

Alexandre Ganoczy

Kirche, Schrift und Glaube im Verständnis der Gegenreformation

Die Frage nach der «rechten Lehre» bewegte die Theologen der Gegenreformation nicht minder als die Reformatoren selbst. Es war ihre feste Überzeugung, daß der Glaube, mit dem der Christ den von Gott geoffenbarten Wahrheiten zustimme und das Heil erlange (fides quae), nur durch eine verbindliche Klärung der heilsnotwendigen Glaubensinhalte (fides qua) gesichert werden kann. Sie waren sich auch dessen bewußt, daß ohne solche Klärung die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft nicht zu wahren ist. Die bleibende Verunsicherung der katholisch gebliebenen Massen durch die religiöse Anziehungskraft des evangelischen Lagers machte sie wachsam. Die immer wieder aufflammenden Lehrstreitigkeiten der reformatorischen Kirchen untereinander und deren chronische Neigung zur Zersplitterung lieferten ihnen willkommene kontroverstheologische Argumente.

Aber wie ist es möglich, die rechte Glaubenslehre festzulegen, zu verteidigen und zu verbreiten, wenn zunächst die Frage nach den Kriterien dieser Lehre nicht gelöst wird? Und wie kann die Kriterienfrage gelöst werden, wenn es sich nicht klären läßt, welche Autorität in letzter Instanz darüber entscheidet? Daß die Theologen des Konzils von Trient die Brisanz dieser Fragen erkannten, zeigt schon die Reihenfolge der dort behandelten dogmatischen Themen. An der Spitze und gleichsam als Einleitung zur weiteren Arbeit stehen die Dekrete über das Glaubenssymbol, die kirchlichen Traditionen, die Schrift und deren authentische Auslegung¹. Erst danach folgen die großen Lehrentscheidungen über die Erbsünde, die Rechtfertigung und die Sakramente.

1. Trient: Schrift und Überlieferungen

Für die gesamte Orientation der gegenreformatorischen Theologie sind jene Sätze besonders bedeutsam, in denen das Konzil das Verhältnis zwischen Schrift und Überlieferung bestimmt. Es wird erklärt, daß das Evangelium als «Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung» enthalten ist «in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen,

die die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben wurden und so bis auf uns gekommen sind»². Ferner fällt hier der folgenschwere Satz, der rechtgläubige Christ anerkenne und verehere «mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht»³ die heiligen Bücher und die Überlieferung.

Die Spitze dieser Erklärung richtet sich eindeutig gegen die reformatorische «sola-scripura»-These. Sie setzt dieser gleichsam antithetisch ein klares «non sola» entgegen. Die Schrift ist nicht einzige Quelle der evangeliumgemäßen Wahrheit und Ordnung. Neben ihr und mit ihr zusammen sind es auch die Glaubensüberlieferungen apostolischen Ursprungs, welche die Kirche in ununterbrochener Folge und universalere Breite als solche befolgt und verkündet.

Damit ist jener Fragenkomplex gestellt, der bis zum II. Vatikanum für die Auseinandersetzung zwischen katholischer und evangelischer Dogmatik maßgebend bleibt. Ist das Verhältnis zwischen den biblischen Schriften und den apostolischen Traditionen vollkommen paritätisch? Gibt es zwei gleichwertige Quellen der Offenbarung, aus denen dann die Kirche als höchste Autorität die Kriterien der wahren Lehre und des rechten Glaubens erhebt? Oder sind doch die heiligen Bücher höher einzuschätzen als die Überlieferungen? Sind sie nicht sogar für die Kirche selbst die letzte «norma normans»? In der Tat verband sich die Diskussion über das Verhältnis von «scriptura» und «traditiones» mit dem Problem, ob die Kirche über der Schrift oder die Schrift über der Kirche stehe. Die meisten maßgeblichen Theologen der Gegenreformation⁴ haben der Abwägung dieser beiden Lehr- bzw. Glaubensautoritäten ausführliche Abhandlungen gewidmet. Im folgenden sollen nur einige diesbezügliche Thesen des Thomas Stapleton (1535-1598) dargestellt werden. Nach der neuesten Forschung sind sie für die gegenreformatorische Theologie und Hermeneutik besonders charakteristisch⁵.

2. Thomas Stapleton: Autorität der Kirche und der Schrift

Die antikalvinistische Frontstellung Stapletons, dieses wegen seiner Romtreue aus England vertriebenen und in Löwen tätigen Exegese-Professors, erklärt zum großen Teil das Mißtrauen, das er einer ausschließlich schriftorientierten Weise des Glaubens entgegenbringt. Sah Calvin in der Bibel, ähnlich wie Luther, jene Erscheinung des Gotteswortes, die alle in Christus geoffenbarte Wahrheit enthält und glaubwürdig bezeugt, eine Wahrheit, die jeder Glaubende dank des

in ihm wirkenden Gottesgeistes erfassen kann⁶, so spricht sich der englische Kontroverstheologe für das formale und das inhaltliche *Ungenügen* der Bibel für die Glaubensbegründung aus.

Formal ist die Autorität der Schrift zunächst einmal wegen ihrer faktischen «Dunkelheit» mangelhaft. Zwar enthält sie eine Gottesoffenbarung, deren innere Erhabenheit über jedem Zweifel steht. Doch erscheint sie dem Durchschnittsgläubigen schon wegen der Tiefe und Fülle ihrer Gedanken als eine schwer verständliche Botschaft⁷. Auch ihre Sprache ist oft rätselhaft für den gegenwärtigen Leser, der meist – wie Luther selbst zugab⁸ – den biblischen Wortschatz und die Grammatik gar nicht oder kaum beherrscht. Sicherlich erhellt die Gestalt Jesu Christi, die gleichsam die Mitte der Schrift ausmacht, vieles, was gesagt wird. Doch schafft nicht einmal diese Erkenntnis dort die nötige Klarheit, wo Unwissenheit sich mit maßlosem Stolz verbindet⁹. Man könnte sagen: Vergeblich gibt Christus allen Aussagen der heiligen Bücher einen Sinn, wenn das auf sich gestellte Individuum durch eigene Schwäche, Trägheit oder Willkür vom rechten Begreifen dieses Sinnes ausgeschlossen bleibt. Die Schrift stellt also den isolierten Gläubigen vor eine Aufgabe, die er ohne Anleitung einer sicheren lehrenden Autorität nicht zu erfüllen vermag. Die Reformatoren muten ihm zu viel zu und haben überdies eine idealisierte Auffassung von der Klarheit der Schrift.

Aufgrund der menschlichen Natur und ihrer Unzulänglichkeit waren die biblischen Schriften seit jeher auf die klärende Autorität der Kirche angewiesen. Diese besaß ihre Festigkeit kraft ihrer göttlichen Stiftung, bevor noch die biblischen Schriften als Offenbarungsquellen erkennbar wurden. Ja, es stand der Kirche zu, mit ihrem Zeugnis das Selbstzeugnis der Bibel zu bestätigen, d. h. den Kanon verbindlich festzulegen. Diese Anordnung Gottes liegt umso näher, als der Glaube öffentlichen, gemeinschaftlichen und universalen Charakter haben mußte. Damit alle Menschen des rechten Glaubens teilhaftig werden können, wirkt der Heilige Geist unablässig in der «lehrenden Kirche», der «ecclesia docens»¹⁰. Er als eigentlicher Autor der heiligen Bücher bewirkte es, daß die Kirche sie als solche kanonisierte¹¹. Was die fehlende Selbstbezeugung dieser Bücher nicht leisten konnte, leistete das Zeugnis der vom Heiligen Geist untrennbaren kirchlichen Autorität.

Was nun das inhaltliche Ungenügen der Schrift anbelangt, nimmt Stapleton eine ebenfalls entscheidende Position ein. Auch hier regiert das Prinzip «non sola». Für ihn sind nicht alle heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten in der Bibel zu finden. Sonst könnte man nicht erklären, wie die Patriarchen bereits vor der Ver-

kündigung des Evangeliums das Heil erlangen konnten. Ferner verstünde man nicht, warum weder Jesus noch die Apostel das «sola scriptura» als ausdrückliches Gebot formuliert haben. In der Tat wirkte die mündliche Verkündigung als Vermittlung alles Heilsnotwendigen. Die einzelnen Dokumente des Neuen Testaments (lauter Gelegenheitsschriften) riefen nur einzelne Punkte der bereits verkündigten Lehre in Erinnerung¹².

Nach solchem Nachweis der Ansicht, daß die Heilige Schrift durchaus ergänzungs-, bezeugungs- und erklärungsbedürftig sei, erscheint die Lehrautorität der Kirche wahrhaft als Alpha und Omega jeder Glaubensorientierung. Man sage nicht, daß damit menschliches Wissen und Können dem geschriebenen Gotteswort vorgeordnet würden. Denn insofern die Kirche die Schule des Glaubens und nicht des bloßen Wissens ist, erfüllt sie ihre Aufgabe weder mit Argumenten der Philosophie noch mit der wissenschaftlichen Beweisführung der Theologie, sondern mit dem Einsatz der Entscheidungsgewalt und -gnade, die ihr Christus verliehen hat¹³. Sicherlich erlaubt diese Gewalt den kirchlichen Lehrern nicht, Glaubensentscheidungen zu fällen, die der Schrift widersprechen, wohl aber solche, die keine eindeutige biblische Begründung aufweisen. Die Kirche hat von Gott her das Recht, eine Glaubenswahrheit zu lehren, die die Bibel nicht lehrt. «Die Schrift ist Wort Gottes. Die Kirche ist die Stimme Gottes, der sowohl das geschriebene als auch das nicht geschriebene Wort spricht»¹⁴.

Diese Gleichsetzung der ecclesia docens mit dem göttlichen Organ, das bald mit der Schrift, bald ohne sie zu den Menschen redet, führt folgerichtig zu einer systematischen Überordnung der ecclesia docens über das verbum Dei scriptum. Das findet seinen Ausdruck in Steigerungen wie «nobilius» und «excellenti», für evangelische Ohren wohl unerträglich. Der Vergleich zwischen Schriftautorität und kirchlicher Lehrautorität, mit der dann eine ganze Reihe von ungeschriebenen Überlieferungen gedeckt wird, fällt nicht mehr einmal im Sinne des tridentinischen «*pari pietatis affectu*» aus. Die traditionsmächtige Kirche überragt eindeutig die Schrift, wie der Zeuge sein Zeugnis, die Ursache ihre Wirkung, der Gesetzgeber das Gesetz, der Handwerker das Richtmaß, das er selbst angefertigt hat und an dem er alles mißt¹⁵.

Somit ist nun die ecclesia docens als totale Vermittlerin der Heilsbotschaft und -wirklichkeit fest etabliert. Sie ist oberste Richterin in allen Sachen, die den Vollzug der fides qua bei den Gläubigen betreffen. (Und Stapleton zögert nicht, sie mit dem weisen König Salomo zu vergleichen!) Ihr wird nun auch das Prädikat der Infallibilität zugesprochen. Und daß diese ganze

Theorie auch in den amtlichen und kirchenrechtlichen Strukturen der katholischen Kirche ihren entsprechenden Niederschlag finden sollte, lag in der Logik einer Entwicklung, die bereits vor der Reformation angesetzt hatte.

3. Robert Bellarmin: Unfehlbares Lehramt

Die Väter des tridentinischen Konzils selbst hatten noch eine merkwürdige Zurückhaltung bezüglich des obersten Trägers der unfehlbaren Lehrautorität gezeigt. Allzusehr spürbar waren noch die Nachwirkungen des spätmittelalterlichen Konziliarismus, als daß eine grundsätzliche Auseinandersetzung oder gar ein Lehrentscheid über diese Frage hätte gewagt werden können. Trotz des Einflusses Cajetans, für den der Papst als Haupt des Kirchenleibes die Lehrgewalt Christi selbst verkörpert und der diese den Bischöfen nur teilweise überträgt¹⁶, waren bei weitem nicht alle Konzilsväter für ein radikal monarchisches Verständnis vom Lehramt zu gewinnen. Viele stammten aus der Schule von Salamanca, der Schule Francisco Vitorias, der die Infallibilität der Gesamtkirche bzw. dem ökumenischen Konzil als deren Repräsentation zuschrieb. Demnach sind die konziliaren Entscheide in Sachen des Glaubens und der Sitte als infallibel anzusehen, zwar «gewiß nicht ohne den Papst, jedoch vor einem ausdrücklichen Approbationsakt des Papstes»¹⁷. Die These der Vitoria-Schule wurde nie verurteilt. Sie wirkte auch nach Trient weiter und trug, bis hin zu den mehr oder weniger extremen Positionen des Gallikanismus im 17. und 18. Jahrhundert, zur Relativierung der Papstmonarchie im Bereich der Lehramtsautorität erheblich bei. Hier wurde die Pflicht des Papstes, sich vor jeder Lehrentscheidung wenigstens ausführlich beraten zu lassen, immer betont¹⁸.

Doch wirkte dieser Meinung, die dem Konziliarismus in gewisser Hinsicht nahestand, die Ekklesiologie Bellarmins zunehmend entgegen. Diese sollte dann für das gegenreformatorische Amtsverständnis aufs Ganze gesehen auch den Ausschlag geben. Man geht sicherlich nicht fehl in der Annahme, daß Bellarmin für die Grundhaltung der Gegenreformation in Ekklesiologie und Kirchenrecht ebenso charakteristisch ist wie Stapleton für deren lehrhermeneutische Grundeinstellung.

Bellarmin will ebenfalls höchstmögliche Klarheit und Einheitlichkeit im Selbstverständnis und Leben der Kirche erzielen. Es geht ihm vor allen Dingen darum, in einer von konfessioneller Vielfalt und Zersplitterung beherrschten Welt aufzuzeigen, welches die wahre Kirche ist. Denn nur dort, wo die vera ecclesia sich verwirklicht, kann auch die vera doctrina gehört

und glaubend erlernt werden. Bellarmin nennt drei Kriterien für diese Kirche: Bekenntnis des einen und selben christlichen Glaubens, Gemeinschaft der Sakramente und Gehorsam gegen den rechtmäßigen Hirten, vor allem gegen den «Romanus pontifex», den Stellvertreter des einen Christus auf Erden¹⁹. Alle drei Kriterien zeigen den wesentlich sichtbaren und faßbaren (visibilis et palpabilis) Charakter der ecclesia; Bellarmin geht darin so weit, daß er die Kirche mit einer politischen Größe wie dem französischen Königtum oder der venetianischen Republik (beide recht zentralistisch regierte Staaten!) vergleicht²⁰.

Daß ein solches Pochen auf die eindeutige Erkennbarkeit der einen wahren Kirche im Äußeren sich mit dem lutherischen Kirchenverständnis unmöglich verträgt, liegt auf der Hand. Bellarmin geht sicherlich nicht heilspersonalistisch vor; für die reformatorische Vorstellung einer unsichtbaren Kirche läßt er keinen Raum. Für ihn ist es nicht das im personalen Glaubensvollzug empfangene Wort Gottes, das die Christen eint und zusammenhält, und nicht die innerliche Begegnung mit Christus als der sinngebenden Mitte der Schrift. Es muß ein äußerer Rahmen, eine Institution, eine sakramentale Gemeinschaft und eine zentrale Leitungsgewalt da sein, damit von wahrer Kirche Gottes überhaupt geredet werden kann. Eine einfache «fidelium congregatio», wie Luther meinte²¹, reicht nicht aus, damit ecclesia zustande kommt. Eine Ekklesiologie des auf Christus hin mystisch konvergierenden subjektiven Glaubensvollzugs erscheint ihm als eine unrealistische Idealvorstellung. Er will eine gleichsam konkrete Ekklesiologie, eine dogmatisch klar formulierbare Lehre von der Kirche, die man auch im rechtlichen, organisatorischen, pastoralen und missionarischen Bereich vorbehaltlos einsetzen kann. Auch die Rolle Christi wird dabei eher juristisch erklärt: er ist, ekklesiologisch gesehen, der göttliche Stifter der sichtbaren Gemeinde und der Einsetzer eines Stellvertreters, der diese zu regieren hat²².

In der Bellarminischen Theologie der Kirche kommt, wie man sieht, dem Pontifex Romanus die ordentliche und höchste Jurisdiktionsgewalt in der Kirche zu. «Allein der Papst besitzt die volle apostolische Vollmacht über die ganze Erde; die Bischöfe haben eine Vollmacht nur für den Bereich ihrer Diözesen, eine Vollmacht, die sie vom Papst erhalten»²³. Man kann also sagen, Bellarmin ignoriere die Kollegialität der Bischöfe ebenso, wie dies bereits Cajetan tat²⁴, und baue damit ein Strukturelement der Kirchenleitung ab, das seit Irenäus und Cyprian bis hin zur Ekklesiologie Torquemadas Mitte des 15. Jahrhunderts noch vorhanden war. Hier erreicht das monarchistische Kirchenverständnis einen echt gegenreformatorischen

Höhepunkt, den erst das II. Vatikanum rückgängig machen wird.

Die papalistische Zuspitzung der ekklesialen Jurisdiktionsgewalt hat freilich ihre Konsequenzen auch für die Theorie und Praxis der eigentlichen Lehrvollmacht gehabt. Die Glaubenslehre wird immer weniger gleichsam «von unten nach oben» garantiert, etwa im Sinne der alten, patristischen These von der Unfehlbarkeit des Kirchenvolkes in seiner kollektiven Ganzheit. Betont und überbetont wird nunmehr die Infallibilität der Hirten und besonders des Papstes. Das Wahrheitscharisma der Kirche konzentriert sich in ihrer Führungsspitze. Bellarmin geht so weit, daß er sogar mit der Irrtumsmöglichkeit des Gesamtepiskopats rechnet, nicht aber mit der des Papstes²⁵.

4. Folgen eines autoritären Kirchenverständnisses

Was waren die Folgen einer solchen Lehre vom unfehlbaren Lehramt in der Kirche? Zunächst einmal die Zementierung einer Zweiteilung der ekklesialen Gemeinschaft, nach der es eine «lehrende» und eine «lernende, hörende, glaubende, sich fügende» Kirche gibt. Damit ist die Grundlage für jene «hierarchisierende Mystik» z.B. eines Fénelon geschaffen, welche «die Vernunft dem Gehorsam zum Opfer bringt» und dem Volk nur eine «Infallibilität der Einsicht und der Fügsamkeit» zuteilt²⁶. Solche passive Zustimmung zur göttlichen Wahrheit wird freilich im Falle des einzelnen Gewissens nicht automatisch eintreten. Die Gegenreformation bedient sich also der Inquisition, überwacht mit amtlichen Mitteln das theologische, spirituelle und kultische Schrifttum und hält an der Vulgata als der allein «authentischen» bzw. «maßgebenden» Version der Bibel fest²⁷. Die Sorge um die rechte Deutung der Schrift ging so weit, daß z.B. die Päpste Paul IV. und Pius IV. für die Bibellesung in der Landessprache die ausdrückliche Erlaubnis des zuständigen Bischofs oder der Inquisition verlangten. Erst 1757 gestattete Benedikt XIV. generell die Lektüre von Bibelübersetzungen, die mit autorisierten Kommentaren der Kirchenväter und der Theologen versehen sind²⁸. Es bedurfte auch einer langen und wechselhaften Entwicklung, bis der Toleranzgedanke im Sinne seiner Vorläufer wie Jacques Bienassis und Michel de l'Hospital gelegentlich zum Durchbruch kam²⁹. Der Respekt vor der persönlichen Gewissensentscheidung in Sachen des Glaubens wurde indes von der Gegenreformation nie zu einem zentralen und offiziell kodifizierten Prinzip erhoben. Auch war die Allianz der religiösen Kräfte der katholischen Selbstreform mit den politischen, ja polizeistaatlichen Organen zu stark, als daß eine Theorie der Gewissens- und

Religionsfreiheit in größerem Maß hätte praktisch werden können. Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Kirche der Gegenreformation erwartete mehr von ihrem unfehlbaren Lehramt und ihrer erneuerten straffen Selbstdisziplin als von einer Wahrheitsfindung in aller Freiheit.

Bedeutet dies aber, daß die Katholiken dieser Zeit nur gleichsam «auf Befehl» glaubten? Diese Frage darf nicht unbeantwortet bleiben. Denn es wäre eine unsachgerechte Verkürzung der Perspektive, wollte man in der Gegenreformation nur eine autoritäre und totalitaristische Kombination der Großen Kirche, Schrift und Glaubensvollzug sehen. Hätten die Kräfte der katholischen Reform nur im Sinne eines Glaubensjurisdiktions gewirkt, könnte man schwerlich ihren beträchtlichen Erfolg gerade in der Erneuerung des religiösen Lebens und der Mission erklären. Daher die Frage: Was machte das Geheimnis der Gegenreformation aus, insofern sie in einer genuin religiösen und evangeliumgerechten Bewegung bestand?

5. Erscheinungen eines disziplinierten Glaubensverständnisses

«Die Umsetzung aktiver menschlicher Willenskräfte in mystische Erfahrung und die Umsetzung mystischer Erfahrung in menschliche Aktivität /.../ machen das Geheimnis der Gegenreformation aus»³⁰. Dieses Urteil eines angesehenen evangelischen Kirchenhistorikers dürfte wohl die Richtung angeben, in der eine Antwort auf unsere Frage gesucht werden soll. Sicherlich hat die hier erwähnte Korrelation zwischen mystischer Erfahrung und apostolisch-karitativer Potenz dazu beigetragen, daß die beiden bisher analysierten Faktoren, die ganz dem Lehramt unterworfenen Bibelhermeneutik und die einseitig hierarchisch gedachte Ekklesiologie, bei den Katholiken auf Glaubensvollzug und -ethos nicht nur lähmend, sondern vielfach sogar anregend einzuwirken vermochten.

In diesem Bereich ist das historische Verdienst der katholischen Reform, vor allem in Spanien, unverkennbar. Heimat eines früh ansetzenden monastischen Observantismus und der quietistischen Mystik (Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz), hat Spanien in den Jesuiten «den diszipliniertesten Orden der Gegenreformation hervorgebracht»³¹. Schon am Gründer der Gesellschaft Jesu sind Züge einer Spiritualität erkennbar, die sich für den späteren Verlauf der katholischen Selbstreform vielerorts als tonangebend erwies.

«Ignatius ist eine der geballtesten Potenzierungen menschlicher Willenskraft, die die Geschichte kennt»³². Dieses Urteil von Joseph Lortz ist wohl kaum übertrieben. In der Tat kommt bei Ignatius, dem

baskischen Edelmann, ein eigenartiger Voluntarismus zum Zuge, der sich unmittelbar aus einer methodisch angestrebten Glaubens- bzw. Christuserfahrung nährt. Ähnlich wie Luther und die Mystiker des Spätmittelalters sucht Ignatius vor allem persönliche Christusbegegnung. Seine Glaubenserfahrung ist radikal christozentrisch ausgerichtet. Doch anders als bei Luther mobilisiert diese gläubige Begegnung bei ihm Kräfte eines ebenso leidenschaftlichen wie realistischen Willens zur Mission und zum Dienst an der Kirche. Ein anderer Unterschied liegt allem Anschein nach darin, daß Ignatius fast ohne exegetisches Wissen und ohne Theologie des Wortes gleichsam intuitiv jene «Mitte der Schrift» erfaßt, die der ganzen christlichen Botschaft ihren Sinn gibt. Aus diesem Erfassen des Wesentlichen erwächst unmittelbar die apostolische *parrhesia*, jenes mutige Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums, die schon die ersten Missionare des christlichen Glaubens auszeichnete. Es mag paradox klingen; was die genaueste Exegese und die wissenschaftlichste «Suche nach dem historischen Jesus» – wie das später heißen wird – nicht leisten konnte, leistet die Glaubensintuition eines Ignatius von Loyola: eine restlos aktive Angleichung an Leben und Werk Jesu. Die Meditationen über die Kindheit und das öffentliche Leben Jesu, die die Exerzitien für die zweite Woche vorsehen, mögen exegetisch wenig gestützt und einem kritischem Geist fast zu simpel sein. Nichtsdestoweniger fielen ihre praktischen Auswirkungen oft völlig evangeliumgerecht, und zwar in einer «modernen» Weise evangeliumgerecht aus. Armut, Gehorsam, Dienst an den Geringsten, Predigt, Katechese, Mission, aber auch Wille, für Kirche und Gesellschaft eine wirksame Elite zu bilden, charakterisieren diese ganz auf Praxis ausgerichtete «Nachfolge Christi».

Die Besonderheit dieser aktiven Spiritualität liegt nun darin, daß sie die maximale Betätigung des freien Willens mit einer echten Autoritätsmystik verbindet. Die kirchliche, hierarchische, lehramtliche juristische Autorität wird ähnlich wie später bei Stapleton und Bellarmin bejaht. Hinzu kommt noch die strikte Disziplin des Ordens selbst. Doch bleibt in diesem festen Rahmen der persönlichen Freiheit und Kreativität genügend Raum, um einen erfinderischen Selbsteinsatz zu ermöglichen. Wieweit auch das gleichsam mystisch begründet wird, läßt sich schon am Verhalten des ignatianischen Exerzitienmeisters ablesen. «Er lasse den

Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer unmittelbar handeln», heißt es in den Vorschriften³³. Den Willen Gottes offenbart der Heilige Geist selber. Der Exerzitienmeister muß nur geduldig warten, bis sich ein Zeichen der vom Geist bewirkten Erleuchtung bemerkbar macht. Das bringt dann auch mit sich, daß es zwischen ihm und dem Exerzitanden eine Art Partnerschaft mit «gegenseitiger Hilfeleistung»³⁴ geben soll. Beide horchen gemeinsam auf die Offenbarung des göttlichen Willens. Daß solche Öffnung der Spiritualität in die pneumatische Dimension nicht für alle gegenreformatorischen Kräfte selbstverständlich war, zeigt die Tatsache, daß Ignatius, ähnlich wie andere spanische Mystiker, die Prüfung der Inquisition über seine Lehre ergehen lassen mußte³⁵.

Diese bruchstückhaften Hinweise mögen genügen, um die trotz allem Autoritarismus und Juridismus doch weitgehend positive Bilanz der katholischen Reform vor und nach Trient anzudeuten. Zusammen mit jenen humanistischen Strömungen, die bereits vor der Reformation die biblische, patristische und spirituelle Forschung gewaltig vorangetrieben hatten und die auch in der Gegenreformation noch sporadisch weiterwirkten³⁶, zusammen mit reformfreudigen Kirchenmännern, Kardinälen und Päpsten, vermochten die erneuerten oder neu gegründeten Orden eine in vieler Hinsicht funktionsfähige und evangeliumgerechte Synthese von Selbsterhaltung und Mission³⁷, Kirchenrecht und Mystik³⁸, Dogmatik, Ethik und Pastoral zu verwirklichen. Man könnte diese Synthese kurz und bündig einen disziplinierten Heilshumanismus nennen. Die faktische Allianz dieser eminent religiös-kirchlichen Synthese mit den oft brutalen Kräften der politischen Rekatholisierung mag uns heute als widernatürlich erscheinen. Die Überordnung der kirchlichen Lehrautorität über die der Schrift und die zunehmende Verherrlichung der päpstlichen Vollmacht über alle Bereiche des ekklesialen Lebens mögen in vielem den späteren Krisen der katholischen Theologie und des Kirchenrechtes Vorschub geleistet haben. Doch steht eines für den unparteiischen Beobachter fest: die gegenreformatorische Handhabung von Kirche, Schrift und Glaube hatte trotz aller objektiven Fehlentscheidungen *damals* einen wesentlichen Anteil daran, daß aus einer dekadenten Kirche wieder eine «Kirche der Seelsorge» und eine «universale Missionskirche» wurde³⁹.

- ¹ DS 1500-1508.
² DS 1501.
³ Ebd.: «*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*».
⁴ So Albert Pigge, Stanislas Hosius, Petrus a Solo, Gregor von Valentia, Robert Bellarmin u.a.
⁵ Siehe dazu die ausgezeichnete Monographie von H. Schützeichel, *Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton* (Trier 1966) (=Schützeichel).
⁶ Vgl. *Institutio Christianae Religionis* I.7.4 und 8.12.
⁷ Vgl. Schützeichel 99-103.
⁸ WA 18, 606 ff.
⁹ Vgl. Schützeichel 92-99.
¹⁰ Der Ausdruck scheint eine Schöpfung Stapletons zu sein.
¹¹ Vgl. Schützeichel 103-106.
¹² Vgl. ebd. 107-112.
¹³ Vgl. ebd. 119. Stapleton beruft sich bei diesen Gedanken auf Cajetan.
¹⁴ Ebd. 200.
¹⁵ Vgl. ebd. 201f., unter Verweis auf Stapleton, *Demonstratio* XII, 16f.
¹⁶ Vgl. *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, c. 12, Nr. 721: «*caput concilii repraesentat Christum caput Ecclesiae, et corpus concilii corpus Ecclesiae*», zitiert bei Y. Congar. *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, HDG III, 3d, Freiburg-Basel-Wien 1971 (=Congar), 38.
¹⁷ Ebd. 51.
¹⁸ Vgl. ebd. 57.
¹⁹ *Controversiae* 4 III 2; lateinischer Text der Definition zitiert bei Congar 54.
²⁰ Ebd. 3 II.
²¹ Vgl. WA 7, 742-745, 762f.
²² Vgl. Congar 54.
²³ Ebd. 55, unter Verweis auf *Controversiae* 3 IV 24 und auf zwei Reden Bellarmins aus dem Jahre 1604.
²⁴ Vgl. Congar 39.
²⁵ Vgl. *Controversiae* 4 III 1+.
²⁶ Congar 64f.
²⁷ DS 1506.
²⁸ A. Stonner, *Bibellesung*, LThK 2, 367.
²⁹ Siehe dazu J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris 1955, deutsch: Stuttgart 1965.
³⁰ W. Maurer, *Gegenreformation* (=Maurer), RGG II, 1257
³¹ Ebd.
³² J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Bd. II, *Die Neuzeit* (Münster ²¹1964) (=Lortz) 147.
³³ Zitiert bei Lortz 151.
³⁴ So P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Bd III/1. *Les temps modernes. De la Renaissance au Jansenisme* (Paris 1947) 49.
³⁵ Ebd.
³⁶ Vgl. Mauer 1255f.; Lortz 157; zur Bibelkenntnis bei Petrus Canisius.
³⁷ Vgl. Lortz 172; Congar 60.
³⁸ Vgl. Congar 51, 168.
³⁹ Maurer 1261.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique de Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: *Le jeune Calvin* (Wiesbaden 1966); *Ecclesia ministrans* (Freiburg i.Br. 1968); *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1974); *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (Mainz 1976). Anschrift: Mühlweg 28, D-8702 Gerbrunn.