

Eucharistische Metaphysik beim jungen Leibniz

von Jan Levin Propach

Während seiner Mainzer Jahre (1668–1672) ist der noch junge Leibniz bemüht, die katholische Lehre von der Eucharistie, wie sie das Vierte Laterankonzil und das Konzil von Trient gelehrt hatten, durch eine innovative Metaphysik, die für seine spätere Philosophie von enormer Bedeutung sein sollte, mit dem cartesianischen Mechanismus in Einklang zu bringen. Leibniz gelangte in dieser Zeit zu dem Schluss, dass es Realpräsenz bloß im Modus der Transsubstantiation geben könne, und sich daher die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen zwischen Luthertum und der katholischen Kirche um die Eucharistie entschärfen ließen. Dadurch meinte Leibniz, seinen Reunionsplänen zwischen den christlichen Kirchen einen entscheidenden Schritt näher gekommen zu sein.

Es ist erstaunlich, dass der Lutheraner Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) von seiner Jugend an bis zu seinem Tod¹ ein überaus großes Interesse an den Tag legte, zu zeigen, dass seine Philosophie und Metaphysik mit der katholischen Lehre von der Eucharistie vereinbar seien. In diesem Aufsatz soll Leibniz' Interesse an katholisch-theologischen Themen, insbesondere der Eucharistielehre, in seinen Jahren in Mainz (1668–1672) beleuchtet werden. Dieser Zeitabschnitt markiert eine, durch die eucharistischen Kontroversen im

¹ So in seinem Briefwechsel mit dem Jesuiten Bartholomäus des Bosses (1668–1738) zwischen 1706 und 1716, vgl. GP II, 388–435; sofern nicht anders angegeben, sind Primärtexte vom Verfasser übersetzt. Folgende Werkabkürzungen werden verwendet:

- A *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Sämtliche Schriften und Briefe [Akademie-Ausgabe], hg. v. d. Preuß. (später: Dt., jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akad. d. Wiss., Darmstadt (bzw. Leipzig, bzw. Berlin) 1923 ff., zitiert nach Reihe, Band u. Seite.
- AT *René Descartes*, Œuvres de Descartes, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, Bde. I–XII, Paris 1964–1976, zitiert nach Band u. Seite.
- DH *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, lat.-dt., übers. u. hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴⁰2005, zitiert nach Nummern.
- E *Baruch Spinoza*, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, in: *Spinoza Opera*, hg. v. Carl Gebhardt, Bd. II, Heidelberg 1925, 41–308. Die erste Ziffer weist den Teil u. das darauffolgende Kürzel die Passage aus. „p“ steht für propositio.
- GP *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Die philosophischen Schriften von Leibniz, hg. v. Carl Gerhardt, Bde. I–VII, Berlin 1875–1890 (Neudruck: Hildesheim 1978), zitiert nach Band u. Seite.
- Ord. *Johannes Duns Scotus*, *Ordinatio*, in: *Iohanni Duns Scoti opera omnia*, tom. VII, studio et cura Commissionis Scotisticae (ad fidem codicum edita), praeside P. Carolo Balić, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitatis Vaticana 1973, 422–457.
- S.Th. *Thomas von Aquin*, *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae. Pars Prima et Prima Secundae*, cura et Studio Sac. Petri Caramello cum Textu ex Recensione Leonina, Taurini 1952, zitiert nach pars, quaestio u. articulus.
- TTP *Baruch Spinoza*, *Tractatus Theologico-Politicus*, in: *Spinoza Opera*, hg. v. Carl Gebhardt, Bd. III, Heidelberg 1925, zitiert nach Kapitel u. Seitenzahl.

Umfeld des aufkommenden Cartesianismus ausgelöste, Neuausrichtung innerhalb seiner metaphysischen Entwicklung. Insofern ist Leibniz' frühe Beschäftigung mit dem Thema der Eucharistie ein beeindruckendes Zeugnis dafür, wie theologische *topoi* und metaphysische Spekulationen in der frühen Neuzeit aufs engste miteinander verzahnt sind und zum Katalysator philosophischer Innovation wurden.

1. Leibniz und die Reunion der Kirche

Was aber trieb einen jungen Lutheraner 1668 an, sich ausführlich und intensiv mit der katholischen Eucharistielehre auseinanderzusetzen? Zuallererst arbeitete Leibniz Zeit seines Lebens an dem Projekt der Reunion der christlichen Kirchen. Eine der großen Kontroversen, die einer solchen im Wege stand, war die Auseinandersetzung um die Eucharistie bzw. das Abendmahl und im Verbund damit um die Realpräsenz und die Transsubstantiation. Leibniz war bemüht zu zeigen, dass bei adäquater metaphysischer Analyse keine kirchentrennenden Positionen hinsichtlich dieser Lehren zwischen den Konfessionen bestanden. Die Beschäftigung mit der katholischen Eucharistielehre kann folglich als Teil seines ambitionierten Reunionsprojektes der Christenheit betrachtet werden.

Darüber hinaus wurden die christlichen Dogmen im 17. Jahrhundert angesichts einer sich ausbreitenden atheistischen Philosophie immer weiter infrage gestellt. Leibnizens Versuch, die Möglichkeit der Realpräsenz und Transsubstantiation aufzuzeigen, ist Teil einer breit angelegten Apologie der christlichen Geheimnisse gegen die sogenannten atheistischen „Neurer“ (insbesondere Sozinianer, Spinozisten und Cartesianer) und gleichzeitig der Versuch einer Neufassung einer Metaphysik, die sowohl mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften wie auch mit den Lehren des Christentums vereinbar sei.

In seiner Frühphase engagierte sich Leibniz insbesondere für die Reunion von römisch-katholischer und lutherischer Kirche. Später, nach einigen Rückschlägen, konzentrierte er sich zunehmend auf die Union der protestantischen Denominationen. Doch selbst die Einheit mit der Orthodoxie und – im Vorfeld der Thronbesteigung seines Kurfürsten Georg Ludwig, der 1714 den englischen Thron besteigen sollte – mit der anglikanischen Kirche war Teil seines Planes.

Was trieb den jungen Philosophen um, sich dieses Projekt zu eigen zu machen? Einerseits sah sich das Heilige Römische Reich deutscher Nation durch die französische Außenpolitik unter Ludwig XIV. (1638–1715) zunehmend unter Druck gesetzt. Gegenüber Frankreich war das durch die Reformation geteilte Reich geschwächt und eine Reunion der Kirchen hätte den Handlungsspielraum gegenüber dem Sonnenkönig deutlich erhöht. Außerdem war Leibniz der Überzeugung, dass die meisten kontroverstheologischen Fragen zwischen den Konfessionen, wie eben jene bezüglich der Eucharistie, die für die notwendig gewordene Auseinandersetzung mit dem aufkommenden und immer aggressiver auftretenden Atheismus erforderliche Kraft der Christenheit zu stark banden. Eine konfessionell geeinte Christenheit dagegen konnte den Schulterschluss gegen diesen gemeinsamen Gegner suchen. Ebenso konnte allein eine Reunion der christlichen Kirchen ein sich Wiederholen der Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges verhindern, dessen unmittelbare Auswirkungen Leibniz noch als Kind selbst zu spüren bekommen hatte. Der wichtigste Grund für

Leibnizens Engagement für die Kirchenreunion liegt m. E. jedoch im grundlegenden metaphysischen *Prinzip der universellen Harmonie*, welche Leibniz als Einheit in Vielheit versteht.² Wegen dieses grundlegenden metaphysischen Prinzips war die gespaltene Christenheit ein nicht hinnehmbares Faktum.

Leibniz war, wie viele andere Ireniker seiner Zeit, der Überzeugung, dass die allermeisten kontroverstheologischen Themen ohnehin bloß auf Missverständnissen oder Polemik beruhten. So wirft er der kontroverstheologischen Polemik seiner Zeit vor,

„daß man sagen kann, daß [...] [sie] mehr zur eigenen Genugtuung und um des Beifalls der eigenen Partei willen geschrieben [ist], indem man den Gegner überrumpelt, statt auf eine Weise, die zugleich überzeugen und aufklären könnte.“³

Auch im Hinblick auf die Eucharistie war Leibniz der Überzeugung, dass die Kontroverstheologie auf wackligem Fundament stünde und sich philosophisch zeigen ließe, dass die katholische Kirche und das Luthertum in dieser Frage viel näher beieinander lägen, als allgemein behauptet worden war. Dies aufzuzeigen, war für Leibniz ein ganz wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Reunion beider Kirchen.

2. Leibniz und die Abwehr des Sozinianismus, Spinozismus und Cartesianismus

Leibnizens intensive Beschäftigung mit der Eucharistie in den 1660er- und 1670er-Jahren war auch Teil eines großangelegten apologetischen Projektes. Dieses richtete sich gegen eine aufkommende atheistische Philosophie der „Neurer“; und Leibniz identifizierte diese insbesondere mit folgenden Positionen: dem Sozinianismus, dem Spinozismus und dem cartesianischen Mechanismus.

Der Sozinianismus, eine auf Fausto Socinus (1539–1604) zurückgehende, im 17. und frühen 18. Jahrhundert äußerst einflussreiche religiöse Bewegung, leugnete zentrale Lehren des Christentums. Für die Sozinianer waren viele dieser Lehren nicht bloß unbiblisch, sondern irrational, weil widersprüchlich und daher unmöglich. Der Sozinianismus entfachte in ganz Europa heftige Kontroversen über das Verhältnis von Glauben und Wissen sowie Offenbarung und Vernunft.⁴ Nicht bloß in jungen Jahren bemühte sich Leibniz, die christlichen Geheimnisse gegen die „Pfeile der Sozinianer“⁵ zu verteidigen⁶, sondern auch

² Vgl. A 6.1, 484–485. Siehe dazu ausführlich *Christia Mercer*, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge 2001, 64–67.

³ A 1.4, 11; übersetzt nach *Ludwig A. Winterswyl*, *Über die Reunion der Kirchen*. Auswahl und Übersetzung, Freiburg i. Br. 1939, 33.

⁴ Siehe dazu ausführlich *Earl Morse Wilbur*, *A History of Unitarianism. Socinianism and Its Antecedents*, Cambridge, MA 1946.

⁵ A 6.1, 495.

⁶ Siehe dazu ausführlich *Maria Rosa Antognazza*, *Die Polemik des jungen Leibniz gegen die Sozinianer*, in: *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Bd. 1. Hannover 1994, 17–24 und *Zbigniew Ogonowski*, *Leibniz und die Sozinianer*, in: *Richard Brinkmann; Karl-Heinz Habersetzer et al. (Hg.), Theatrum Europaeum*, München 1982, 385–408.

in seiner Spätphase spielte insbesondere der englische sozinianische Anti-Trinitarismus eine zentrale Rolle.⁷

Neben dem Sozinianismus setzte sich Leibniz zeit seines Lebens kritisch mit der Philosophie Spinozas auseinander. Einerseits muss er von Spinoza beeindruckt gewesen sein, immerhin besuchte Leibniz ihn im November 1676 in Den Haag und schrieb später in den *Nouveaux Essais*, dass „Spinoza [...] ein ganz und gar beispielhaftes Leben geführt“⁸ habe. Allerdings äußert er sich immer wieder äußerst kritisch zu dessen *Tractatus Theologico-Politicus* und zur *Ethik*.⁹ In Bezug auf die christlichen Geheimnisse erachtete Leibniz eine seiner Thesen für besonders verheerend: nämlich, dass man nicht über Dinge reden solle, die den Verstand übersteigen. In Spinozas *Tractatus* heißt es nämlich:

„Wenn nun einer sagt, es sei nicht nötig, Gottes Attribute zu verstehen, man müsse sie vielmehr einfach und ohne Beweis glauben, so redet er offenbaren Unsinn. Denn unsichtbare Dinge, die Objekte bloß des Geistes sind, können mit keinen anderen Augen gesehen werden als durch Beweise, und wenn man die nicht hat, sieht man von diesen Dingen ganz und gar nichts. Was man darüber hört und nachspricht, berührt den Geist nicht mehr und hat keine größere Bedeutung als die Worte eines Papageien oder eines Automaten.“¹⁰

Spinoza ist der Überzeugung, dass wir über dasjenige, was den Verstand übersteigt, nicht urteilen können und wer dies dennoch tue, wie ein Papagei, ohne Sinn und Verstand, spreche. Weil die christlichen Geheimnisse den Verstand übersteigen, ließe sich nicht über diese urteilen und Spinoza fordert daher zur Enthaltung auf.¹¹ Auch für Leibniz übersteigen die christlichen Geheimnisse tatsächlich die Vernunft; allerdings bestreitet er vehement, dass, was die Vernunft übersteigt, notwendigerweise ohne Sinn und Verstand sein müsse. So schreibt Leibniz in der *Theodizee*:

„Da aber die Vernunft ebensogut eine Gabe Gottes wie der Glaube ist, würde der Kampf [zwischen Glaube und Vernunft] ein Kampf Gottes gegen Gott sein; und wenn die Einwände der Vernunft gegen irgendeinen Glaubensartikel unwiderleglich sind, so muß dieser vermeintliche Glaubenssatz als falsch und nicht offenbart betrachtet werden [...].“¹²

Glaubenswahrheiten übersteigen also für Leibniz, anders als für Spinoza, tatsächlich die Vernunft – sie sind *nicht* aus Vernunftprinzipien selbst *abteilbar*, sind also keine notwendigen Wahrheiten –; sie dürfen aber *niemals* den Vernunftprinzipien *widersprechen*, allen voran dem Nichtwiderspruchsprinzip. Die Schwierigkeit besteht nun jedoch für Leibniz darin, zu zeigen, wie bei Wahrheiten, die jenseits des Zugriffs der Vernunft liegen, die

⁷ Siehe dazu ausführlich Maria Rosa Antognazza, *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*, New Haven 2007, 150–160.

⁸ GP V, 444.

⁹ Vgl. A 1.1, 148; A 2.1, 66; A 2.1, 171; A 1.1, 193. Bereits in Leibniz' Mainzer Jahren (1668–1672) hatte er Spinozas *Tractatus* gelesen. Ein gemeinsamer Freund, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651–1708), hatte Leibniz zumindest mündlich von Spinozas *Ethik*, die bekanntlich erst posthum veröffentlicht wurde, berichtet, vgl. Maria Rosa Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge 2009, 168–169.

¹⁰ TTP 13, 170.

¹¹ Vgl. Ursula Goldenbaum, *Spinoza's Parrot, Socinian Syllogisms, and Leibniz's Metaphysics. Leibniz's Three Strategies of Defending Christian Mysteries*, in: ACPQ 76/4 (2002) 551–574.

¹² GP VI, 73; übersetzt nach Herbert Herring, *Philosophische Schriften*, Bd. 2/1, Frankfurt a. M. 1986, 133–135.

Widerspruchsfreiheit und damit deren logische Möglichkeit nachgewiesen werden kann. Ein Beweis *a priori* scheidet aus, denn dazu müsste die Vernunft die entsprechende Glaubenswahrheit in endlich vielen Schritten auf zureichende Gründe zurückführen, was im Falle kontingenter Glaubenswahrheiten wie beispielsweise „die zweite trinitarische Person ist Mensch geworden“ unmöglich ist. Denn für Leibniz zeichnet sich die Kontingenz solcher Wahrheiten gerade dadurch aus, dass eine endliche Analyse zureichender Gründe notwendigerweise fehlschlägt. Damit die Widerspruchsfreiheit der Glaubenswahrheit dennoch nachgewiesen werden kann, bleibt bloß ein Verfahren *a posteriori* übrig. Leibniz bedient sich zu diesem Zwecke eines Konzepts aus der Jurisprudenz: Eine Wahrheit ist als unschuldig zu betrachten, solange ihr Gegenteil nicht bewiesen wurde. Die Beweislast liegt im Hinblick auf die christlichen Geheimnisse also nicht auf der Seite des Christen, sondern des Leugners.¹³ Mit der Berufung auf diese Unschuldsvermutung gegenüber den christlichen Geheimnissen wird zwar von vornherein angenommen, dass sie, obwohl sie die Vernunft übersteigen, wahr sind, aber gleichzeitig eingeräumt, dass sie bloß solange für wahr zu halten sind, als nicht ihr Gegenteil bewiesen wurde.¹⁴ Aufgrund der Übereinstimmung von Glaube und Vernunft ist Leibniz optimistisch – dies zeigt sich besonders deutlich in den Auseinandersetzungen des jungen Leibniz mit dem Sozinianer Andreas Wissowatius über die Möglichkeit der Trinität¹⁵ –, dass es stets möglich sei, die christliche Wahrheit gegen den Einspruch der Widersacher zu verteidigen, weil keine tatsächliche Glaubenswahrheit widervernünftig, also widersprüchlich sein könne. Zusammenfassend stimmt Leibniz Spinoza also zu, Glaubenswahrheiten seien Wahrheiten, die den Verstand des Menschen übersteigen. Gegen ihn plädiert Leibniz jedoch dafür, dass der Christ dennoch kein Papagei sei, der ohne Sinn und Verstand daherplappert, weil die Glaubenswahrheit zwar nicht *a priori* demonstriert, wohl aber die Beweislast durch einen *shift* auf die Schulter des Widerstreiters abgewälzt werden könne. Solange also derjenige, der eine christliche Glaubenswahrheit bestreitet, nicht demonstrieren könne, dass diese vermeintliche Wahrheit einen Widerspruch beinhaltet, gelte die Vermutung, dass die entsprechende Glaubenswahrheit widerspruchsfrei und damit möglich sein müsse.¹⁶ Und so schreibt Leibniz in einem Brief an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels: „[I]ch halte diese Dinge [sc. die christlichen Geheimnisse; JP] für möglich, und da Gott sie geoffenbart hat, halte ich sie für wahr.“¹⁷

Zwei Jahre vor seinem Lebensende resümiert Leibniz in einem Brief an Nicolas François Rémond (1676–1725) die Entwicklung seines eigenen philosophischen Werdegangs. Dort heißt es über seine Jugendjahre:

¹³ Vgl. A 6.1, 522.

¹⁴ Siehe dazu ausführlich *Antognazza*, Leibniz on the Trinity and the Incarnation (wie Anm. 7), 16–20.

¹⁵ Siehe dazu *Defensio Trinitatis contra Wissowatium* (A 6.1, 518–530).

¹⁶ Leibnizens Entgegnung auf Spinozas Einwand ist eines von vielen Beispielen, die belegen, wie stark die Philosophie des Leibniz von Thomas von Aquin beeinflusst ist. Dieser schreibt in der *Summa Theologiae* nämlich ganz ähnlich: „Da der Glaube sich nämlich auf die unfehlbare Wahrheit stützt und der Wahrheit Widersprechendes nicht bewiesen werden kann, so sind auch die gegen den Glauben vorgebrachten Gründe von vornherein hinfällig; es sind Scheingründe, die sich lösen lassen, keine Beweise“ (S. Th. I, q. 1, a. 8, corpus articuli).

¹⁷ A 2.1, 855.

„Als ich mich nun von der trivialen Schulphilosophie befreit hatte, verfiel ich auf die Modernen, und ich erinnere mich noch, daß ich im Alter von 15 Jahren allein in einem Wäldchen nahe bei Leipzig, dem sogenannten Rosental, spazieren ging und bei mir erwog, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Schließlich trug der Mechanismus den Sieg davon und veranlaßte mich, mich der Mathematik zu widmen, in deren Tiefen ich allerdings erst durch meinen Verkehr mit H. Huyghens in Paris eindrang. Als ich aber den letzten Gründen des Mechanismus und der Gesetze der Bewegung selbst nachforschte, war ich ganz überrascht zu sehen, daß es unmöglich war, sie in der Mathematik zu finden, und daß ich zu diesem Zwecke zur Metaphysik zurückkehren mußte.“¹⁸

An der Leipziger Nicolaischule genoss Leibniz zwischen 1653 und 1661 eine klassische Ausbildung in den ersten drei der freien Künste – Grammatik, Rhetorik und Logik –, den Grundzügen der lutherischen Theologie und der lateinischen und griechischen Sprache. Besondere Bedeutung kommt der Privatbibliothek seines Vaters, eines ehemaligen Professors an der Universität zu Leipzig zu. Als Leibniz sieben Jahre alt war, verstarb sein Vater, jedoch erhielt er zwei Jahre später Zugang zur umfangreichen Bibliothek und konnte sich dort insbesondere mit der patristischen und lutherischen Theologie, dem Aristotelismus der Renaissance und der Barockscholastik beschäftigen. Die im Brief an Rémond beschriebene Begebenheit lässt sich recht präzise auf April 1661 rückdatieren, als Leibniz sein Studium an der Leipziger Universität aufnahm. Die Synthese aus klassischer Philosophie – insbesondere Aristotelismus, Platonismus und Neuplatonismus – und der christlichen Theologie seiner Leipziger Professoren Johann Adam Schertzer (1628–1683) und Jakob Thomasius (1622–1684) beeinflusste Leibniz' eigene philosophische Entwicklung ebenso folgenreicher wie seine Lektüre der „Neurer“ wie Francis Bacon, Johannes Kepler, Galileo Galilei, René Descartes, Thomas Hobbes und Pierre Gassendi.¹⁹ Die mechanistische Philosophie der Cartesianer, die sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts als metaphysisches Standardframework der Naturwissenschaften etabliert hatte, überzeugte Leibniz noch in den Tagen des Spaziergangs im Rosental. Es war schließlich die Erkenntnis, dass einerseits das Prinzip der Bewegung der Körper nicht in den Körpern selbst stecken könne, sondern bloß in etwas Geistigem, andererseits die Einsicht, dass die mechanistische Philosophie mit einigen christlichen Lehren nicht zu vereinbaren war, die Leibniz dazu brachte, den cartesianischen Mechanismus einer fundamentalen Kritik und Modifikation zu unterziehen.

Leibnizens Bemühungen um einen irenischen, anti-sozinianischen und anti-spinozistischen Gesamtentwurf, in dem scholastischer Aristotelismus, Cartesianismus und christliche Geheimnisse zu einer Synthese zusammengedacht werden, hängen mit seinen Schriften zur Eucharistie unmittelbar zusammen. Denn im Hinblick auf die Eucharistie zeigten die drei „Neurer“ folgende Schwierigkeiten: Für die Sozinianer war die katholische Eucharistielehre zutiefst unbiblisch, widervernünftig und deswegen logisch unmöglich. Für die

¹⁸ GP III, 606; übersetzt nach Artur Buchenau; Ernst Cassirer, *Philosophische Werke*, Bd. 2, Leipzig 1924, 458–459.

¹⁹ Siehe dazu ausführlich Antognazza, Leibniz. An Intellectual Biography (wie Anm. 9), 30–59.

Spinozisten war die Eucharistielehre epistemisch unzugänglich und daher sollte von diesem christlichen Geheimnis besser geschwiegen werden. Und schließlich machte der unmodifizierte cartesianische Mechanismus sie physikalisch unmöglich.

3. Leibniz und die cartesianisch-mechanische Philosophie als Katalysator seiner eucharistischen Metaphysik

1668 erhielt Leibniz eine Anstellung am Revisionsgericht des Erzbischofs und Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) in Mainz, wo er mit juristischen Aufgaben betraut wurde. Hier tauchte Leibniz das erste Mal in die theologischen und philosophischen Kontroversen des katholisch geprägten Europas ein, darunter auch die Debatten um die Vereinbarkeit der Philosophie Descartes' (1596–1650) mit den christlichen Geheimnissen.²⁰ Ganz entscheidend trug dazu seine Freundschaft mit dem 1653 zum Katholizismus konvertierten Johann Christian von Boineburg (1622–1672) bei, durch den Leibniz in einen Intellektuellenkreis eingeführt wurde, dem etliche ehemals protestantische und zum Katholizismus konvertierte Gelehrte wie Peter und Adrian van Walenburch und Herzog Ernst von Hessen-Rheinfels angehörten.

In Bezug auf das christliche Geheimnis der Eucharistie bestand der Kern der Auseinandersetzung darin, dass einerseits die Eucharistielehre, wie sie das Trienter Konzil formulierte, die Existenz realer Akzidenzien voraussetzte, also von Akzidenzien, die, ohne in einer Substanz zu inhärieren, dennoch einen mehr oder weniger stabilen ontologischen Status besitzen²¹, andererseits die cartesianische Metaphysik, die die Existenz jener Akzidenzien verunmöglichte. Die Transsubstantiationslehre, wie sie auf dem Trienter Konzil artikuliert worden war, behauptet, dass die Akzidenzien von Brot und Wein (d. h. ihr Geschmack, ihre Konsistenz, ihr Geruch etc.) nach der Konsekration erhalten bleiben, ohne dabei in der Brot- und der Weinsubstanz inhärieren zu können, da letztere nach der Konsekration nicht mehr existierten. Weil jedoch die Substanzen von Leib und Blut Christi unter keinen Umständen dafür geeignet sind, dass der Geschmack, die Konsistenz, der Geruch etc. des Brotes und Weines in ihnen inhärieren könnten²², müssen sie als Akzidenzien, ohne überhaupt in einer Substanz zu inhärieren, existieren können. *Reale* Akzidenzien müssen also möglich sein.²³ Demgegenüber bringt René Descartes an unterschiedlichen

²⁰ Zu Leibniz' Kulturschock in Mainz siehe ausführlich *Ursula Goldenbaum*, Ein Lutheraner am katholischen Kurmainzischen Hof, in: W. Li; H. Poser; H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013, 17–32; *Ursula Goldenbaum*, Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations, in: S. Brown (Hg.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646–76)*, Dordrecht 1999, 79–102.

²¹ Wobei sich die Konzilsväter nicht auf eine besondere philosophische Schulmeinung zu den verwendeten philosophischen *termini technici* verpflichtet sahen, siehe dazu ausführlich *Engelbert Gutwenger*, Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre, in: *ZKTh* 83/3 (1961) 257–306.

²² Vgl. S. Th. I, q. 77, a. 1.

²³ Siehe dazu auch Leibnizens Schrift *De Realitate Accidentium* aus dem Jahr 1688 (A 6.4A, 994–996). Die Frage, welche ontologische Robustheit reale Akzidenzien haben, ist in der mittelalterlichen Scholastik sehr unterschiedlich beantwortet worden: Während Dietrich von Freiberg, gut aristotelisch, reale Akzidenzien überhaupt ablehnt, geht Thomas von Aquin davon aus, dass Akzidenzien hinsichtlich ihrer Existenz von ihrem Subjekt ursächlich abhängen. Weil nun Gott als *causa prima* alle Wirkungen der Zweitursachen zeitigen kann, ist allein er in der

Stellen seine Ablehnung realer Akzidenzien unmissverständlich zum Ausdruck, wenn er schreibt:²⁴

„Die Annahme reale Akzidenzien könnten existieren, ist widersprüchlich, denn alles, was wirklich ist, kann getrennt von jedem anderen existieren; was aber getrennt existieren kann, ist Substanz und nicht Akzidenz.“²⁵

Was also von einer Substanz getrennt existieren kann, müsse selbst Substanz und nicht Akzidenz sein, weswegen die Existenz realer Akzidenzien mit Descartes' Metaphysik unvereinbar ist. Und so heißt es folgerichtig in den Einwänden zu Descartes' sechster Meditation:

„Wir hadern mit Ihrer [sc. Descartes'; JP] Behauptung, dass es keine realen Akzidenzien gibt, die zu irgendeinem Körper oder einer Substanz gehören, Akzidenzien, die durch göttliche Macht von ihrem Subjekt getrennt werden könnten und die im Sakrament des Altars wirklich existieren.“²⁶

Wenn es gemäß der Metaphysik Descartes' ausgeschlossen ist, dass ein Akzidenz existiert, ohne in einer Substanz zu inhärieren, und damit die Existenz realer Akzidenzien ausgeschlossen ist und somit massive Reibungspunkte mit der Eucharistielehre samt ihrer ontologischen Implikation der Existenz realer Akzidenzien bestehen, erklärt sich, wieso eine größere Zahl bedeutender cartesianischer Theologen, wie Denis Mesland SJ (1615–1672), vergeblich viel Kraft und Zeit in die Versöhnung von cartesianischer Philosophie und der katholischen Eucharistielehre investiert haben.

3.1 Leibniz' Auseinandersetzung mit der cartesianischen Philosophie

Diese Situation erheblicher intellektueller Höchstleistung – unternommen, um die christlichen Glaubensgeheimnisse mit der Philosophie der Zeit zu versöhnen – sollte den Nährboden einer weitreichenden Entwicklung in der Metaphysik Leibnizens bereiten. Die cartesianische Philosophie war zur Standardmetaphysik geworden, weil sie, anders als der

Lage, Akzidenzien durch seine Ursächlichkeit in der Existenz zu erhalten, auch wenn ihr ursprünglich ursächliches Subjekt nicht mehr existiert. Johannes Duns Scotus argumentiert für eine ontologisch robuste Existenzweise von Akzidenzien, weil diese doch die Prinzipien seien, durch welche wir überhaupt eine Substanz erkennen. Es sei jedoch völlig haltlos zu behaupten, dass etwas ein Prinzip sei, aber nicht existiere, vgl. Ord. IV.12.1. Zur näheren ontologischen Bestimmung realer Akzidenzien siehe ausführlich Robert Pasnau, *Metaphysical Themes* (1274–1671), Oxford 2011, 179–199.

²⁴ Zwar ist Descartes an einzelnen Stellen bemüht zu zeigen, er habe die Existenz realer Akzidenzien niemals geleugnet (vgl. bspw. AT VII, 248) – diese Passagen sollten wohl der Indizierung des Werkes vorbeugen –; bekanntlich jedoch ohne Erfolg. Bereits 1661 wurden die *Meditationes* von 1650, alle weiteren Schriften in französischer und lateinischer Sprache 1663 *donec corrigantur* auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt. Mittlerweile ist nachgewiesen, dass u. a. die folgenschweren Konsequenzen der Metaphysik und Physik Descartes' für die katholische Lehre von der Eucharistie einen der wesentlichen Gründe für die Indizierung der Schriften Descartes' ausmachten. Siehe dazu ausführlich Jean-Robert Armogathe; Vincent Carraud, *The First Condemnation of Descartes' Oeuvres*. Some Unpublished Documents from the Vatican Archives, in: D. Garber; S. Nadler (Hg.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Bd. 1, Oxford 2005, 67–110.

²⁵ AT VII, 434.

²⁶ AT VII, 417.

scholastische Aristotelismus, natürliche Formen ohne Rückgriff auf substanzielle Formen oder göttliche Intervention erklären konnte. Stattdessen wurden diese Phänomene durch den Rückgriff auf die Natur der Körper selbst, ihre Qualitäten von Größe und Bewegung, erklärt. Körper sind für den Cartesianer deswegen subsistierende Substanzen, weil ihre Qualitäten aus ihrer eigenen Natur folgten und von nichts anderem abhingen. Der junge Leibniz, anfänglich selbst noch glühender Verteidiger der cartesianisch mechanischen Philosophie, schreibt allerdings in einem Brief an seinen ehemaligen Leipziger Lehrer Jakob Thomasius (1622–1684) im Herbst 1668: „Da der Körper nichts anderes ist als Materie und Gestalt [*figura*] und die Ursache für die Bewegung nicht in Materie und Gestalt liegen kann, muss die Ursache der Bewegung notwendigerweise außerhalb des Körpers zu finden sein.“²⁷ Wenn aber die Ursache für eine Qualität eines Körpers, wie der Bewegung, notwendigerweise außerhalb des Körpers zu finden ist, dann kann ein Körper keine selbstgenügsame Substanz sein, weswegen Leibniz an Antoine Arnauld (1612–1694) schreibt: „Ein Körper ist [...] im eigentlichen Sinne des Wortes keine Substanz.“²⁸ Wenn die Bewegung der Körper also nicht aus den Körpern selbst folgt und „es außerhalb des Körpers nichts außer eines denkenden Dinges, eines Geistes, gibt, so ist dieses die Ursache der Bewegung.“²⁹ Es ist offensichtlich für einen Körper nicht notwendig, dass er sich überhaupt und wenn, dann mit einer spezifischen Bewegung bewegt. Der Grund für seine Bewegung muss also außerhalb des Körpers selbst sein. Weil, gut cartesianisch, jenseits des Körperlichen bloß Geistiges ist, ist es allein etwas Geistiges, das für Leibniz als Grund der Bewegung in Frage kommen kann.³⁰ „Der Geist aber“, schreibt Leibniz, „der das Universum lenkt, ist Gott.“³¹

3.2 Leibniz' Auseinandersetzung mit der katholischen Eucharistielehre

Eine von Leibniz' frühesten Schriften, die sich mit der katholischen Lehre von der Eucharistie befasst, ist die zu Beginn seiner Mainzer Zeit 1668 verfasste Schrift *De Transsubstantiatione*.³² In dieser kurzen Schrift wendet er seine Kritik und Erweiterung der cartesianischen Metaphysik auf die Lehre von der Eucharistie mit dem Ziel an, zu zeigen, dass die innerchristlichen Kontroversen um die Eucharistie bei angemessenem philosophischen Vorverständnis kein *fundamentum in re* besitzen.

Weil ein Körper den Grund für seine eigene Bewegung und Veränderung nicht in sich tragen kann, könne er nicht Substanz sein. Was aber nicht Substanz sei, müsse ein Akzidenz sein, folglich müsse der Körper für sich betrachtet ein bloßes Akzidenz sein. Weil, so schreibt es Leibniz, „nichts ist, ohne *ratio*“³³, ist ein Körper erst dann eine Substanz, wenn er in Einheit mit einem Geist als seiner substanziellen Form zusammenwirkt. Im Falle eines menschlichen Körpers ist es ein menschlicher Geist, der im Zusammenwirken mit dem

²⁷ A 2.1, 19.

²⁸ GP II, 135.

²⁹ A 2.1, 19.

³⁰ Siehe dazu ausführlich *Daniel Garber*, *Motion and Metaphysics in the Young Leibniz*, in: M. Hooker (Hg.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis 1982, 160–184.

³¹ A 2.1, 19.

³² A 6.1, 508–510.

³³ A 6.1, 494.

Körper eine substanzielle Einheit bildet. Im Falle unbelebter Körper, wie im Falle des Brotes und Weines innerhalb der Eucharistiefeier, kommt als Grund der Veränderung und Bewegung bloß ein universeller Geist infrage, den Leibniz, wie wir weiter oben im Brief an Thomasius gesehen haben, mit Gott identifiziert.

Leibniz wendet nun diese Metaphysik auf die Eucharistie an: Wie bereits gesehen, ist er der Überzeugung, dass der den eucharistischen Gaben von Brot und Wein ihre Substantialität verleihende Geist zunächst der universelle Geist ist, also die *mens* Gottes. Durch die Konsekration, so Leibniz, ist es nicht mehr die *mens* Gottes, sondern Christi Geist, der mit den eucharistischen Gaben zusammenwirkt und ihnen dadurch eine neue Substantialität verleiht.³⁴ Durch den Wechsel der mit den Gestalten von Brot und Wein zusammenwirkenden substanziellen Formen wird in Leibniz' metaphysischem Setting der 1660er Jahre in der Tat die Substanz des Brotes und Weines in zuvor nicht existente Substanzen verwandelt: in die des Leibes und Blutes Jesu Christi.³⁵ Wenn es tatsächlich eine *mens* ist, die den Körpern ihre Substantialität verleiht, weil dem bloßen Körper sein eigenes Bewegungs- und Veränderungsprinzip abgeht, dann wird auch verständlich, wieso ein und derselbe Geist substanzielle Form unterschiedlicher Körper an unterschiedlichen Orten sein kann. Weil ein Geist, zumindest ein göttlicher, mehrere Denkakte simultan exerzieren kann, kann er gleichzeitig als substanzielle Form unterschiedlicher Körper fungieren. So schreibt Leibniz: „Mens potest plura simul cogitare“³⁶. In den Scholia zu *De Transsubstantiatione* fasst Leibniz seine These wie folgt zusammen: „Transsubstantiation bestimme ich näher als die Veränderung der substantiellen Form“³⁷, letztere freilich verstanden unter neuen Vorzeichen: die substanzielle Form nicht mehr im aristotelisch-scholastischen Sinn, sondern als rationaler Punkt, als Geist.

Zwar sprechen die Konzilsväter von Trient davon, dass diese Wandlung „treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung [*transsubstantiatio*] genannt“³⁸ wird, doch ist damit keinesfalls eine spezifische Metaphysik notwendig verbunden.³⁹ Leibnizens metaphysischer Rahmen, in dem er bemüht ist zu zeigen, dass das katholische Dogma von der Transsubstantiation und Realpräsenz nicht widersprüchlich ist, ist sicher nicht jener ontologische Rahmen, den die Konzilsväter des Tridentinums vor Augen hatten. Gleichwohl ist Leibniz der Überzeugung, die wesentlichen Forderungen des Dogmas in seinem metaphysischen Rahmen abbilden zu können. Darüber hinaus ist er der Überzeugung, dass seine Reformulierung des Dogmas den Vorteil hat, sein Reunionsprojekt mit dem Luthertum

³⁴ Im metaphysischen Framework des frühen Leibniz' könnte Christus, qua göttlichem Wunder, in allen unbelebten Körpern gegenwärtig sein, in dem seine *mens* anstatt der *mens* Gottes die substanzielle Form dieser Körper würde. Allerdings scheint Christus selbst durch die Stiftung des Sakramentes die Möglichkeit einer solchen Präsenz in anderen natürlichen Körpern außerhalb von Brot und Wein innerhalb der Eucharistiefeier durch Konsekration ausgeschlossen zu haben, indem er eben bloß Brot und Wein im Abendmahlssaal nahm und die Einsetzungsworte sprach. Das Mögliche scheint also durch einen Willensakt Christi limitiert zu sein.

³⁵ Vgl. A 6.1, 508–509.

³⁶ A 6.1, 510.

³⁷ A 6.1, 511.

³⁸ DH 1642.

³⁹ Siehe dazu ausführlich Edward Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, 25–38, und Karl Rahner, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, in ders. (Hg.), *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 357–385, hier 362–380.

voranzubringen. So schreibt Leibniz in der 1671 verfassten Schrift *De Demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* pointiert:

„Ich, der ich Anhänger des Augsburger Bekenntnisses bin, habe mich bemüht, die Möglichkeit einer Realpräsenz nachzuweisen, bin aber unerwartet zu demselben Ergebnis gekommen wie die Transsubstantiation und zu dem Schluss, dass Transsubstantiation und Realpräsenz letztlich auf dasselbe hinauslaufen, so dass der Streit in der Kirche nur besteht, weil die eine Seite von der anderen nicht verstanden wird.“⁴⁰

Nach Leibniz kann die real-substanzielle Präsenz Christi in der Eucharistie ausschließlich dadurch zustande kommen, dass ein Wechsel hinsichtlich der den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein ihre substanzielle Einheit verleihenden *mens* stattfindet. Transsubstantiation und Realpräsenz sind für Leibniz zwei identische Aussagen. Somit zeigt Leibniz, dass ein Lutheraner, der die Realpräsenz Christi in der Eucharistie bejaht, *ipso facto* die Transsubstantiation bejahen muss und *vice versa* – wodurch sich die kontroverstheologischen Streitereien zwischen Lutheranern und Katholiken als haltlos erweisen würden.

Angenommen wir stimmten Leibniz zu, ergäbe sich für Christen nicht dennoch ein erhebliches Problem? Empfängt der Kommunikant nämlich nicht bloß etwas Geistiges, wenn es die *mens* Christi ist, die für Leibniz den ausschlaggebenden Punkt der Transsubstantiation ausmacht? Kann Leibnizens metaphysischer Rahmen die Worte des Priesters beim Spenden des Sakramentes („Der Leib Christi“) tatsächlich ontologisch fundieren? Bereits das Bekenntnis Berengars von Tours⁴¹ am Ende der Auseinandersetzungen des sogenannten *Zweiten Abendmahlstreits* macht deutlich, dass sich die katholische Kirche einerseits gegen ein spirituelles und bloß symbolisches Verständnis der Eucharistie wandte. Andererseits wehrte man immer wieder ein hyperrealistisches Verständnis der Gegenwart Christi im Altarsakrament ebenso ab⁴², denn eine zu „starke Betonung der Identität von historischem und eucharistischem Leib [führt] doch zur Vorstellung einer Art ‚Wiederholung‘ (*reiteratio*) des Kreuzesopfers Christi in der Eucharistie“⁴³. Leibniz macht klar, dass es nicht möglich wäre, einen bloßen Körper zu empfangen, denn dieser ist ohne eine mit ihm zusammenwirkende *mens* gar keine Substanz: also gar nicht *etwas*, das überhaupt eine Einheit und damit Sein im ontologisch soliden Sinne besitzt; ein solcher Körper wäre bloß ein *ens per aliud*. So wie die Röte des Apfels bloß durch die Existenz des Apfels *ist*, so *ist* ein Körper bloß durch seine substanzielle Form, den Geist. Welcher Körper auch immer eine substanzielle Einheit mit dem Geist Christi eingeht – sei es der physische Körper Jesu Christi oder seien es die Körper der eucharistischen Gaben – ist im wahrsten Sinne des Wortes *Corpus Christi*.

⁴⁰ A 6.1, 516.

⁴¹ DH 700.

⁴² Vgl. DH 690.

⁴³ Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2015, 190.

4. Fazit

Leibniz kann gleich zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: Er kann erstens die katholische Transsubstantiationslehre, wie sie das vierte Laterankonzil und das Tridentinum lehrt, dank seiner neuen Philosophie mit dem cartesianischen Mechanismus versöhnen. Und er kann zweitens zeigen, dass es Realpräsenz bloß im Modus der Transsubstantiation im Sinne einer *conversio* der einem Körper seine substanzielle Einheit verleihenden *mens* geben kann. Letzteres dient dazu, die kontroverstheologischen Streitigkeiten um die Eucharistie und das Abendmahl zu befrieden und somit der Reunion mit dem Luthertum einen entscheidenden Schritt näherzukommen. So kann Leibniz einige Jahre später resümieren, dass die metaphysischen Spekulationen der Mainzer Jahre von großer Bedeutung „für die wahrhafte Frömmigkeit und den Frieden der Kirchen“⁴⁴ gewesen sind.⁴⁵

During his years in Mainz (1668–1672), the young Leibniz sought to reconcile the Catholic doctrine of the Eucharist, as taught by the Fourth Lateran Council and the Council of Trient, with the Cartesian mechanism. In this way, he thinks he can show that Real Presence can merely exist in the mode of transubstantiation, in order to appease the controversial theological disputes about the Eucharist between Lutheranism and the Catholic Church and, therefore, to come a decisive step closer to reunion.

⁴⁴ A 6.3, 159.

⁴⁵ Dieser Beitrag knüpft inhaltlich an folgenden Aufsatz an: *Jan Levin Propach*, Leibniz on the Eucharist. Outline of a New Metaphysics in *On Transubstantiation* (1668), in: *StLeib* (im Erscheinen).