

clesia inter Hibernicos“ und der „ecclesia inter Anglicos“ (58). Sie verfolgt die Entwicklung seit der Erklärung Irlands zu einem von der päpstlichen Lehnshoheit gelösten Königreich unter Heinrich VIII. von England als König von Irland im Jahre 1541, die zögernden Versuche unter Edward VI., in Irland die Reformation durchzusetzen, und das Fortbestehen des vortridentinischen („vorkonfessionellen“) Katholizismus unter der gälischen und der anglo-irischen Bevölkerung bis in die wichtigen 1680er Jahre. Sie behandelt das „Konfessionelle Vakuum und die forcierte Staatsbildung“ (94) in Irland nach der Thronbesteigung Elisabeths I., geht ein auf die außenpolitisch-militärstrategische Problematik, mit der „Irland jederzeit zum Trittstein nach England für dessen politisch-konfessionelle Feinde“ (106) – sprich: für Spanien – werden konnte, was zur politischen Kontrolle und zu dauerhafter staatlicher Durchdringung zwang, und erörtert den Prozess der konfessionellen Entfremdung der „loyalen Anglo-Iren“: „Die Erfahrungen der frühen 1580er Jahre lösten in der Gruppe der anglo-irischen Gentry und Stadtbürger eine Entwicklung aus“, in deren Zusammenhang allmählich „ein Konfessionalisierungsprozess ‚von unten‘ ein[setzte], im Zuge dessen die loyalen Anglo-Iren Widerstand gegen frühmoderne Staatsbildung und Konfessionalisierung ‚von oben‘ leisteten“ (132), also gegenüber König und protestantischer Church of Ireland illoyal wurden. Die Entscheidung der loyalen Anglo-Iren für den tridentinischen Katholizismus habe die katholische Konfessionalisierung in Irland maßgeblich vorangetrieben und die konkurrierenden Konfessionalisierungsprozesse initiiert und beschleunigt, während die von London eingesetzte Dubliner Regierung mit ihrem Konfessionalisierungsprogramm das Monopol der protestantischen Staatskirche und die Verdrängung des Katholizismus zu erreichen suchte. Aber auch die Interessen der Dubliner und der Londoner Regierung traten seit den 1580er Jahren auseinander. Während man in Dublin eine straffe Staatsbildung- und protestantische Konfessionalisierungspolitik zu verfolgen suchte, sah man die Dinge in London unter dem Aspekt der äußeren Sicherheit Englands, wozu die Vermeidung der Provokation von Unruhen und Aufständen in Irland gehörte. „Deshalb verfolgte die Londoner Regierung häufig eine den Interessen Dublins entgegengesetzte Strategie: Sie rief wiederholt zur Mäßigung gegenüber den katholischen Altengländern auf, und teilweise wurde die Konfessionalisie-

rungspolitik der Vizekönige und des irischen Privy Council sogar explizit von ihr gestoppt“ (423). So entstand seit dem 1580er Jahren eine „doppelt konfessionalisierte“ Gesellschaft: „Die protestantische und die katholische Konfessionalisierung verliefen dabei weitgehend synchron und wirkten permanent aufeinander ein. Die doppelte Konfessionalisierung in Irland war deshalb ein Prozess des ständigen ‚challenge and response‘“ (428f.) – mit der Folge politisch-gesellschaftlicher Polarisierung.

Hier und da unterlaufen der Vf.in kleine Versehen, so wenn sie im Zusammenhang mit der zeitweiligen lokalen Wiederherstellung des Katholizismus nach dem Tod Elisabeths I. formuliert: „Es fanden Prozessionen statt, protestantische Kirchen wurden geweiht, und die Messe wurde öffentlich gelesen“ (165) – entweder wurden die protestantischen Kirchen entweiht, oder katholische Kirchen wurden geweiht. Bisweilen scheint die Verfasserin auch die Begriffe „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“ nicht eindeutig auseinander zu halten. Unabhängig davon bleibt eine beeindruckende Forschungsleistung zu werten, die mit der Fülle ihrer Ergebnisse hier gar nicht angemessen vorgestellt werden kann, etwa hinsichtlich der Bildungseinrichtungen und der Bedeutung der Bildungsoptionen für die doppelte Konfessionalisierung, wenn anglo-irische Eliten ihre Söhne, trotz Konformität mit der protestantischen Staatskirche, katholische Hochschulen auf dem Kontinent besuchen ließen. In diesem Zusammenhang spielt das 1592 gegründete Irish College im spanischen Salamanca eine wichtige Rolle.

Köln und Neuendettelsau Harm Kluetting

Diez, Karlheinz: „Ecclesia – non est civitas Platonica“. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jhs auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche (= Fuldaer Studien 8), Frankfurt am Main (Josef Knecht) 1997, XVI, 502 S., geb., ISBN 3-7820-0754-9.

Die vorliegende Untersuchung, die 1994/95 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz als Habilitationsschrift im Fach Dogmatik und ökumenische Theologie angenommen wurde, befasst sich mit dem problematischen „Verhältnis von geglaubter und empirischer Kirche“ (4) im Blick auf die Kontroverstheologie des 16. Jhs. Dabei dient die Redeweise von der

sichtbaren bzw. unsichtbaren Kirche als „heuristische Formel“ (58). Mit der theologisch-geschichtlichen Problemstellung verbindet sich das Interesse an einer historischen und dogmatischen Vertiefung des ökumenischen Dialogs in dem zentralen Thema der Ekklesiologie. Nach einer forschungsgeschichtlichen und methodologischen Einleitung (1–66) wird zunächst die Grundstruktur von Luthers Kirchenverständnis entfaltet (67–150). Hier kommt Luthers Auffassung von der Sichtbarkeit der Offenbarung im allgemeinen und der Kirche im besonderen zur Sprache, die „wider den Augenschein“ (149) zu entwickeln ist, insofern sie kreuzestheologisch und eschatologisch konzipiert ist. Der Vergleich mit den ekklesiologischen Auffassungen Melancthons, Zwinglis und Calvins verdeutlicht sodann unterschiedliche Akzentuierungen der Sichtbarkeit der Kirche.

Im umfangreichsten Kapitel der Arbeit werden verschiedene Gegenpositionen katholischer Kontroverstheologen des 16. Jh.s analysiert, um daraus jeweils ‚Reflexionsansätze‘ zu gewinnen, die dann der abschließenden Beurteilung zugrunde gelegt werden (151–346). Die Auswahl der Theologen wird in der Einleitung begründet, gleichwohl ist nicht nachvollziehbar, dass die Ekklesiologie des Tridentinums ausgeblendet wird und auch Cajetan unberücksichtigt bleibt, obwohl gerade dessen Augsburger Begegnung mit Luther von eminenter Bedeutung für den Untersuchungsgegenstand ist. Eine erste Gruppe bilden die drei Franziskanertheologen Thomas Murner (1475–1537), Nikolaus Herborn (um 1480–1535) und Kaspar Schatzgeyer (1463–1527), die ihr Kirchenverständnis von einem neuplatonischen Urbild-Abbild-Schema her entworfen haben. Murner hat als erster Theologe Luther vorgeworfen, „von der Kirche die imaginäre Vorstellung einer civitas Platonica“ (157) zu entwickeln, und demgegenüber das Wesen der Kirche von deren raum-zeitlicher Gestalt her bestimmt. Nach Herborn ist die ‚ecclesia catholica‘ vor aller Welt öffentlich durch die Sakramente, das Wort Gottes, die Amtsdienere und die Vielfalt der Zeremonien. Kirche bezeichnet in seinem Sinne eine „schöne geordnete Einheit“ (181), deren von Gott entworfene monarchia auf das Papstamt ausgerichtet ist. Schatzgeyer entwickelte seinen Kirchenbegriff in Analogie zur Relation von Geist und Körper des Menschen. Die „sichtbare Leiblichkeit der irdischen Kirche“ (192) konkretisiert sich nicht nur in der Hierarchie kirchlicher Ämter, sondern ebenso im äußeren Kult. Wichtiger ist Schatzgeyer aber der ‚innerliche Kult‘, so wie er insgesamt das Wesen

der Kirche primär auf den inneren Menschen, d.h. seinen Geist hin bezogen hat. Damit wird „die irdisch-leibliche Dimension der Kirche“ zu einem eher „hinderlichen Akzidentz“ (204).

Die zweite Gruppe bilden zwei Vertreter der sog. Schule von Löwen, einem Zentrum des Augustinismus in dieser Zeit. Jacobus Latomus (1475–1544) ging es mit seiner Auffassung der ecclesia permixta vor allem auch in der Auseinandersetzung mit Oecolampad darum, den äußerlich-körperlichen Bereich als unverzichtbares Korrelat des geistlichen Bereiches aufzuzeigen. Auch hier bildet die *conditio humana* den Bezugsrahmen, und daraus resultiert ein differenziertes Konzept von der *communicatio ecclesiastica*, mit dem Latomus ein „komplexes Zugehörigkeitssystem“ (218) verbunden hat. Bei Johannes Driedo (ca. 1480–1535) dominiert – ebenso wie auch bei Albert Pighius (ca. 1490–1542) – eine heilsgeschichtliche Sichtweise, nach der die Kirche in verschiedenen Entwicklungsstadien in die Sichtbarkeit ‚hineinwächst‘ (230), wobei letztlich der institutionell-iuridische Charakter von Kirche die Oberhand gewinnt.

Der Thomismus des 16. Jh.s kommt mit der sog. Schule von Salamanca in den Blick, wobei hier Melchior Cano (1509–1560), Mancio de Corpus Christi (Anfang des 16. Jh.-1576) und Dominikus Báñez (1528–1604) behandelt werden. Die Sichtbarkeit der Kirche wird zur „maxima quaestio“ (269) in der Auseinandersetzung mit den Lutheranern. Gemäß Thomas von Aquins Hochachtung der Vernunft und seinem Grundsatz, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, wird die Notwendigkeit der „körperlichen Bezeugung“ (256) des innerlichen Glaubens hervorgehoben und der Kirche die Rolle zugewiesen, „die Glaubenserkenntnis autoritativ zu garantieren“ (287). Dabei verengt sich das Verständnis von Kirche immer stärker auf die empirische Größe der römisch-katholischen Kirche.

Ein besonderes Schlaglicht auf das untersuchte Thema wirft die Kontroverse zwischen dem zum Katholizismus konvertierten Johannes Pistorius Nidanus (1546–1608) und dem Lutheraner Jakob Heerbrand (1521–1600). Heerbrands Ansatz, Kirche im lutherischen Sinne immer schon und überall dort bestehen zu sehen, wo das Wort Gottes verkündet wurde und die Sakramente verwaltet worden sind, weist Pistorius als den Aufweis lediglich einer „Subecclesia“ (309) zurück, die dem Glauben keinen Halt verleihen könne. Demgegenüber begibt er sich auf eine Spurensuche nach der sichtbaren

Wirklichkeit der Kirche, wie sie vor allem historiographisch zu Tage trete, um auf dieser Grundlage die Sichtbarkeit der Kirche mit Hilfe logischer Konstruktionen evident zu machen.

Zum Abschluss dieses zweiten Kapitels wird die Auffassung des Jesuiten Robert Bellarmin (1541–1621) untersucht, mit dem die gegenreformatorische Theologie ihren Höhepunkt erreicht hat. Hier wird Kirche zu einer „Instanz ‚visualisierter Wahrheit‘“ (330), die durch die päpstliche Autorität garantiert wird. Das bedingt nicht nur präzise Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern lässt auch die raum-zeitliche Konkretion zu einem bestimmenden Wesensmerkmal der Kirche werden, was letztlich zu einer „Apologie des Sinnfällig-Evidenten und Rational-Kontrollierbaren“ (346) führt.

In einem dritten Kapitel wird die Untersuchung noch um einen Aspekt erweitert, indem die jeweilige Inanspruchnahme Augustins in beiden kontroverstheologischen Lagern mit Augustins eigenem Verständnis der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit der Kirche verglichen wird (347–424). Die abschließende Beurteilung, dass hier bei Luther und den katholischen Kontroverstheologen jeweils eine „einseitige Auflösung des ‚komplexen‘ Kirchenverständnisses Augustins“ (394) erfolgt sei, verkürzt aber wiederum die komplexen theologiegeschichtlichen Zusammenhänge der Augustin-Rezeption im 16. Jh. und suggeriert darüber hinaus, dass mit Augustins Ekklesiologie ein differenzierter Problemstand erreicht worden sei, den die Reformationszeit dann nicht wieder erreicht hätte.

Im Schlussabschnitt werden die Ergebnisse zusammengefasst und mit Blick auf den ökumenischen Dialog ausgewertet. In systematisch-theologischer Perspektive wird ein integratives Konzept der Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche angestrebt, wobei vor allem der Sakramentsbegriff angewandt und die Verknüpfung der Ekklesiologie mit der Inkarnationschristologie beleuchtet wird. Die kontroverstheologischen Abgrenzungen der Reformationszeit nun aber pauschal als „wenig hilfreich“ (457) hinzustellen, konterkariert den Erkenntniswert der theologiegeschichtlichen Analysen dieser Arbeit, die einen interessanten Einblick in das ebenso vehemente wie differenzierte Ringen um die Kirche im 16. Jh. vermittelt und dabei grundlegende ekklesiologische Auffassungen erhellt, die keineswegs nur der Vergangenheit angehören.

Bonn

Michael Basse

Asche, Matthias / Schindling, Anton (Hrg.): *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster (Aschendorff) 2001, 468 S., kt., ISBN 3-402-05910-X.

Die umfängliche Einleitung von *Schindling* fächert die verschiedenen Forschungsinteressen auf, die bei der Komposition dieser ungewöhnlich kompakten und interessanten Aufsatzsammlung leitend waren. Hervorgegangen sind die Studien aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit“. Angesichts der Wiederkehr des Phänomens des religiös (mit)motivierten Krieges in Europa stellt sich dieser SFB der Aufgabe, „aktuelle Probleme historisch zu beleuchten“ (15; s. auch die den Bogen bis in die Gegenwart schlagenden Ausführungen 27–44). Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang die kategorialen Überlegungen zur Wiedergewinnung eines philosophisch und sozialwissenschaftlich fundierten Erfahrungsbegriffs (13) als Grundlage eines umfassend anschlussfähigen mentalitätsgeschichtlichen Forschungsansatzes. Von dieser Seite her ergeben sich sodann wichtige, potentiell vertiefende Bezüge zum Konfessionalisierungsparadigma – in welcher Weise ist Kriegserfahrung konfessionell strukturiert, bzw. wie modifiziert Kriegserfahrung Konfessionalisierung (26; vgl. auch 44–51)? – In diese Perspektive gehört auch die Widmung des Bandes an E.-W. Zeeden zu dessen 85. Geburtstag. – Endlich lassen sich die Aufsätze auch als mustergültig quellennah gearbeitete Fallstudien zu den Auswirkungen des dreißigjährigen Krieges in vier Territorien an den Rändern des Herzogtums Württemberg lesen (21f.; wer hier, wie Rez., allenfalls mangelhafte Vorkenntnisse mitbringt, der lese zuerst die vorzüglich klaren und präzisen Ausführungen von *Kohlmann* 130–137).

Zwei der vier Beiträge nehmen ihren Ausgangspunkt bei protestantischen Zeugen und Quellen. „Lebt wohl, Gott sei mit uns, nun müsst ihr doch alle wieder katholisch werden“ – mit diesen Worten nahm der nach der Schlacht von Nördlingen von 1634 aus seinem Amt vertriebene lutherische Pfarrer Simon Löw Abschied von seiner Gemeinde im brandenburg-ansbachischen Satteldorf (89 mit Anm. 65) – F. *Kleinehagenbrock* hat dieses Zitat als Titelmotto über seine Ausführungen zu dem Thema „Der Dreißigjährige Krieg als Bedrohung der Konfession in der Grafschaft Hohenlohe“ (59–122) ge-