

Besondere Aufmerksamkeit widmete er der Unterrichtstätigkeit des Ordens. Der stetig wachsende Andrang zu den Jesuitengymnasien und die von allen Seiten an den Orden herangetragenen Bitten um neue Schulgründungen warfen schwere Probleme auf, da man nicht genügend Kräfte herbeischaffen konnte. Hoffaeus warnte vor jeder Verzettelung der Kräfte und vor dem Raubbau an der Gesundheit. „Oft befällt mich die Furcht“, so schrieb er, „daß wir Gott selbst versuchen, indem wir so vermessen immer neue Aufgaben übernehmen“ (S. 35). Er wußte, daß Maßlosigkeit ein Absinken der Qualität in der Erziehung zur Folge haben müsse und mahnte zur Zurückhaltung.

Auch den übrigen Aufgabengebieten wandte er seine Aufmerksamkeit zu. In München regte er zuerst den Aufbau einer besonderen Standesseelsorge an und leitete damit eine ganz neue Epoche in der Pastorierung ein. Mit besonderem Nachdruck und Liebe widmete er sich dem systematischen Ausbau der Exerzitienbewegung. Er sorgte dafür, daß in allen Niederlassungen eigene Patres für diesen wichtigen Zweig intensiver Seelsorge freigestellt wurden. Große Sorge bereitete ihm das Problem der Seelsorge an den Fürstenhöfen. Er warnte die Hofbeichtväter, sich allzusehr in politische Fragen einzulassen, und ermahnte sie, dem Sog der Hofluft durch ein umso intensiveres religiöses Innenleben entgegenzuwirken. Der religiösen Ausbildung der Novizen und Laienbrüder war seine größte Sorgfalt gewidmet.

1599 reiste der bald Siebzigjährige zum letztenmal nach Rom. Nach seiner Rückkehr trat er immer mehr in den Hintergrund, bis er am 17. Dezember 1608 als einer der letzten Veteranen der Gründungsgeneration das Zeitliche segnete.

Freiburg

A. Franzen

Neuzeit

Keetje Rozemond, Hrsg.: Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catéchisme de Bellarmin (= Kerkhistorische XI). S'Gravenhage (M. Nijhoff) 1963. 75 S., kart. hfl. 6.50.

Die vorliegende Veröffentlichung bringt einige Abschnitte aus dem 1616 in Rom gedruckten griechischen Katechismus Bellarmins, zu denen der damalige Patriarch von Alexandrien, Kyrill Lukaris, einige Randbemerkungen gemacht hat. Der Abdruck geschieht nach dem im Besitz der Bibliothek der Rijks-Universität Leiden befindlichen Exemplar. Die Herausgeberin berichtet einleitend über die Geschichte dieses Buches. Der Druck erfolgt in vier Spalten: italienischer Text, griechischer Text, Randbemerkungen Kyrills, Kommentar. Im Unterschied zu Ph. Meyer, der dieses Buch gekannt hat, ist die Herausgeberin der Meinung, daß Kyrill Lukaris theologisch gebildet war und daß es möglich sein wird, seinen Standpunkt von diesen wenigen Randbemerkungen her näher zu bestimmen. Die Hauptfrage betrifft das Verhältnis der Randbemerkungen zur Konfession von 1629. Beide müssen näher untersucht werden, ehe ein abschließendes Urteil über Kyrill Lukaris möglich sein wird. Auch die übrigen vom vielumkämpften Patriarchen vorliegenden Zeugnisse müssen dazu erneut geprüft werden, wobei seine Wirksamkeit in Osteuropa nicht übergangen werden darf. Es ist zu wünschen, daß die Forschung nunmehr weitergeführt und die theologische Entwicklung Kyrills nach Möglichkeit aufgeheilt wird.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Samuel J. T. Miller and John P. Spielman jr.: Cristobal Rojas y Spinola. Cameralist and Irenicist 1626-1695 (= Transactions of the American Philosophical Society, N.S. Vol. 52, Part 5). Philadelphia (The American Philosophical Society) 1962. 108 S., kart. \$ 2.50.

Der berühmte Ireniker hat eine im Druck vorliegende biographische und gesamt-

historische Würdigung bisher nicht gefunden: Leibniz hat Vorarbeiten geleistet, die nicht zum Ziele kamen, und eine umfassendere Darstellung mit reichlichem Material hat der Jesuit Markus Hansiz geliefert, ohne sie zum Druck bringen zu können; die Handschrift liegt in der Wiener Nationalbibliothek. Wie Leibniz und Hansiz, so sind auch die beiden Bearbeiter des vorliegenden Werkes in ihrer Weise Gesinnungsgenossen ihres Helden, und daß sie sich der Unterstützung durch Wilhelm Schüssler (nicht Hermann) in Heidelberg, Joseph Lortz in Mainz und Heinrich O. Benedikt in Wien haben erfreuen können, geht über das Außerliche oder Kollegiale hinaus. Übrigens verdient es Beachtung, daß die vorliegende Arbeit bei deutlicher Markierung des je besonderen Beitrags ein regelrechtes team work zur Grundlage hat. Das wird auch in Europa immer unvermeidlicher werden.

„Spinola“ heißt in diesem Werk stets „Rojas“, weil er sich stets in dieser oder leicht abweichender Form schrieb. Er wird zunächst innerhalb seines Zeitalters und namentlich der deutschen Verhältnisse – Konfessionalität und Föderalismus – sorgfältig ausgegrenzt. Die räumliche Entfernung und der zeitliche Abstand haben dabei einzelnes verschoben oder nicht ins Licht gerückt. So ist für den „erastianischen“ Grundzug des Protestantismus zwar J. Chevalier, nicht aber Johs. Heckel als Zeuge aufgerufen; außerdem ist manches für uns Selbstverständliche zum Nutzen der amerikanischen Leser näher ausgeführt. Naturgemäß zeigen die Vf. besonders die frühen Ansätze zu einer innerprotestantischen Union (Cassander, Synode von Charenton usw.) wie auch, in Frankreich nach der Konversion Heinrichs IV., die Erwägungen über die Möglichkeit einer protestantisch-katholischen Wiedervereinigung auf. Die Fakten sind größtenteils bekannt; ihre Zusammenordnung bietet jedoch ein Gesamtbild von großer Eindruckskraft. Außer der Akademie von Saumur heben sich dann Calixt und später Leibniz und Molan heraus. Die Religionsgespräche, an denen Rojas teilnahm, sind bekannt. Sie sind sämtlich ohne greifbares Ergebnis geblieben, trotz der letztlich von der kaiserlichen Regierung ausgegangenen – politischen – Anregung, und trotz der Unterstützung, die Rojas für seine politischen und wirtschaftspolitischen, aber auch für seine kirchenpolitischen Pläne bei den meisten deutschen Fürsten fand, im Grundsatz auch beim Großen Kurfürsten, stärker, aus begreiflichen Ursachen, beim hannoverschen Hofe. Besonders aufschlußreich ist die Verflechtung von politischen, handelspolitischen und unionspolitischen Gegenständen in den von Rojas geführten Verhandlungen. Der Hintergrund für die vom kaiserlichen Hof inspirierten Verhandlungen ist, wie schon seit langem, die Türkeengefahr. Aber wiederum, wie schon 150 Jahre vorher, zeigt sich die Kurie zu keinem Entgegenkommen wirklich entschlossen, obwohl Ansätze erkennbar werden. Rojas ist fast genau an dem Punkte gescheitert, wo 1541 der Regensburger Reichstag gescheitert war. Trotzdem: die Zeit war inzwischen anders geworden, und Rojas gehörte seinem Zeitalter an. Er erweist sich als ein stark durch die „Realpolitik“ bestimmter Geist, für den seine eigene Kirche wie auch die anderen wesentlich Machtfaktoren darstellen, die sich dann auch begrenzen oder vereinigen lassen. Die Leidenschaft um die „Wahrheitsfrage“ scheint ihm fremd gewesen zu sein. Seine inhaltlichen Vorschläge betreffen überwiegend – nicht ganz – das institutionell Verrechnbare. Der alte Einwand gegen die Irenik, sie sei im Kern indifferentistisch, trifft Rojas nicht weniger als Molan oder Leibniz. Die Aufklärung meldet sich an, und der Abstand von Rojas zu Joseph II. ist kleiner als der etwa zu Contarini. Selbst von dem bedeutendsten Papst seiner Zeit muß das gleiche gelten: von Innozenz XI. Odescaldi. Letztlich hat Ludwig XIV. neben anderem auch die Irenik des spanisch-österreichischen Bischofs zu Fall gebracht, entgegen den Neigungen der Päpste, mit Hilfe von Kardinälen, die in Frankreichs Sold standen, und zugunsten eines rein politischen Konzepts.

Die vorliegende Darstellung ist trotz ihrer Herkunft von zwei Autoren flüssig geschrieben. Sie gründet sich auf Originalakten, die vor allem in Wien, Hannover und im Fürstlich Seckauer Diözesanarchiv zu Graz liegen (Hartberg-Akten). Parallel laufende und sekundäre Literatur ist ausgiebig herangezogen. Beide Autoren haben als Fulbright-Stipendiaten die Möglichkeit gehabt, das in Amerika nicht zugängliche

Material zu studieren, und sie haben Zeit und Möglichkeit mit bestem Erfolg genutzt. Die Kenntnis der älteren Irenik ist im Zeitalter der Oekumene wichtiger als wohl je. Und hier haben wir einen wichtigen Beitrag dazu.

Göttingen

Otto Weber

Peter Hauptmann: Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protropen Avvakum gegen die Kirchenreform des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart (= Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Band 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 152 S., kart. DM 15.80.

Lange hat die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen das Problem des russischen Altgläubigentums als „Sonderfall“ der russischen Orthodoxie übergangen oder mit wenigen Worten abgetan. Das Altgläubigentum galt eher als Domäne der russischen Volkskunde und Folklore oder, im Höchsthalle, der russischen Geschichte in einem sehr allgemeinen und undifferenzierten Sinn. Seit K. K. Graß, Die russischen Sekten (Leipzig 1907), fehlt jeglicher wichtigere Versuch, der Beschreibung des Phänomens im eigentlich konfessionskundlichen Sinne. Nur A. M. Ammann brachte in seinem Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950) in verschiedenen Kapiteln verstreut wenigstens eine auf die zugänglichen Quellen gestützte Übersicht der Entstehung und Entwicklung des Altgläubigentums, ohne in seine eigentliche Problematik tiefer einzudringen und über das von der russischen Forschung des 19. Jahrhunderts Gebrachte wesentlich hinauszustoßen. Neuerdings aber wendet man sich im deutschsprachigen Raume dem Altgläubigentum wieder zu. V. Pleyer gab eine Übersicht über seine Geschichte und die seiner Erforschung und über seine Spiegelung in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts.¹ P. Johannes Chrysostomus OSB vermittelte einen Einblick in eine wichtige Strömung altgläubiger Theologie im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts.²

In den Jahrzehnten der Stagnation in der Behandlung des Altgläubigenproblems war es allein der Gestalt eines der Mitbegründer des Raskol gelungen, vom Bannkreis des allgemeinen Schweigens oder unfruchtbarer Wiederholung nicht vollständig umfassen zu werden. Es war dies die Gestalt des Protropen Avvakum, der auf Grund seiner schriftstellerischen Meriten als Verfasser der „ersten russischen Autobiographie“³ und Schöpfer einer gegenüber den literarischen Gepflogenheiten seiner Zeit lebensvollen und „modernen“ Schriftsprache.⁴ Ihm hatte man sich immer wieder auch im außerrussischen Raume zugewandt. Dabei war aber die einzige Arbeit, die in die eigentlich kirchengeschichtliche und konfessionskundliche Problematik dieser

¹ Viktoria Pleyer, Das russische Altgläubigentum. Geschichte. Darstellung in der Literatur. = Slavistische Beiträge, hrsg. von A. Schmaus, München 1961. Zu der Problematik des doppelten Ansatzes in diesem Buch vgl. meine Rezension in „Zeitschrift für Slawistik“, 1964 (im Druck).

² Johannes Chrysostomus OSB, Die „Pomorskie otvety“ als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII Jahrhunderts, = Orientalia Christiana Analecta Nr. 148, Rom 1957.

³ Diese Behauptung der Literarhistoriker stimmt nur in bedingtem Sinne. In den Vorworten der Typika der Klöster ist manch eine kurze Autobiographie schon enthalten, und das berühmte 10. Kapitel der „Duchovnaja gramota“ des Josif v. Volokolamsk (Anfang 16. Jhr.) stellt durchaus schon ein autobiographisches Erzeugnis dar.

⁴ Im Grunde ist dies auch ein noch nicht zu Genüge erhelltes Problem, wie es kommt, daß der in Bezug auf kirchenslawische Schreibungen griechischer Fremdwörter und Eigennamen so konservative d. h. dem Kirchenslawischen treue, Avvakum in der Sprache seiner Lebensbeschreibung solch ein „Neuerer“ ist und die volkstümliche Umgangssprache in breitem Strome in seine Rede einfließen läßt, wodurch er in der Entwicklung einer eigentlich russischen Schriftsprache eine eigene und besondere Stellung einnimmt, also „unkonservativ“ ist.