

DER REKURS AUF LEIBNIZ IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE DES 19. JAHRHUNDERTS

Klaus Unterburger (Regensburg)

In der Rezeption und kritischen Auseinandersetzung mit Leibniz' theologischer Position bündeln sich zentrale Entwicklungslinien und Tendenzen der deutschsprachigen katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Dabei entstanden forschungsgeschichtliche Meilensteine in der Analyse und Darstellung der Leibniz'schen Theologie. Es wird zu zeigen sein, wie die jeweilige Stellungnahme zu Leibniz in Fragen der Theologie und der Ökumene grundlegend von methodischen, philosophischen und historischen Prämissen geprägt ist, bzw. mit diesen in Wechselwirkung steht. Christian Wolff (1679–1754) hatte nach dem ablehnenden Gutachten der Tübinger theologischen Fakultät von 1725 erklärt, die praestablierte Harmonie des Leibniz werde von den Katholiken viel freundlicher aufgenommen als von der eigenen Konfession¹. Die Rezeptionsgeschichte hat dieses Dictum ein Stück weit bestätigt. Diese soll im Folgenden anhand von vier einschneidenden Stationen der geistigen Auseinandersetzung in ihren zentralen Entwicklungslinien und hermeneutischen Implikationen nachgezeichnet werden.

I. DIE LEIBNIZREZEPTION IN DER THEOLOGIE DER KATHOLISCHEN AUFKLÄRUNG

Auch die katholische Theologie hat im Laufe des 18. Jahrhunderts bedeutende Transformationsprozesse durchlaufen. Drei weitgehend gemeinsame Faktoren

1 Vgl. E. Winter: *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Bewegung* (= *Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens* 6), Berlin 1966, S. 99: „Somit begann in einer Zeit, in der im protestantischen Deutschland das Ansehen Wolffs bereits zurückging, der Siegeszug der Wolffschen Philosophie im katholischen Deutschland. Wolff hatte recht behalten, als er in der Entgegnung auf das ablehnende Gutachten der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät 1725 auf die wohlwollende Aufnahme und Zustimmung hinwies, die die prästablierte Harmonie von Leibniz, die in protestantischen Kreisen Ärgernis erregt hatte, bei Katholiken, wie Malebranche und Lamy, gefunden habe; selbst in den *Mémoires de Trévoux*, der Zeitschrift der französischen Jesuiten, habe die prästablierte Harmonie Anerkennung gefunden“.

erlauben es, diese Strömung in ihren Anfängen als katholische Frühaufklärung und für die Zeit ab etwa 1760 als katholische Aufklärung² zu bezeichnen:

- I. Kennzeichnend war zunächst das Vertrauen, dass durch die konsequente Anwendung der Vernunft, also der begründenden philosophischen Methode, nicht nur alte theologische Streitfragen und Schwierigkeiten sich lösen ließen, sondern dass es auf diesem Wege auch zu einer Verwesentlichung der Christentums komme, zu einer Erkenntnis seines eigentlichen essentiellen Kerns. Die Philosophie sollte so zu einer Rationalisierung, Verinnerlichung und Ethisierung der Religion beitragen³.
- II. Zudem ließen die Fortschritte in der Anwendung der historischen Methode geschichtliche Entwicklungen als Entfernung vom Ursprung sichtbar werden. Das „Olim non erat sic“ der katholischen Aufklärungstheologie förderte so mit seinem Postulat nach einer Reform aus den einfachen Ursprüngen ebenfalls eine Verwesentlichung und Verinnerlichung der Theologie⁴.
- III. Eine solche philosophische und historische Verwesentlichung musste zu einer Annäherung der Konfessionen führen, indem man versuchte, durch die philosophische und historische Vernunft Kontroversfragen als unwesentlich auszuscheiden oder rational einer Lösung zuzuführen⁵. Großes Vertrauen setzte man hierbei in das vorurteilsfreie Gespräch, gerade auch um eine gemeinsame Abwehrfront gegen radikale christentumsfeindliche Strömungen der Aufklärung zu gewinnen⁶.

2 Zum Begriff ‚katholische Aufklärung‘, der zu Recht originär katholische, kirchenreformerische Wurzeln der Aufklärung in den katholischen Territorien impliziert, vgl. H. Maier: „Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte“, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (= Studien zum Achtzehnten Jahrhundert 15)*, hrsg. von H. Klüeting, Hamburg 1993, S. 40–53.

3 Ph. Schäfer: „Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung“, in: *Katholische Aufklärung*, hrsg. von H. Klüeting, S. 54–66; ders.: „Die Einheit der Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit“, in: *Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 31)*, hrsg. von G. Schwaiger, Göttingen 1977, S. 29–47, v. a. S. 31–38.

4 Ch. Spehr: *Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (= Beiträge zur historischen Theologie 132)*, Tübingen 2005, S. 413–414.

5 Vgl. ebd., S. 411: „So schuf[en] die Toleranzpolitik auf der einen Seite und die aufklärungs-theologische Reduktion kontrovertheologischer Lehren zugunsten einer Simplifizierung und Konzentration auf das Wesentliche des christlichen Glaubens auf der anderen Seite ein irenisches Klima, in dem neue ökumenische Bestrebungen gedeihen konnten“.

6 H. Raab: „‚Ad reuniendos dissidentes‘. Zur Geschichte der kirchlichen Reunionsbestrebungen im ausgehenden 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert“, in: ders.: *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit: Jansenismus – Kirchliche Reunionsversuche – Reichskirche im 18. Jahrhundert – Säkularisation – Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgewählte Aufsätze (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 28)*, Freiburg/Schweiz 1989, S. 51–70, hier S. 53–54; G. Hornig: „Das Abflauen der konfessionellen Polemik in der protestantischen

Alle drei Grundtendenzen, die philosophische und die historische Verwesentlichung und die ökumenische Annäherung, waren für die katholische Theologie engstens miteinander zusammenhängend und mit dem Namen Leibniz verbunden. Hinzu kamen die wesentlich durch Leibniz angeregten Bemühungen um Gründungen von Gelehrtenakademien. Leibniz' philosophisches Gedankengut wurde dabei primär durch die Werke Christian Wolffs vermittelt⁷, was bekanntlich auch Modifikation und Verfremdung bedeutete⁸. Doch teilte Wolff die genannten drei Grundtendenzen mit Leibniz und der katholischen Reformtheologie: Zudem waren die Erinnerung an Leibniz' Reunionsgespräche im katholischen Deutschland fortwährend präsent geblieben, ebenso zentrale Motive seines Philosophierens, so seine Metaphysik der Substanz und die prästabilierte Harmonie, seine Position in der Theodizeefrage und auch sein methodologisch-metaphysisches Prinzip des zureichenden Grundes⁹.

Die Theologie in Deutschland war zu dieser Zeit wesentlich durch die großen kirchlichen Orden geprägt. Einen wesentlichen Anteil an der Öffnung zur neuen Philosophie und Theologie hatten hier die Augustinereremiten, dabei angeregt durch das römische Ordensgeneralat. Augustinereremiten wie Agnellus Kändler (1692–1745) und Gelasius Hieber (1671–1731) waren maßgebend an der bayerischen Akademiebewegung beteiligt, auch wenn diese später als „Loge der Wolffianer“ verschriene Akademie dann erst 1759 zustande kam¹⁰. In Österreich hatte der Augustinereremit Xystus Schier (1728–1772) nicht nur eine gelehrte, ungemein produktive historische Gesellschaft gegründet; er verfasste auch eine Geschichte der Reunionsverhandlungen Leibniz' mit Bossuet, die dann freilich ungedruckt blieb¹¹. Zur bayerischen Akademiebewegung zählte auch der Pollinger Augustinerchorherr Eusebius Amort (1692–1775), ein universalere, in der Philosophie bewusst eklektizistischer Gelehrter, der in seiner *Philosophia Pollingiana* um 1730 einen Mittelweg bestritt zwischen der modernen Philosophie und dem

Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts“, in: *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert* (= *Hildesheimer Forschungen* 2), hrsg. von H. Klüeting, Hildesheim/Zürich/New York 2003, S. 177–192.

- 7 Vgl. Winter: *Frühaufklärung*, S. 96: „Leibniz wiederum hat dann direkt und noch mehr indirekt, über Chr. Wolff, sehr anregend auf das katholische Denken im 18. Jahrhundert gewirkt. Die katholische Aufklärung wäre ohne diese Anregungen schwer denkbar“. Zum Ganzen B. Bianco: „Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus' Lehre vom Menschen“, in: *Katholische Aufklärung*, hrsg. von H. Klüeting, S. 67–103.
- 8 H. Poser: „Da ich wider Vermuthen gantz natürlich auf die vorher bestimmte Harmonie des Herrn von Leibnitz geführt ward, so habe ich dieselbe beybehalten“. Christian Wolffs Rezeption der prästabilierten Harmonie“, in: *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 33), hrsg. von A. Lewendoski, Stuttgart 2004, S. 49–64.
- 9 Winter: *Frühaufklärung*; Bianco: *Wolffianismus*; R. Haaß: *Die geistige Haltung der katholischen Universitäten im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*, Freiburg 1952.
- 10 Winter: *Frühaufklärung*, S. 99.
- 11 Ebd., S. 146.

traditionellen scholastischen Aristotelismus¹². Und wiederum ist charakteristisch, dass sich Amort auch intensiv mit einer möglichen Reunion mit den Protestanten auseinandersetzte. So studierte er das für Leibniz zentrale Problem der Ökumenizität des Konzils von Trient. Von Kardinal Antonio Andrea Galli (1697–1767) in Rom wollte er nähere Auskunft über die Frage, ob Frankreich die ersten beiden Sitzungsperioden des Konzils unterzeichnete habe, da er im negativen Fall auf den Spuren Leibniz' bedeutende Aussichten für eine Reunion zu erkennen glaubte¹³.

Auch die Klöster der Benediktiner und die Salzburger Benediktineruniversität wurden im 18. Jahrhundert vielfacher Ausgangspunkt für eine Rezeption von Leibniz und Wolff. Dort führte der spätere Ensdorfer Abt Anselm Desing (1699–1772) durch eine Reform der Studienordnung die neue Philosophie ein¹⁴; der Benediktiner Berthold Vogel (1708–1772) las in der Folge die *Philosophia scholastica* im Anschluss an Leibniz¹⁵. In München war der aufgeklärte Theatiner Ferdinand Sterzinger (1721–1786) ein wichtiger Vertreter dieses Gedankenguts¹⁶. Seit etwa 1740 gab es auch im Jesuitenorden eine nicht unbedeutende Strömung, die die Gedanken von Leibniz und Wolff rezipierte. Der Jesuit Joseph Stepling (1716–1778) lehrte als Philosoph an der Prager Universität Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie. Er stand seit 1743 in brieflichem Kontakt zu Wolff, mit dem er nicht nur mathematische, physikalische und philosophische Probleme erörterte, sondern sich auch um eine ökumenische Annäherung bemühte; er war ein wichtiger Vermittler von dessen Philosophie nach Osteuropa¹⁷. Entscheidende Bedeutung kam unter den Jesuiten aber vor allem Benedikt Stattler (1728–1797) in Ingolstadt zu, der sich offensiv zu Leibniz und Wolff bekannte und zentrale philosophische Thesen von beiden übernahm, der darüber hinaus zugleich in irenisch-ökumenischen Werken für eine Annäherung der Konfessionen arbeitete¹⁸. Stattler hatte für die Geschichte des katholischen Denkens eine enorme Bedeutung; sein *Anti-Kant*¹⁹ bestimmte über Jahrzehnte wesentlich die

12 K. Precht-Nußbaum: *Zwischen Augsburg und Rom. Der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692–1775). Ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern* (= *Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim* 7), Paring 2007, hier v. a. S. 630–638.

13 Ebd., S. 459–460.

14 Winter: *Frühaufklärung*, S. 101.

15 Ebd. – Später war Vogel Rektor der Universität Wien. In der Folge wurde auch hier die traditionelle Philosophie durch einen eklektischen Kursus ersetzt, der stark an Wolff orientiert war. Auch wurde das Theologiestudium stärker historisch-positiv ausgerichtet. Ebd., S. 143.

16 Precht-Nußbaum, S. 633–634.

17 Vgl. Winter: *Frühaufklärung*, S. 181–186, 250–251; ders.: *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848* (= *Prager Studien und Dokumente zur Geistes- und Gesinnungsgeschichte Ostmitteleuropas* 1), Brunn/München/Wien 1943, S. 67–76.

18 Vgl. F. Scholz: *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Freiburg 1957, besonders S. 34–83.

19 Benedikt Stattler: *Anti-Kant*, 3 Bände, München 1788.

kritische Ablehnung der Kant'schen Philosophie durch die allermeisten der katholischen Theologen, nachdem es vorher durchaus erste Rezeptionsprozesse gegeben hatte²⁰. Stattler war auch der Lehrer Johann Michael Sailers (1751–1832), der anfangs auch denkerisch stark von ihm geprägt war und der als Priesterbildner mit seinem christozentrisch und mystisch-verinnerlichten irenischen Christentum einer ganzen Generation süddeutscher katholischer Geistlicher theologischer und spiritueller Lehrer war²¹. Auch im 19. Jahrhundert übte Leibniz als Metaphysiker noch mitunter eine starke Wirkung auf katholische Denker aus, jedenfalls wo Impulse der Aufklärung weiterwirkten, man kritisch gegenüber Kant war und zeitlich vor dem Erstarken der Neuscholastik; prominentes Beispiel ist hier Bernhard Bolzano (1781–1848), der mitunter sogar als der „böhmische Leibniz“ bezeichnet wurde und der sich zeit seines Lebens intensiv mit Leibniz auseinandersetzte, ohne in allen Punkten mit ihm übereinzustimmen²².

In diese Strömung der nach philosophischer und historischer Vertiefung und nach ökumenischer Annäherung strebenden katholischen Aufklärung ist auch als späte Frucht noch das Werk des Oberpfälzer Michelsfelder Benediktinerabtes Maximilian Prechtel (1757–1832) einzureihen²³. Dieser hatte bei den Jesuiten in Amberg studiert, war aber nach deren Aufhebung bei den Benediktinern eingetreten und lehrte am Amberger Lyzeum Dogmatik und Kirchengeschichte, bis er Anfang 1800 zum Abt seines Heimatklosters gewählt wurde. Nach der nie ganz verwundenen Säkularisation forschte er als Privatgelehrter zur Geschichte seines Heimatklosters und bemühte sich um eine konfessionelle Annäherung. Gegenseitige Aufklärung und vorurteilslose Vernunftprüfung lasse eine Reunion als möglich erscheinen. Auch wenn sich kaum ein Protestant auf Prechtels doch stark katholisch geprägten Vermittlungsplan wird einlassen können, die Verbindung von irenisch-ökumenischer Hoffnung und optimistischer Handhabung der historischen

- 20 Vgl. W. Heizmann: *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Versuch* (= *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts* 21), Göttingen 1976, v. a. S. 26–32, 96–98; Ch. Göbel: „Kants Gift. Wie die Kritik der reinen Vernunft auf den Index Librorum Prohibitorum kam“, in: *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hrsg. von N. Fischer, Freiburg 2005, S. 91–137.
- 21 Vgl. F. W. Kantzenbach: *Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke* (= *Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns* 29), Nürnberg 1955, S. 20–23; F. X. Haimerl: „Die irenische Beeinflussung Johann Michael Sailers durch Benedikt Stattler“, in: *Dillingen und Schwaben. Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen an der Donau 1949* (= *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 52), hrsg. von der philosophisch-theologischen Hochschule Dillingen an der Donau, Dillingen 1949, S. 78–94.
- 22 E. Winkler: *Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers Bernard Bolzano 1781–1848* (= *Hallische Monographie* 14), Halle 1949, v. a. S. 33, 39–40, 76–78.
- 23 G. Ph. Wolf: „Maximilian Prechtel (1757–1832) – letzter Abt des Benediktinerklosters Michelsfeld in der Oberpfalz“, in: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 68 (1999), S. 77–123.

und philosophischen Vernunftprüfung bleibt für die katholische Aufklärung in der Abwehr radikaler antichristlicher Strömungen charakteristisch²⁴.

1815 ließ Prechtl ein weiteres Werk in ökumenischer Absicht erscheinen: *Friedens-Benehmen zwischen Bossuet, Leibnitz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten. Geschichtlich und kritisch beurteilt*²⁵. Neben den genannten Motiven klingt bereits in der Vorrede ein weiterer im 19. Jahrhundert immer wichtiger werdender Grund für die Erörterung der ökumenischen Pläne um Leibniz an: Die Hoffnung auf eine Stärkung des deutschen Vaterlandes durch eine religiöse Wiedervereinigung und im Kampf gegen den „Religions-Indifferentismus“²⁶. Dem deutschen Leser wollte er dadurch vor Augen führen²⁷:

„Wer die Augen nicht geflissentlich schließt, muß daraus folgern, wie leicht die Trennung der Katholiken und Protestanten zu heben sey, wenn *Mißverstand* beseitigt wird. Das Eingreifen der Politik, oder des kleinlichen Eigennutzes mag sich manchmal gegen die Wiedervereinigung sträuben; aber die Aufdeckung so eines fremdartigen Hindernisses verscheucht den Trug, welcher unter dem Schleyer der Religion gespielt wird: der *eigentliche* Grund des Sektenhasses wird untergraben; mit den religiösen Begriffen nähern sich die Herzen, und der Gemeinsinn scheidet nicht mehr an der Schwelle des Heiligtums“²⁸.

Seiner eigenen, katholischen Positionierung entsprach dabei Prechtls Parteinahme für Bossuet und dessen klare Vorstellung des katholischen Glaubens in seiner Exposition, ganz gemäß dem Anliegen, Missverständnisse und Vorurteile zu beseitigen. Prechtl analysiert zunächst den ersten Teil der Verhandlungen, bei der er Bossuet und Molanus als Verhandlungspartner sieht, danach in einem zweiten Teil das Gedankengefecht zwischen dem Bischof von Meaux und Leibniz. Prechtl sympathisiert mit Molanus²⁹ und Bossuet, hielt aber die Methode des letzteren für verheißungsvoller, vor einer Vereinigung erst die Übereinstimmung in den wesentlichen Glaubensartikeln zu erzielen, wobei das christliche Altertum die Richtschnur sein müsse³⁰. Dagegen war es für Prechtl „der grosse Philosoph Leibniz“³¹, der in die sachlich-vernünftige Verständigung politisch-eigennütziges Kalkül brachte und deshalb das Scheitern verursachte. „Allein Theologie war nicht das Fach“, so Prechtl, „in welchem Leibniz gleiche Stärke besaß“³². Leibniz habe bereits die

24 M. Prechtl: *Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung*, Sulzbach 1810.

25 M. Prechtl: *Friedens-Benehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten. Geschichtlich und kritisch beurteilt von dem Verfasser der Friedensworte*, Sulzbach 1815.

26 Ebd., S. IV–V.

27 Ebd., S. VII–VIII.

28 Ebd., S. IX.

29 Vgl. ebd., S. 99: „Es verdient reife Beherzigung, welches Licht schon von Molan über die wichtigsten Divergenzpunkte verbreitet wurde. Leider! daß man heut zu Tage von Seite der Protestanten hierauf keine Rücksicht nimmt, und immer die alten – schon längst gehobenen – Schwierigkeiten aufwärmt!“

30 Ebd., S. 84, 92–93, 111.

31 Ebd., S. 11.

32 Ebd., S. 11–12.

Antwort des Molanus auf Bossuets Entgegnung gegen dessen *Cogitationes privatae* bewusst gegenüber Bossuet zurückgehalten und dann nur verstümmelt übersandt³³. Es waren die veränderten politischen Verhältnisse, die Leibniz dazu führten, eine weitere Annäherung zu blockieren und die Gespräche schließlich in der zweiten Verhandlungsphase 1699–1701³⁴ scheitern zu lassen, namentlich das Streben Hannovers nach der englischen Krone nach Erhalt der Kurwürde³⁵. Bossuet und Molanus seien sich schon beinahe einig gewesen, da der Frage des Laienkelchs doch kaum sonderlich viel Gewicht zugesprochen werden könne³⁶. Auch sei Leibniz' Methode zu einseitig rationalistisch gewesen³⁷, der nach hoffnungsvollen Anfängen, bei denen er noch ganz mit Molanus übereinstimmte, gegen Bossuet immer voreingenommener gewesen sei und sich auf seine Lieblingsidee, die Suspension des Tridentinums, immer mehr versteift habe³⁸. Als Resultate seiner Schrift will Prechtl festgehalten wissen: Eine Wiedervereinigung der Konfessionen sei möglich und von großem Interesse, auch gegen Stimmen, die wieder konfessionalistischen Sektenhass aufwärmen wollten³⁹. Belehrung für dieses Unterfangen könne aus dem Studium der Geschichte gewonnen werden⁴⁰, zudem seien Toleranz, Humanität und Nächstenliebe entscheidend⁴¹. Durch vernunftgemäße Auslegung des eigenen Glaubens sollten die Missverständnisse und politisch motivierter Streit abgebaut werden; der letzte Schritt könne dann auf einer allgemeinen Synode vollzogen werden⁴². Vor allem der Protestantismus müsse zu diesem Zwecke aber, so der Benediktiner, seine Zersplitterung überwinden⁴³.

Durch die ganze Schrift zieht sich Prechtls Bemühen um argumentative Klarheit. Natürlich wird sie Leibniz' der komplexen und in dessen Philosophie gegründeten Position nicht gerecht und tritt für ihr Anliegen mit einer gewissen argumentativen Naivität ein. Dennoch kann sie mit ihrem Anliegen nach philosophischer und historischer Verwesentlichung und ihrem Streben nach irenisch-ökumenischer Einigung als später Exponent der Gegenwart des Leibniz in der katholischen Aufklärungstheologie gewertet werden.

33 Ebd., S. 23–24.

34 Die Verhandlungen habe Leibniz, der es sich mit Hannover nicht verderben durfte, lediglich zum Schein geführt, um den Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel nicht zu enttäuschen. Ebd., S. 56–77.

35 Ebd., S. 52–56, 185. – Vgl. auch ebd., S. 152: „Allbereits ist das Räthsel dieses Verfahrens aufgelöst: nach dem Eingreifen neuer politischer Verhältnisse stimmte sich Leibnizens Tendenz um; und nun mußte das Beßte der Religion der Aussicht auf einen Königsthron weichen“.

36 Vgl. u. a. ebd., S. 206.

37 Ebd., S. 44.

38 Ebd., S. 50, 162–163, 170, 173 u. ö.

39 Ebd., S. 189–190.

40 Ebd., S. 189.

41 Ebd., S. 192–193.

42 Ebd., S. 195–196.

43 Ebd., S. 209.

II. DER REKURS AUF LEIBNIZ AM BEGINN DER ULTRAMONTANEN BEWEGUNG

Inzwischen war die Lage der katholischen Kirche in Deutschland massiven Veränderungen unterworfen gewesen. Die französische Revolution mit ihren antikleikalischen Exzessen und die französische Expansionspolitik hinterließen auch bei vielen deutschen Katholiken ein antiaufklärerisches Trauma. Die Säkularisation der Jahre 1802/1803 und die weitere staatskirchliche Entwicklung führten zur Zerschlagung der alten Reichskirche, zu einer Zertrümmerung der kirchlichen Organisation, zu einer Enteignung in bislang nicht gekanntem Maß und auch zu einer weitgehenden Zerstörung und Verödung der kirchlichen Bildungslandschaft. Mit der Neuorganisation der diözesanen Strukturen nach 1815 ging eine von katholischer Seite vielfach als unannehmbar interpretierte Aufsicht und Reglementierung durch die liberalen Territorialstaaten einher. Als katholische Gegenbewegung entstand die immer mächtiger werdende Strömung, die von Zeitgenossen mit dem Namen „Ultramontanismus“ belegt wurde⁴⁴.

Von Beginn an wurde diese Bewegung von jenen katholischen Strömungen gespeist, die der katholischen Aufklärung reserviert bis ablehnend gegenüber gestanden hatten. Durch das Revolutionstrauma wurde diese reaktionäre Position immer stärker, besonders im französischen Katholizismus. Vermittelt über das Elsass fanden diese Ideen aber auch in Deutschland bald eine wachsende Anhängerschaft, wo Mainz, das ja seit 1794 unter französischer Besatzung gestanden hatte, deren erstes wichtiges Zentrum wurde⁴⁵. Es war der dortige Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–1818), ein gebürtiger Elsässer, der im Jahr 1804 an Stelle der untergegangenen theologischen Fakultät ein Priesterseminar gründete und dem gleichgesinnten Bruno Leopold Liebermann (1759–1844) als Regens (1805–1823) anvertraute. Aus ihm ging der „Mainzer Kreis“ hervor, zu dessen führenden Exponenten der Elsässer Andreas Räß (1794–1887) gehörte, der am Mainzer Priesterseminar lehrte, ehe er Bischof von Straßburg wurde. Mit ihm arbeitete Nikolaus Weis (1794–1866) eng zusammen, aus demselben Seminar stammend und seit 1842 Bischof von Speyer. Räß und Weiß waren auch die führenden Kräfte, die hinter der Gründung einer Zeitschrift als Organ des „Mainzer Kreises“ standen, nämlich der Zeitschrift *Der Katholik*, und deren Bedeutung für die Formierung der deutschen ultramontanen Bewegung seit ihrem ersten Erscheinen im Jahr 1821 kaum überschätzt werden kann⁴⁶.

44 Zum ganzen Komplex vgl. K. Hausberger: *Reichskirche Staatskirche ‚Papstkirche‘. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 2008; M. Weitlauff: „Von der Reichskirche zur ‚Papstkirche‘“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113 (2002), S. 355–402.

45 P. Walter: „Theologie im 19. und 20. Jahrhundert“, in: *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, III/2: *Neuzeit und Moderne*, hrsg. von F. Jürgensmeier, Würzburg 2002, S. 1419–1433.

46 Ebd., S. 1421; H. Schwalbach: *Der Mainzer ‚Katholik‘ als Spiegel des neuerwachenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821–1850)*, Mainz 1966.

Als Motto führte der *Katholik* an: „Christianus mihi nomen, *Catholicus* cognomen“ (nach Pacian von Barcelona)⁴⁷. Im Vorwort zum ersten Heft wurde als Programm gleich im ersten Artikel erklärt:

„1. Wahrhaft orthodoxe christ-katholische Aufsätze über Glaubens- und Sittenlehre, über Kirchengeschichte und Liturgie, über Erziehung, über Volksandachten und Alles, was zum ächten und wahren katholischen Glauben gehört, die Kenntnis der Religion zu fördern und die kindlich erhabenen Gefühle der Frömmigkeit zu erwecken geeignet ist. Und damit man gleich anfänglich an uns nicht irre werden möge, so erklären wir hier vorläufig, daß wir nur den und das für wahrhaft katholisch halten, der und das mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche, dem Pabste, vereinigt ist, und mit demselben gleichlautend lehret“⁴⁸.

Im zweiten Paragraphen versprach man besonders, alles Antikatholische zu bekämpfen. Als Gegner wurden alle Formen der Aufklärung und des Rationalismus identifiziert, dazu wollte man für die Freiheit der Kirche vom modernen liberalen Staat kämpfen⁴⁹. *Der Katholik* war der wichtigste Vermittler französisch-reaktionärer katholischer Strömungen nach Deutschland⁵⁰. Auch gegen Bischöfe, die man als zu staatsnah betrachtete, erstrebte man den unbedingten Schulterchluss mit Rom. Denkerisch lehnte man alle neuzeitlichen Strömungen ab, plädierte für die unverkürzte Glaubenslehre und nahm scholastische oder antirationalistische Positionen ein⁵¹. Dabei war das Organ keine rein wissenschaftliche Fachzeitschrift. Andreas Räß als unermüdlicher erster Herausgeber war zugleich eifriger Kirchenpolitiker; seine Publikationen waren weniger selbständige Werke als Übersetzungen und Abdrucke von dem, was er als auferbauend betrachtete. Sein wichtigster Mitarbeiter dabei war jeweils Nikolaus Weis⁵². Als Argument für den Katholizismus hatte Räß vor allem ein zentrales Interesse an Konversionen von Protestanten zur katholischen Kirche. In einem Artikel hieß es, kein großer Geist konvertiere zum Protestantismus, während alle bedeutenden protestantischen Intellektuellen zumindest unbewusst bereits auf dem Weg zum Katholizismus seien⁵³. Die Reformation sah *Der Katholik* als den Ursprung des Subjektivismus und aller Irrtümer des neuzeitlichen Denkens an. Stolz hatte Räß in einem neunbändigen Werk die Lebensbilder protestantischer Konvertiten zur katholischen Kirche gesammelt⁵⁴. Drei antiprotestantische Argumente spielten in dieser streng konfessionalistischen Sicht immer wieder eine zentrale Rolle: 1. Der Protestantismus müsse sich aufgrund seines Prinzips immer weiter in Parteiungen spalten. 2. Der Protestantismus sei Schuld am Rationalismus und deshalb an den Übeln der Gegenwart.

47 *Der Katholik* 1 (1821), Titelseite.

48 „Vorwort der Herausgeber“, in: *Der Katholik* 1 (1821), S. III–VIII, hier S. VI.

49 Ebd., S. VI–VII.

50 Schwalbach, S. 51–57.

51 Ebd., S. 37–50.

52 Ebd., S. 16.

53 Zu diesen und ähnlichen Urteilen vgl. ebd., S. 58–59.

54 A. Räß: *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, I–XIII, Freiburg im Breisgau 1866–1880.

Schließlich sprächen eben 3. die bedeutenden Katholiken aus allen Zeiten gegen den Protestantismus⁵⁵.

Diese Tendenz muss man im Auge haben, um die Absicht von Räß und Weis richtig zu beurteilen, als sie die erste Edition und Übersetzung von Leibniz' *Examen religionis christianae*, damals *Systema theologicum* genannt, im deutschen Sprachraum 1820 zusammen mit einer Vorrede des Jesuiten Johann Lorenz Doller (1750–1820) erscheinen ließen. Der Vermittlungsweg ging über Frankreich, wo der Generalsuperior von St. Sulpice Jacques André Émery (1732–1811) aus Hannover, das damals unter Jérôme Bonaparte zum Königreich Westfalen gehörte, eine Abschrift erbat. Das fehlerhafte Manuskript und die französische Übersetzung erschienen bald posthum durch dessen Nachfolger Antoine Garnier (1762–1845)⁵⁶ und dienten wiederum Räß und Weis als Vorlage⁵⁷.

Leibniz sollte hier – ganz gemäß dem Interesse der Mainzer – zum Katholiken und Konvertiten gemacht werden, das *Systema* wurde bereits vom französischen Herausgeber als Leibniz' „religiöses Testament“ bezeichnet. Ganz diesem Nachweis sollte Dollers 122 Seiten umfassende Vorrede dienen. Doller gehörte zum Freundeskreis um Bischof Colmar; charakteristisch für seine Veröffentlichungen war ein antiaufklärerischer und antiprotestantischer Grundzug. In ihm floss die alte Jesuitenscholastik in den jungen Ultramontanismus ein⁵⁸. Seine Argumentation war dabei ebenso einfach wie eindeutig: Zuerst wies er nach, dass der hochgebildete Leibniz von Beginn an auf dem Boden der geoffenbarten Religion stand und weder Indifferentist noch Antitrinitarier, und deshalb auch kein von diesen Positionen angekränkelter „Neuprotestant“ gewesen sei⁵⁹. Danach wollte er durch Ausschluss die Position des Leibniz immer näher bestimmen, indem er aufgrund seiner Abendmahls- und Freiheitslehre ausschloss, dass er reformiert oder altlutherisch gewesen sei⁶⁰. Seine Zuneigung zum Katholizismus beweise hingegen dessen Freundschaft mit Katholiken und zahlreiche Äußerungen über katholische Institutionen und Religionsgebräuche⁶¹. Im Herzen sei er Katholik gewesen, wie

55 Schwalbach, S. 64.

56 J. A. Émery: *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion*, hrsg. von Antoine Garnier, Paris 1819.

57 Zum Ganzen Gottfried Wilhelm Leibniz, A VI, 4C, 2356 (Einleitung zu Nr. 420: *Examen religionis christianae*); F. X. Kiefl: *Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen*, Paderborn 1903, S. 233.

58 Vgl. „Johann Lorenz Doller“ [Art.], in: *Die Gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert. Nach ihrem Leben und Wirken dargestellt*, I, hrsg. von H. Doering, Neustadt an der Orla 1831, S. 339–340.

59 *Leibnizens System der Theologie. Nach dem Manuskripte von Hannover* (den lateinischen Text zur Seite) ins Deutsche übers. von A. Räß und N. Weis, mit einer Vorrede von L. Doller, Mainz ³1825, S. XVII–XXXI; XLII–L (Vorrede). – Zum Ganzen bereits knapp H. Rudolph: „Bemerkungen zur kirchengeschichtlichen Einordnung des Leibnizschen Ökumenismus“, in: *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert* (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 33), hrsg. von A. Lewendowski, Stuttgart 2004, S. 35–45, hier S. 41–43.

60 Ebd., S. XXXII–XLII.

61 Ebd., S. LIV–LXVI.

er 1691 an Madame de Brinon geschrieben habe⁶². Seine ekklesiologischen Ansichten entsprachen am ehesten der katholischen Lehre⁶³. Sprach also alles dafür, dass Leibniz längst innerlich Konvertit und Katholik gewesen sei, so musste ex negativo von Doller gezeigt werden, dass ihn auch seine Bossuet gegenüber geäußerten Einwände nicht von einem Übertritt zum Katholizismus abgehalten haben. Dies betraf vor allem den Vorwurf der katholischen Missbräuche und Leibniz' Ablehnung des Tridentinum. Gegen letztere ist die Argumentation des Jesuiten dabei beinahe erschreckend naiv: „Kurz, Bossuet beantwortete diese und andere Einwürfe so“, schreibt Doller,

„daß er auf dem Schlachtfelde als Sieger stehen blieb und Leibniz nichts mehr antwortete, also nach dem Sprichwort: Qui tacet, consentire videtur [...] wirklich Bossuetsen beipflichtete, und das Concil annahm, wie er schon viele Lehren angenommen hatte“⁶⁴.

Aus Liebe zu seinem Hof habe Leibniz es nur versäumt, seinen Übertritt öffentlich zu machen, da er glaubte, diese äußere Gemeinschaft sei zum Heile nicht nötig⁶⁵. Und all dies werde nun durch Leibniz' *System der Theologie* bewiesen, das folglich echt und eine echte Apologie der katholischen Religion sei⁶⁶.

Natürlich stieß diese Einverleibung des Leibniz durch die ultramontanen Katholiken sofort auf entschiedenen Widerstand im protestantischen Lager. Am wichtigsten waren zunächst die Entgegnung des Philosophen und Königsberger Kantnachfolgers Wilhelm Traugott Krug (1770–1842)⁶⁷, der ab 1809 in Leipzig lehrte, und diejenige des Göttinger Philosophen Gottlob Ernst Schulze (1761–1833), dessen *Aenesidemus* einst Fichte dazu veranlasste, die Resultate Kants tiefer gegen skeptische Zweifel tiefer zu begründen⁶⁸. Dennoch blieb der Status des *Systema theologicum* in der Leibniz-Forschung während des ganzen 19. Jahrhunderts unbestimmt und unsicher⁶⁹. Jedenfalls scheint die Edition durch Räß und Weis einen Mann in seinem Entschluss zum katholischen Priestertum entscheidend bekräftigt zu haben, der bald zum wichtigsten theologischen Vorkämpfer der ultramontanen Bewegung wurde, ehe er sich dieser immer mehr entfremdete: Ignaz von Döllinger (1799–1890), der seit 1826 an der Universität München Kirchengeschichte lehrte und bald der unbestritten bedeutendste katholische Kirchenhistoriker seiner

62 Ebd., S. LXVI.

63 Ebd., S. LXVI–LXXXV.

64 Ebd., S. CVI–CVII.

65 Ebd., S. CXII–CXIII.

66 Ebd., S. CXVII–CXVIII.

67 Vgl. W. T. Krug: *Apologie eines königlichen Schreibens gegen ungebührliche Kritiken und eines großen Philosophen gegen den Vorwurf des geheimen Katholicismus*, Leipzig 1826.

68 Vgl. G. E. Schulze: *Ueber die Entdeckung, daß Leibniz ein Katholik gewesen sei*, Göttingen 1827. Schulze vertritt die These, die Schrift sei zwecks der Reunionsverhandlungen geschrieben, um den Katholizismus als annehmbar hinzustellen, auch wenn Leibniz zeit seines Lebens überzeugter Protestant gewesen sei. Vgl. ebd., S. 33–45.

69 Kiefl: *Friedensplan*, S. 233–240.

Zeit wurde⁷⁰. Mit der Entwicklung des Denkens Döllingers setzte aber eine neue bedeutende Phase der Leibnizrezeption im katholischen Deutschland ein.

III. LEIBNIZ UND DIE HISTORISCHE UND LIBERALE THEOLOGIE IM UMKREIS VON IGNAZ VON DÖLLINGER

Döllinger, in seiner frühen Phase Vorkämpfer der Ultramontanen in Deutschland, war theologisch durch die klassischen theologischen Werke des 17. Jahrhunderts geprägt, zu denen auch Bossuet und weitere gallikanische Autoren, aber auch der Jesuit Denis Pétau (1583–1652) gehörte. Der Konsens der Kirchenväter spreche für die katholische Lehre und gegen den Protestantismus⁷¹. Doch setzte nach dem Jahr 1848 eine allmähliche Entfremdung zur ultramontanen Bewegung ein, die sich zunehmend radikalisierte und gegen alle konkurrierenden innerkirchlichen Strömungen richtete. Dieser Entfremdungsprozess war durch ein Geflecht von Faktoren bestimmt: a) die zunehmende Verengung und antihistorische Wendung der römischen Theologie, die zahlreiche bedeutende deutsche Theologen auf den Index der verbotenen Bücher brachte⁷²; b) eine von Döllinger als Romanisierung von Kirche und Frömmigkeit empfundene Wendung des Ultramontanismus, der der deutschen Eigenart und Wissenschaft zu wenig Raum gelassen habe⁷³; c) die immer anachronistischer und unhaltbarer werdenden Zustände im Kirchenstaat, an dem der Papst dennoch mit letzter Konsequenz festhalten wollte⁷⁴; d) schließlich das vertiefte Studium der Papstgeschichte, das in Döllinger immer mehr die Überzeugung aufkommen ließ, die organische Entwicklung der Kirchenverfassung sei durch kanonistische Fälschungen seit dem zweiten Jahrtausend aus dem Gleichgewicht gekommen.

70 Vgl. J. Friedrich: *Ignaz von Döllinger. Sein Leben*, Band 1: *Von der Geburt bis zum Ministerium Abel 1799–1837*, München 1899, S. 118.: „Die Schrift, ‚eine philosophische Verteidigung des Katholizismus, reich an bedeutsamen Gedanken und einschmeichelnd geschrieben‘, machte ungeheures Aufsehen. Man betrachtete sie nicht nur als ‚sein religiöses Testament‘, sondern nahm auch an, daß Leibniz wenigstens innerlich römisch-katholisch gewesen sei. Für Döllinger war aber zu den früher genannten Konvertiten ein neuer, der umfassendste deutsche Geist, dessen Gelehrsamkeit noch von keinem andern erreicht worden war, hinzugekommen. Kein Wunder, daß er dadurch noch mehr in seinem Entschlusse befestigt wurde“.

71 J. Finsterhölzl: *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlass hrsg. von Johannes Brossecker (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 9)*, Göttingen 1975.

72 F. X. Bischof: *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (= Münchener Kirchenhistorische Studien 9)*, S. 62–87; zu den Theologenverurteilungen vgl. K. Unterburger: *Lehramt der Päpste statt Lehramt der Theologen? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Domini“ und die Reform der deutschen Universitätstheologie*, Freiburg 2010, S. 180–200.

73 Bischof, v. a. S. 67–68.

74 Ebd., S. 50–62.

Der absolute Jurisdiktionsprimat des Papsttums gründe sich letztlich auf die Fälschungen der Pseudo-isidorischen Dekretalen⁷⁵.

Parallel zu diesen Einsichten entwickelte sich im einstmals führenden antiprottestantischen Vorkämpfer ein immer intensiver werdendes ökumenisches Interesse. In der Zeit nach seiner Exkommunikation 1871 sollte Döllinger zum wichtigsten ökumenischen Promotor seiner Zeit werden. Bereits 1848 verband sich bei ihm die Hoffnung nach nationaler Einigung mit derjenigen nach der Einheit der christlichen Konfessionen, eine Aufgabe, die er in den 1860er Jahren ausdrücklich der deutschen theologischen Reflexion anvertrauen wollte⁷⁶. Im Jahr 1872 hielt Döllinger seine berühmten Vorträge *Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*; zwei Jahre später lud er Theologen aus allen christlichen Konfessionen zu Unionskonferenzen nach Bonn ein. Trotz ihres Scheiterns können die Gespräche 1874/75 „als die bedeutendsten ökumenischen Gespräche im 19. Jahrhundert“ bezeichnet werden⁷⁷. Döllingers Ideal blieb dabei die alte Kirche der ersten Jahrhunderte, die wahrhaft apostolisch gewesen sei, da sie den Glauben der Apostel unverfälscht tradiert habe. Nächstenliebe und die Achtung der Gewissensfreiheit müssten den Umgang aller Konfessionen prägen. Einheit dürfe nur in Essentiellem, Apostolischem gefordert werden; was in früherer Zeit Gegenstand der freien Erörterung gewesen sei, dürfe anderen heute nicht oktroyiert werden. Dieses dem Konzept des Leibniz zutiefst verwandte ökumenische Programm setzte seine Hoffnung also vor allem auf die kirchen- und theologiehistorische objektive Forschung, die der Einheit Bahn brechen werde⁷⁸.

Im Umkreis Döllingers entstand nun während der 1860er Jahre das Werk seines Schülers Aloys Pichler (1833–1874), eine Gesamtdarstellung der Theologie des Leibniz, ein klassischer Meilenstein in der Forschungsgeschichte zu Leibniz' theologischer Position⁷⁹. Pichler wurde in München 1857 promoviert und war seit 1863 dort Privatdozent. Er war einer der begabtesten Schüler Döllingers, der sich jedoch mehrfach von ihm distanzieren musste; in den 1860er Jahren verschrieb er sich ganz dem Döllingerschen Programm, die konfessionellen Trennungen historisch aufzuarbeiten und durch wissenschaftliche Forschung die Wiedervereinigung vorzubereiten⁸⁰. Pichler rieb sich aber noch radikaler als Döllinger an

75 Ebd., S. 112–113.

76 I. von Döllinger: *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen*, München 1861, S. XXI–XXXIII.

77 Bischof, S. 436.

78 P. Neuner: *Döllinger als Theologe der Ökumene* (= *Beiträge zur ökumenischen Theologie* 19), Paderborn u. a. 1979, v. a. S. 237–253.

79 A. Pichler: *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen*, I-II, München 1869.

80 A. Landersdorfer: *Gregor von Scherr (1804–1877), Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes* (= *Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte* 9), München 1995, S. 314–327; H. H. Schwedt: *Alois Pichler (1833–1874) auf dem ‚Index der verbotenen Bücher‘*, in: ders.: *Tensor censorum. Gesammelte Aufsätze* (= *Römische Inquisition und Indexkongregation* 7), hrsg. von T. Lagatz und S. Schratz, Paderborn 2006, S. 231–253.

Ultramontanismus und päpstlichen Ansprüchen der Gegenwart; seine polemisch-radikalen Schriften wurden auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. 1869 wurde er von der russischen Regierung nach St. Petersburg berufen, wo ihm ein Leben ganz für seine kirchenhistorischen Studien ermöglicht wurde. Wegen Bücherdiebstahls wurde er jedoch 1871 zu lebenslanger Haft in Sibirien verurteilt; 1874 auf Fürsprache des bayerischen Prinzregenten begnadigt, starb er wenige Wochen später, gerade 40-jährig⁸¹.

Zu den großen und aus seiner Beschäftigung mit den kirchlichen Schismen und Reunionen erwachsenen Werken Pichlers gehört nun seine über 1100 Seiten starke *Theologie des Leibniz*, die 1869/70 im Druck erschien. Döllinger verfasste über dieses Werk ein Gutachten, damit Pichler als Privatdozent in die Bayerische Akademie der Wissenschaften aufgenommen werde⁸². Vorgegangen in der Beschäftigung mit dem theologischen Standpunkt des Leibniz war Pichler bereits eine Abhandlung des bedeutenden, in Tübingen geprägten Dogmatikers Franz Anton Staudenmeier (1800–1856), der dessen Offenbarungsverständnis untersuchte und Leibniz aus dem Schatten Wolffs und des Rationalismus zu lösen suchte⁸³. Leibniz sei von einem wahrhaft übernatürlichen Wissen ausgegangen, das die menschliche Vernunft übersteige, wenn auch nicht ihr entgegengesetzt sei und das die Menschen nur durch göttliche Offenbarung erlangen können⁸⁴. So sei der große Philosoph ein originär und unverkürzt christlicher Denker gewesen. Die originäre Christlichkeit des Leibniz'schen Denkens wird von Pichler nun noch viel breiter untermauert. Er behandelt nach einer allgemeinen Beschreibung von Leibniz' Charakter und Theologie dessen Gottes- und Schöpfungslehre, dessen Anthropologie, dessen Ekklesiologie und Sakramentenlehre und dessen Eschatologie. Erst von hier aus beleuchtet Pichler auch die Reunionsverhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet, wobei er sich hier, wie im ganzen Werk, völlig mit der Position des Leibniz identifiziert⁸⁵. Pichlers Synthese zeichnet sich durch ihre Quellennähe und ihren Reichtum an Zitaten aus, auch wenn immer wieder zentrale Kategorien aus den Parteienkämpfe seiner eigenen Gegenwart aufscheinen, in die Leibniz eingeordnet wird, dabei ganz besonders in die Gegnerschaft zum Ultramontanismus.

Leibniz war für ihn 1. ein Exponent der philosophischen und historischen Vernunft und Wissenschaft gegen ultramontanen Autoritarismus und Aberglauben⁸⁶; 2. ein Patriot und Beispiel von deutscher Eigenart und deutschem Charakter

81 J. Chr. Marcuse: *Dr. Alois Pichler und der Bücherdiebstahl aus der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Bericht über die Verhandlungen vor den Geschworenen am 24. und 25. Juni 1871 nach stenographischen Aufzeichnungen*, St. Petersburg 1871.

82 C. Stein: „Ignaz von Döllinger als Mitglied der bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Historischen Kommission“, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 72 (2009), S. 571–622, hier S. 589–591.

83 F. A. Staudenmeier: „Leibniz über göttliche Offenbarung“, in: *Theologische Quartalschrift* 18 (1836), S. 226–256, hier v. a. S. 226–228.

84 Ebd., S. 228–253.

85 Pichler: *Die Theologie des Leibniz*, II, S. 432–513.

86 Ebd. I, S. 29–35.

gegen imperiale französische und päpstlich-italienische Ansprüche⁸⁷; 3. ein echter Christ, der jenseits und über allem Partikularistisch-Konfessionellen stand und deshalb die denkerische Grundlage für eine Reunion der Christen legen konnte, auch wenn er am Egoismus und der Machtpolitik seiner Zeitgenossen gescheitert ist⁸⁸.

In Leibniz hätten zwei Seelen miteinander gerungen, so Pichler, die des Juristen und Philosophen gegen diejenige des Historikers. Im Laufe der Zeit sei der Historiker zunehmend bestimmender geworden⁸⁹; während Leibniz in seiner frühen Phase dem Katholizismus noch relativ nahe gestanden habe, indem er juristisch-abstrakt aus dem Kirchen-Begriff der *societas* die Angemessenheit einer päpstlich-hierarchischen Kirchenregierung deduziert habe, habe er sich in den späteren Jahrzehnten durch seine historischen Studien und seine persönlichen Erfahrungen vom Katholizismus wieder ein Stück weit entfernt⁹⁰. Das *Systema theologicum* sei ein Produkt jener ersten Phase des Leibniz, auch wenn eine Einbettung in sein sonstiges Denken klar zeige, dass er auch damals kein Kryptokatholik gewesen sei⁹¹. Sein wichtigster, mit seiner historischen Methode verbundener Grundsatz sei gewesen, dass nur das als essentielle, alle Christen qua göttliches Recht verpflichtende Glaubenslehre aufgestellt werden dürfe, was die Kirche schon immer als solche geglaubt habe. Der einfache Bibelglaube bedürfe zwar im Falle einer Bestreitung mitunter einer wissenschaftlichen Neuformulierung und Verteidigung⁹², doch könne niemals etwas als heilsentscheidende Kirchenlehre aufgestellt werden, worüber in der Alten Kirche Freiheit geherrscht habe. Dies gelte etwa schon von der Pflicht der Bilderverehrung, dann aber von zahlreichen anderen konziliaren und päpstlichen Glaubensentscheidungen⁹³. Besonders aber habe dies von den Anathemata des Tridentinum gegolten⁹⁴, die überall partikularistisch Dinge zu Dogmen erheben würden, die vorher Gegenstand der freien Diskussion und damit nicht geoffenbart und heilsentscheidend waren⁹⁵. Zwar könne

87 Vgl. bereits *Die Theologie des Leibniz* I, S. III–X, 6, 9, 17–18, 24–25, 52, 99–100 u. ö.

88 Vgl. ebd., I, S. III: „Er besaß Alles, was ein ächt christlicher und vollkommener Gottesgelehrter haben soll, und er war frei von Dem, was den Fachtheologen mehr oder minder den Gesichtskreis einzuengen und zu trüben pflegt“; ebd., I, S. 161: „Leibniz ist ein christlicher, aber kein orthodoxer Theologe. Seine ganze Theologie ruht auf der Offenbarung und den christlichen Grundwahrheiten, nicht aber auf den Canonen der Concilien und den Bestimmungen der symbolischen Bücher“.

89 Vgl. Pichlers Grundsatz: „Ein gründliches Studium der Geschichte der Wissenschaft macht aber nothwendig tolerant, demüthig und bescheiden, es lehrt namentlich die Verderblichkeit der blinden Anhänglichkeit an Autoritäten und schützt vor der Eitelkeit, ein Meister zu werden und eine Schule begründen zu wollen [...]“ (Ebd. I, S. 45); vgl. auch ebd. I, S. 76, wo die historische Methode als Gegensatz zum Standpunkt der Unfehlbarkeit geschildert wird.

90 Ebd., II, S. 23, 66, 115–116.

91 Ebd., I, S. 177–178, 321, 372.

92 Ebd., II, S. 265.

93 Ebd., II, S. 228–247, 320–331.

94 Ebd., II, S. 280–317.

95 Ebd., II, S. 267–276.

die Kirche als solche nicht irren⁹⁶; dies gelte auch von wahrhaft ökumenischen Konzilien⁹⁷. Bei diesen mussten sich aber die gesamte Kirche, vor allem alle wissenschaftlich Gebildeten ohne Zwang und Druck austauschen können. Für die neuere Zeit müssten sich deshalb alle Nationen und Völker bei einem Konzil einbringen können; dazu besonders auch alle Laien, soweit sie über ein wissenschaftliches Urteil verfügten⁹⁸. Vor einem solchen Kriterium könne freilich kaum ein Konzil, sehe man vielleicht von Nicäa 325 ab, für Leibniz als wirklich ökumenisch bestehen⁹⁹.

Leibniz wurde für Pichler so zu einer absoluten Identifikationsfigur, nicht nur in den Auseinandersetzungen, die der Philosoph zu bestehen hatte, sondern auch für Pichlers Gegenwart, für eine christliche katholische und nicht ultramontane Kirche, für eine vom deutschen Nationalcharakter geprägte deutsche Kirche, für einen verinnerlichten, durch historische Vernunft über sich selbst aufgeklärten Glauben, für einen liberalen, nichtkonfessionellen Katholizismus in enger Anlehnung an die christlichen Staaten¹⁰⁰.

IV. LEIBNIZ UND DIE ANTILIBERALE UND ANTIMODERNISTISCHE REAKTION IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils und der Siegeszug des Ultramontanismus hatten zu einem schweren Aderlass in der deutschen katholischen Theologie geführt. Zahlreiche Theologen wurden exkommuniziert, andere zogen sich zurück und viele historische Arbeiten wichen auf Nebensächlichkeiten auf, um mit den päpstlich-lehramtlichen Entscheidungen nicht in Konflikt zu geraten¹⁰¹. Dennoch ging die wissenschaftliche Arbeit weiter und wirkten die historisch-kritischen und theologischen Ideale der vorhergehenden Jahrzehnte fort. Während sich in Rom, an vielen Ordenshochschulen und überhaupt in den romanischen Ländern immer exklusiver die Neuscholastik durchsetzte mit ihrer antihistorisch-systematischen Ausrichtung und ihrer Ablehnung der neuzeitlichen Denkentwicklung, lebte an den deutschen theologischen Fakultät die Beschäftigung mit der historischen Kritik und der neuzeitlichen Philosophie weiter. Dies gilt auch für die durch die Exkommunikation Döllingers schwer erschütterte theologische Fakultät in München, wo auch nach 1870 bedeutende spekulative und theologiegeschichtliche Arbeiten

96 Ebd., II, S. 225.

97 Ebd., II, S. 247–279.

98 Ebd., II, S. 250–257, 329.

99 Ebd., II, S. 319.

100 Ebd., II, S. 170–203.

101 H. Wolf: „Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960“, in: *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3)*, hrsg. von H. Wolf, Paderborn u. a. 1999, S. 71–92.

entstanden¹⁰². Leibniz blieb so ein wichtiger, positiv besetzter Referenzpunkt. In München wirkte etwa der Theologie- und Dogmenhistoriker Joseph Bach (1833–1901)¹⁰³. Nach ihm sei es Leibniz, etwa in Gegensatz zum englischen Empirismus, „um ächt philosophische Aufklärung“ gegangen¹⁰⁴. „Leibnitz ist“ – so Bach – „eine in seiner Zeit hochstehende, wohlthuende Erscheinung trotz seiner Schwächen“¹⁰⁵. Die Kritik von Leibnizianern wie dem Illuminaten Adam Weishaupt (1748–1830) an Kants Philosophie hält Bach für berechtigt¹⁰⁶.

In den 1890er Jahren entstand in München eine weitere bedeutende Dissertation über Leibniz und dessen ökumenische Bemühungen. Sie wurde vom Kirchenhistoriker Alois Knöpfler (1847–1921) betreut und stammt aus der Feder des späteren Würzburger Dogmatikprofessors und Regensburger Domdekans Franz Xaver Kiefl (1869–1928). Die denkerische Position und die geistige Entwicklung des Historikers Knöpfler und des Systematikers Kiefl weisen dabei bemerkenswerte Parallelen auf. Beide waren angetreten, das Erbe der Vernunft und der vernünftigen Reform in der Kirche zu retten; als zu Beginn des 20. Jahrhunderts die historische Kritik freilich auch die biblischen Grundlagen des Glaubens durcheinander zu bringen drohte, stimmten beide den massiven lehramtlichen Maßnahmen des Antimodernismus zu. Beide gehörten schließlich politisch zum nationalkonservativen Flügel des Katholizismus, der sich mit der Niederlage von 1918 und der nachfolgenden Demokratie nur schwer abfinden konnte. Kiefl, dessen Hauptinteresse in der Philosophie lag, war 1896 mit einer Arbeit über *Die Reunionsverhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet* promoviert worden¹⁰⁷; wesentliche Teile von dieser werden in seine Monographie aus dem Jahr 1903, *Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen*, eingegangen sein¹⁰⁸, ebenfalls ein Meilenstein der Forschung und bis heute ein Standardwerk. Bereits vorher hatte er sich in mehreren Aufsätzen mit diesem Thema beschäftigt¹⁰⁹, 1913

102 Dies habe ich für München in meiner theologischen Lizentiatsarbeit mit dem Titel *Kirchen- und Dogmengeschichte in München zwischen I. Vatikanischen Konzil und Modernismuskrise. Die Professoren Joseph Bach, Isidor Silbernagl und Alois Knöpfler* gezeigt, die kurz vor der Veröffentlichung steht.

103 K. Unterburger: „Joseph Bach“, in: *Lebensbilder aus dem Bistum Augsburg. Vom Mittelalter bis in die neueste Zeit* (= *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 39), hrsg. von M. Weitlauff, Augsburg 2005, S. 351–363.

104 J. Bach: „G. v. Hertling über John Locke“, in: *Historisch-politische Blätter* 111, 1 (1893), S. 521–528, hier S. 526.

105 Ders.: „Neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie“, in: *Historisch-politische Blätter* 94/2 (1884), S. 446–452, hier S. 449.

106 Vgl. ebd. S. 450–451: „Treffend widerlegt haben diesen Widersinn Kant's bereits seine Zeitgenossen, der Jesuit P. Stattler und der Illuminat A. Weishaupt“.

107 K. Hausberger: *Franz Xaver Kiefl (1869–1928). Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik* (= *Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte* 6), Regensburg 2003, S. 16.

108 Kiefl: *Friedensplan*.

109 So etwa ders.: „Der Kirchenbegriff im Reunionsplan des Leibniz“, in: *Theologisch-Praktische Monatsschrift* 5 (1895), S. 449–462; ders.: „Leibniz und Bossuet“, in: *Historisch-politische Blätter* 132/2 (1903), S. 615–629; ders.: „Leibniz und die Türken“, in: *Literarische Beilage zur Kölner Volkszeitung* 53 (1912), Nr. 49, 5. Dezember 1912, S. 377–378.

dann in der Reihe Weltgeschichte in Charakterbildern eine biographisch angelegte Leibnizmonographie folgen lassen¹¹⁰.

Kiefl kam in der Bewertung der Leibniz'schen Reunionspläne zu einer Pichler gegenüber völlig konträren Bewertung. Leibniz Größe liegt für Kiefl in dessen deutschen Patriotismus, dem eigentlichen Motiv seiner irenischen Anstrengungen¹¹¹, während er in theologischer Hinsicht von Bossuet völlig widerlegt worden sei¹¹². Psychologisch ist Kiefl der deutsche Patriot Leibniz sympathischer als der überhebliche Franzose. Doch theologisch sei der Katholik im Recht gewesen¹¹³. In seiner wichtigen Monographie von 1903 schildert eine umfangreiche Einleitung zunächst den historischen Ablauf der Reunionsverhandlungen, während der systematische Hauptteil die Streitpunkte dann inhaltlich analysiert. Der entscheidende Punkt war erreicht, so Kiefl, als sich in den Verhandlungen mit Bossuet die Frage der Anerkennung des Tridentinum in Frankreich als der Angelpunkt aller Auseinandersetzungen herauskristallisierte¹¹⁴. Anders als Pichler, der in dieser Frage Leibniz recht gab, hielt Kiefl diesen durch Bossuet für völlig widerlegt: An diesem Punkte beginne „das große Unrecht des Leibniz“¹¹⁵. Während für Pichler Leibniz' Standpunkt allein vor der historischen und aufklärerischen Vernunft bestehen könne, weshalb die konkreten, partikular-menschliche Lehren definierenden Konzilsentscheidungen nicht ökumenisch genannt werden könnten, greift Kiefl ihn mit Bossuet formal an: Wenn das Tridentinum nicht ökumenisch gewesen sei, dann sei es auch kein anderes Konzil gewesen¹¹⁶ und Leibniz' Kirchenbegriff widerlege sich letztlich selbst¹¹⁷. Mit dem Autoritätsprinzip leugne Leibniz auch das Traditionsprinzip, was in der Konsequenz jedes kirchlich verfasste dogmatische Christentum unmöglich mache¹¹⁸. Hinzu kam ein zweites: Während

110 Ders.: *Leibniz. Der europäische Freiheitskampf gegen die Hegemonie Frankreichs auf geistigem Gebiet* (= *Weltgeschichte in Charakterbildern, IV. Reihe*), Mainz 1913.

111 Kiefl: *Friedensplan*, S. VII, LXV, XLIII u. ö. Damit wendet sich Kiefl gegen die Auffassung. Leibniz habe die Reunion nicht als sein eigenes Anliegen, sondern nur als politischen Auftrag für den Hannoverschen Hof betrachtet; vgl. ebd., S. I–II.

112 Vgl. bereits die unpaginierte Vorrede seiner ersten Monographie, in der Leibniz' ökumenische Bemühungen als unhaltbares Luftgebäude bezeichnet wurden, so dass die Palme im Geistesgefecht Bossuet zuzuerkennen sei.

113 Ebd., S. LXV.

114 Ebd., S. XLI.

115 Ebd., S. XLII.

116 Vgl. ebd., S. 110: „[...] als man wohl selten einen so konsequenten, stufenweisen Rückzug finden wird, wie er sich in der Position des Leibniz in diesem Streite beobachten lasse“.

117 Ebd., S. 14, 28. – Die Auseinandersetzung wird von Kiefl im zweiten Teil der Arbeit minutiös analysiert. Nach ihm wird Leibniz gezwungen, mit der Ökumenizität des Tridentinums letztlich auch die faktische Katholizität der katholischen Kirche zu negieren, so dass Leibniz de iure zwar von einer solchen Kirche sprechen, sie aber in keiner historischen Realisation mehr finden könne. Damit hebe sich der Begriff der Katholizität aber selber auf. Vgl. ebd., S. 106–202, v. a. S. 150–152.

118 Ebd., S. 53–105. Kiefls Fazit: „Der letzte Grund des Widerspruchs liegt darin: Leibniz stand philosophisch auf dem Standpunkt der Vernunftreligion und erblickte in dieser die höhere Einheit der in sich unvereinbaren kirchlichen Gegensätze, weshalb eine Analyse seiner theologischen

Pichler bei Leibniz keine Leugnung von Übernatur und Offenbarung erkennen konnte¹¹⁹, warf Kiefl ihm die Leugnung der Übernatur, des nur durch Offenbarung zugänglichen Geheimnisses vor¹²⁰. Er sah in Leibniz' frühaufgeklärtem Standpunkt die Gefahr des von ihm bekämpften liberalen Protestantismus und Modernismus präfiguriert. Christentum sei für Leibniz nichts als Rationalismus und das philosophisch einsehbare Prinzip der Gottes- und Nächstenliebe. Der Rest bleibe nur für das abergläubische Volk noch stehen¹²¹. Für einen Katholiken, so Kiefl mit Bossuet, dürfe es jedoch eine Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Artikeln nicht geben¹²². Das *Systema theologicum* sei deshalb niemals die inhaltliche Überzeugung des Leibniz gewesen. Es enthalte neben dem Essentiellen auch das spezifisch partikular-katholische, das er niemals angenommen habe. Es sollte nur für den Einheitsplan Royas y Spinola einen geläuterten Katholizismus darstellen, in welchem das Grobmissbräuchliche ausgeschieden sei¹²³.

In Kiefls Leibnizbild spiegelt sich die Geschichte des intellektuellen Katholizismus seiner Zeit. Kiefl, spekulativ hochbegabt, war von Anfang an ein Vertreter der von ihm als „philosophia perennis“ bezeichneten aristotelisch-thomistischen Philosophie. Bei allem Eintreten für seinen verketzerten Würzburger Kollegen Herman Schell (1850–1906) zeigten sich bei ihm von Beginn an apologetische Tendenzen¹²⁴. Als die historische Bibelkritik das Christentum in seinen Augen in eine von allen objektiven Dogmen entleerte subjektive Gefühlsreligiosität zu verwandeln drohte, wurde er zum entschiedenen Antimodernisten und Rechtskatholiken¹²⁵. In Leibniz und dessen verinnerlichten, durch philosophische und historische Vernunft essentialisierten Christentum konnte er nur noch den Feind sehen, der in Aufklärung, liberaler und modernistischer Theologie in seiner Gegenwart die objektive Wahrheit des Offenbarungsglaubens bedrohe: „Die Idee des Leibniz ist unvereinbar mit dem ehrlichen Begriff des Offenbarungsglaubens“¹²⁶, so Kiefl. So erklärt sich seine Tendenz, bei aller historischen Gelehrsamkeit und systematischen

Ansichten, wofür Pichler eine Masse Materialien aus den Schriften des Leibniz beigebracht hat, überall über die positiven, konfessionellen Auffassungen hinausführt. Eine unfehlbare Kirche aber hat nur eine Stelle im Systeme einer Offenbarungsreligion. Indem Leibniz in einer Verschmelzung der beiden Elemente, der Vernunftreligion zur Lösung der dogmatischen Differenzen und des Auktoritätssystems zur Herstellung der äußeren Einheit, den Schlüssel des Friedens zu bieten zu können glaubte, bot er eine Summe von Widersprüchen, welche der klare Geist Bossuets unmöglich als Grundlage eines dauernden, soliden Friedens anerkennen konnte“ (ebd., S. 104–105).

119 Pichler: *Die Theologie des Leibniz*, I, S. 208–238, 357.

120 Kiefl: *Friedensplan*, S. 4–13.

121 Ebd., S. 17–21.

122 Ebd., S. 32–49.

123 Ebd., S. 233–240, wo Kiefl die Schrift auf das Jahr 1694 datieren möchte.

124 Hausberger: *Franz Xaver Kiefl*, S. 361–372; zu seiner Würzburger Zeit und den Streit um Schell, ebd., S. 31–121.

125 Ebd., v. a. S. 232–243.

126 Kiefl: *Friedensplan*, S. XIV.

Durchdringungskraft, Leibniz' theologisch-ökumenischen Ansatz von Grund auf für verfehlt zu halten.

V. FAZIT

In der Beschäftigung mit Leibniz als faszinierendem und implikationsreichem Objekt der geistigen Auseinandersetzung spiegeln sich zentrale Entwicklungslinien der deutschen katholischen Theologie, der aufgeklärte Reformkatholizismus, der Ultramontanismus und die sich diesem entgegensetzende liberale Theologie, der neuscholastische Antimodernismus. Dabei sind klassische Deutungen der Leibnizschen Theologie entstanden. Dass Leibniz für die katholische Theologie wohl noch bedeutender war als für die evangelische, mag an der um 1800 abbrechenden, unzureichenden Kantrezeption des Katholizismus liegen, für den sich somit die Erinnerung an die Projekte einer vernunftgeführten Aufklärung und eine irenische Annäherung der Konfessionen stärker in Leibniz kristallisierten. So spiegelt sich in der katholischen Leibnizannäherung die Grundspannung aller katholischen Theologie zwischen philosophischer und historischer Vernunftverpflichtetheit auf der einen, und dogmengebundener Kirchlichkeit auf der anderen Seite wieder.