihres Implikats einer *scientia media*,<sup>33</sup> hat Leibniz das Theodizeeproblem erstmals als *Rechtsstreit* exekutiert. Möglich und dann sogleich nötig wurde dies, als die Argumentation für die Güte Gottes von derjenigen Vernunft geführt wurde, welche die letztinstanzliche Weisheit Gottes stellvertreten durfte; das Theodizeeproblem konnte und mußte nunmehr im Rahmen der *théologie naturelle* gestellt und gelöst werden. Diese vernunftrechtliche Lösung konnte sich von der (offenbarungsabhängigen) religiösen Praxis distanzieren, also von derjenigen, die auf die Lösung des Problems an einem Gerichtstag noch warten mußte und allenfalls klagend an den gnädigen Willen Gottes appellieren konnte: »Wie lange noch?« (Psalm 6,4). Dagegen erlaubte die vernunftrechtliche Entzeitlichung des Gottesverhältnisses, die widersprüchlichen

32. Diese Sicht der Problemgeschichte versucht zu begründen W. Sparn, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 32 (1990), 207–225; hier 211 ff.; vgl. H. Poser, Art. *Leibniz, Gottfried Wilhelm*, in: *Theologische Realenzyklopädie* XX (1990), 649–665; hier 650 f., 662 ff.

33. Vgl. Nachweise bei W. Sparn (Anm. 4), 150 ff. bzw. S. K. Knebel, *Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*, in: *Studia Leibnitiana* 23 (1991), 3–24. Zur lutherischen Erwählungslehre selbst vgl. W. Sparn (Anm. 24), 63 ff.; zu Leibniz als Lutheraner vgl. jetzt U. Goldenbaum, *Leibniz as a Lutheran*, in: R. H. Popkin (Hrsg.), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Amsterdam 1997 (im Druck).

Gottesprädikate als Prinzipien in Gott einander funktional zuzuordnen, erlaubte insbesondere, den Willen Gottes von der Allmacht Gottes zu trennen und ausschließlich der Verwirklichung des »Besten« zu verpflichten – einer »besten Welt«, gewählt als die bestmögliche Welt durch eine göttliche Weisheit, die schlechthin verlässlich der *règle du meilleur* folgt. Zu dieser Lösung gehört folgerichtig auch die harmonische Verknüpfung des »Reichs der Natur« und des »Reichs der Gnade« (sowie der »natürlichen« und der »offenbarten Theologie«) durch beider teleologische Ausrichtung auf die Verwirklichung des »Reiches Gottes«<sup>34</sup>.

Leibniz' Fassung und Lösung des Theodizeeproblems schließt nun auch die oben behauptete Analogie zu seiner Fassung und Lösung des Kirchenproblems ein. Sie zeigt sich auf dem Feld der Theodizee insbesondere darin, daß Leibniz' konsequente Domestikation des traditionellen theologischen Voluntarismus ebenfalls den Übergang zu einer neuen theoretischen Ordnungsebene bedeutet, einer Ebene, auf der nicht die materiellen Gehalte des Gottesbegriffes, sondern ihre Funktion für ein rationales, speziell moralisch-politisches *Kalkül* zur Debatte steht. Der Gottesbegriff der Theodizee steht für die Differenzierung der metaphysischen Theologie durch einen zweiten Standpunkt,<sup>35</sup> der nicht weniger hypothetisch ist wie der einer universalen Kirche, der gleichwohl ebenso wirksam Denken und Handeln orientiert. Wer diese neuartige Theoriebildung nicht verstehen konnte oder wollte, dem mußte Leibniz' Theodizee fast wie ein ironisches Spiel scheinen, wie dies manche zeitgenössischen Theologen empfanden. (Daß diese Differenzierung iterierbar war – schon Kant nannte Leibniz' Theodizee bekanntlich »doktrinal« – steht auf einem andern Blatt).

Eine Analogie zum Leibnizschen Konzept der universalen Kirche weist auch der theoretische und praktische Gewinn des Theodizee-Konzept auf. Dieser besteht, kurz gesagt, in einer bislang unerhörten Verknüpfung von maximaler Akzeptanz der gegebenen Verhältnisse und maximaler Motivation zu ihrer Verbesserung. Leibniz' Formel für diese Verknüpfung, die ein regelrechtes Klageverbot und vor allem ein Handlungsgebot zu jedem eingetretenen Zeitpunkt einschließt, lautet bekanntlich: *fatum Christianum*.<sup>36</sup> Anders als im früheren Gebrauch durch die calvinistische Prädestinationslehre

34 Abschließend formuliert in den *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* (1714), §§ 15 f., § 18. Vgl. Chr. D. Zangger (Anm. 20) 39 ff., 147 ff.; U. Franke, *Mundus optimus – eine hermeneutische Kategorie. Leibniz' Verteidigung der Sache Gottes gegen Pierre Bayle*, in: A. Heinekamp/A. Robinet (Anm. 2), 153–162, bes. 154 ff.

35 Auf diese Differenzierung hat erstmals hingewiesen W. Schneiders, *Leibniz' doppelter Standpunkt*, in: *Studia Leibnitiana* 3 (1971), 161–190.

36 In Auslegung von Römer 8,28 und in Korrektur des stoischen, erst recht des mahumetanischen Fatum: *Essais de Théodicée*, Préf. § 16 f. u. ö.; »... (Jesus-Christ nous apprend) q'ainsi on doit se reposer sur la providence apres avoir satisfait à son devoir ...«: Grua I, 90.

bedeutet dieser Ausdruck bei Leibniz das Dekret einer ganzen Welt in ihrer gesamten *series causarum*, einschließlich menschlichen Freiheitsgebrauchs und Freiheitsmißbrauchs. Die providentielle Wahl zwischen möglichen Welten aufgrund der Selbstverpflichtung Gottes zum Besten relativiert die lineare Verknüpfung (beziehungsweise, im Falle des Freiheitsmißbrauchs, die Unverträglichkeit) von zweiten Ursachen und göttlicher Erstursache zugunsten einer zur göttlichen Providenz relativen Unterscheidung beziehungsweise Verknüpfung. Eben dies bezeichnet Leibniz als die »prästabilisierte Harmonie« aller in der bestmöglichen Welt wirksamen Kausalitäten. Damit läßt er die bisherige Theologie hinter sich, welche die geschaffene Welt keineswegs als die beste aller möglichen Welten bezeichnen wollte und mußte.<sup>37</sup>

Im Blick auf den Weltbegriff der Theodizee läßt sich eine weitere Strukturanalogie mit der Ekklesiologie Leibniz' namhaft machen. Denn die wirkliche Welt ist nicht zuletzt deshalb die bestmögliche, weil sie die vielfältigstmögliche Welt ist, weil sie also die Kompatibilität der größtmöglichen Fülle von Erscheinungen repräsentiert. Denn die *mathesis divina* bestimmt das wirkliche Ganze als Maximum realisierter Möglichkeiten; und entsprechend ist die Zukunft dieses Ganzen so bestimmt wie offen, d. h. in einem *progrès perpetuel* begriffen. Aus Gründen des Kontinuitätsprinzips und der prästabilisierten Harmonie widerspricht Leibniz auch ausdrücklich der stoischen Annahme der Wiederkehr des Gleichen, zugleich auch der origenistischen und neuerdings sozinianischen Vorstellung einer »Wiederbringung aller« (was Leibniz zur Akzeptanz der traditionellen soteriologischen These der Ewigkeit der Höllenstrafen nötig).<sup>38</sup> Wie die Arbeit an der universalkirchlichen Reform auf die rechtsförmige Kompossibilisierung religiöser Differenz setzt, so verkörpert die Theodizee Leibniz', indem sie ein christlich-naturrechtliches Konzept universaler Gerechtigkeit entwickelt, eine *jurisprudence universelle*<sup>39</sup>.

Schließlich, nicht mehr verwunderlich, sieht Leibniz auch das menschliche Verhalten, als ein Handeln aus *Freiheit*, auf beiden Feldern in analogem Zusammenhang. Wie das produktive kirchliche Handeln ein »*practice* denken« erfordert, »das ist thun, als wens wahr were«, so verlangt das im Sinne der Theodizee produktive moralische Handeln zu tun, »als ob nichts vorherbestimmt wäre«<sup>40</sup>. Denn hier wie dort muß man jederzeit und in allem einzelnen den »mutmaßlichen Willen Gottes« befolgen, gewiß,

37 So zurecht S. K. Knebel (Anm. 33), 12.

38 Zusammengefaßt in *Causa Dei* (1710), § 56–59: GP VI, 447–448.

39 Hierin noch unübertroffen G. Grua: *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris 1953.

40 *Grundriß eines Bedenkens ...* (1671), § 4: A IV, 1, 530f.; *Confessio philosophi* (hrsg. v. O. Saame, Frankfurt a. M. 1967) 70, 108; *Essais de Théodicée*, Préf. § 8; § 58; zur Verschiebung der reformatorischen Unterscheidung zwischen Taten und Täter (Werke und Glaube) zu der zwischen handlungsentzogener Vergangenheit und handlungsoffener Zukunft vgl. W. Sparm (Anm. 4), 158–159.



daß der Gesamtfortgang der Welt dem tatsächlichen, providentiellen Willen Gottes zum Besten entsprechen wird. Das ökumenische und missionarische Engagement der Frommen für die religiöse Neugestaltung der Welt<sup>41</sup> und die Arbeit der Vernünftigen am *avancer l'avenir* bewegen sich auf denselben perspektivischen Punkt des »Reiches Gottes« zu.

Der systematische Zusammenhang zwischen Leibniz' Engagement für die Kirchenreform und seiner Arbeit an der Theodizee könnte am genauesten vermutlich *christologisch* formuliert werden. Darauf deutet nicht nur der Begriff der Harmonie als solcher hin, dessen Gehalt mit dem christologischen Begriff der Perichorese der göttlichen und der menschlichen Natur zusammenhängt. Auch Leibniz selbst greift auf diesen Begriff zurück und rekurriert auf beiden Feldern auf Christus als »Haupt der Schöpfung« und *optimum complementum Dei*, versteht ihn mithin als Repräsentanten der »Regel des Besten«, der von Ewigkeit her folgend Gott die wirkliche Welt gewählt hat. In diesem Sinne verbürgt der »Gottmensch« nicht nur die Korrespondenz von ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Tatsachenwahrheiten, sondern verkörpert die generative Regel des geschichtlichen Fortschritts – einschließlich des religiösen. So kann Leibniz, unbeschadet seiner naturrechtlichen bzw. metaphysischen Prinzipien, den für beide Projekte kennzeichnenden Harmoniebegriff als trinitarischen akzeptieren:

»Omnis multitudo et potest et debet revocari ad unitatem. Quamobrem necesse est, ut universalis ordinis sit quis primus, quis quoque medius et ultimus, et vicissim. Itaque, nisi veritati manifestam vim facere velimus, fatendum est, *omnium rerum panharmoniam fundari in Sacro-sancta Trinitate*, ipsamque esse omnis ordinis fontem, normam et finem. Ipsa cognita et agnita, universa natura et Scriptura mera lux est: ipsa ignorata vel negata, nil nisi tenebrae et horrendum chaos.«<sup>42</sup>

## VI.

Um den systematischen Zusammenhang von Kirchenreform und Theodizee bei Leibniz nachzuzeichnen, braucht man nicht die persönliche Christlichkeit Leibniz' ins Spiel zu bringen. Diese ist zwar frömmigkeitsgeschichtlich hochinteressant, etwa in ihren erbaulichen Texten, aber sie ist, wie die tatsächliche Nichtkonversion und die offenkundige Distanz des »Glöw' nix« vom Leben der eigenen Kirche, nur ein Argument *e silentio*. Doch ist eben dies vielleicht wiederum ein Datum, das mit dem bisherigen Befund übereinstimmt. Denn Leibniz ist gerade darin Protestant, daß er Religion und Institution unterscheidet (was Paul Hazard irreführenderweise »politisch« im Unter-

41 Mit dem klassischen Titel von J. Baruzi: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits*, Paris 1907.

42 (Hervorhebung bei J. H. Biesterfeld) A VI, 1, 158. Zu Leibniz' Christologie vgl. W. Sparr (Anm. 4), 162 ff.; Chr. D. Zangger (Anm. 20), 55 ff.

schied zu Bossuets »religiösem« Verhalten genannt hat<sup>43</sup> – des letzteren Identifikation von Religion und Institution könnte man mit größerem Recht »politisch« nennen). Leibniz steht hier, wie angedeutet, im Erbe der Helmstedter Theologenschule, die (anders als Leibniz' Heimatuniversität oder als das theologiepolitisch führende Wittenberg) seit Georg Calixt die Unterscheidung zwischen religiösem Glauben und theologischem Denken, zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft entwickelt hatte und daher ebenfalls irenisch und unionsfreundlich agierte – und ebenfalls als »synkretistisch« verschrien wurde. Leibniz wurde im aufklärerischen 18. Jahrhundert theologisch entsprechend positiv eingeschätzt, was nach Immanuel Kant allerdings einer deutlichen Skepsis weichen sollte, wie selbst die Akademie-Gedenkrede Friedrich Schleiermachers im Jahr 1815 oder die Darstellung Leibniz' durch Adolf Harnack in seiner Geschichte der Berliner Akademie im Jubiläumsjahr 1900 belegen.<sup>44</sup>

Daher sei diesseits der Alternative der Fremdeinschätzung – »Philosoph, nicht Theologe« – und der (gelegentlichen) Selbstausslegung – »je commence en philosophie, mais je finis en theologien«<sup>45</sup> – nur so viel festgehalten: Leibniz hat sich auf *religiösem* Terrain der Alternative zwischen einem sich bloß noch ausgrenzenden Konfessionalismus und dem zu religiöser Sozialisation unfähigen Deismus widersetzt, und er hat sich auf dem Terrain *philosophischer* Orientierung der Alternative zwischen einem Fideismus, zu dem Blaise Pascal und Pierre Bayle bereden wollten, und dem aufkommenden Atheismus verweigert. In seiner Architektur der Kompossibilität auf religiösem und auf wissenschaftlichem Gebiet hat diese Weigerung produktiven Ausdruck gefunden. Da er dabei auch als Philosoph ein offenbartes *supra rationem* zuläßt und die göttlichen Mysterien von der Frage nach Wie und Warum um der Vernunft willen, aber im Verein mit dem Glauben ausnimmt, der noch nicht schaut (2. Korinther 5,7)<sup>46</sup>, konnte Leibniz überzeugt sein, dem Geltungsanspruch des christlichen Glaubens nichts benommen zu haben. Und wenn es nur die (verständlicherweise) nicht immer von Aversionen freie Suche war nach »quelque chose de vray et de solide dans ces revelations ou religions qui font tant de bruit dans le monde«<sup>47</sup> ...

43 P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes (1935)*, Hamburg 1939, 271 f.

44 Vgl. W. Sparn (Anm. 4), 139 f.

45 E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd 2, Gütersloh 1951 (4. Aufl. 1968), 16; (an Herzog Johann Friedrich, 1679) A II, 1, 493.

46 *Essais de Théodicée*, Disc. prél. § 44. Eine für das vorliegende Thema besonders geeignete Zusammenfassung der Leibnizschen These: »[...] ce qui est au dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'experimenter ou de comprendre ... Telle (une verité au dessus de la raison) est, à mon avis, la Sainte Trinité; tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme par exemple, La Creation; tel est le choix de l'ordre de l'Univers qui depend de l'Harmonie Universelle, et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois«: Ebd. § 23.

47 An Herzog Johann Friedrich (1677): A II, 1, 302.