

Calvins Insistieren auf einer präzisen Lehrbildung hinsichtlich der Prädestination als Konsequenz des reformatorischen Gnadensverständnisses stieß auf Widerstand aus verschiedenen Lagern. Den altgläubigen Albert Pigge (Pighius), den biblizistischen Apokalyptiker Giorgio Siculo (Siculus), den Genfer Arzt Hieronymus Bolsec, aber auch die um ihre Stellungnahme ersuchten evangelischen Theologen aus Basel, Bern und Zürich „verband – die sonst in entgegengesetzten Lagern standen – die Ablehnung der doppelten Prädestination, die Betonung der ‚bonitas dei‘ und die Scheu, Gott könne zum Urheber der Sünde gemacht werden.“ (S. XVIII). Calvins durch den Streit mit Bolsec veranlaßte, Ende 1551 zügig niedergeschriebene Schrift „De praedestinatione“, die 1552 in Genf lateinisch und französisch erschien, nimmt diesen Widerspruch auf, beschäftigt sich aber nicht mit Bolsec, deutet die Differenzen mit den anderen Schweizer Theologen nur an, widmet sich hingegen ausführlich den schon 1542 publizierten Ausführungen von Pigge und – weniger klar – denen von Siculo. Für Calvin ist Pigge „der kladendste seiner Gegner, mit ihm spricht er die gleiche theologische Sprache und in der Auseinandersetzung mit ihm trifft er die gesamte katholische Schultheologie.“ (S. XIV). Der Aufbau von „De praedestinatione“ (s. die Gliederung, S. XXI–XXIII) ist durch die Argumente der Gegner bestimmt, aber dennoch übersichtlich in der Gedankenführung und klar an Calvins Ziel orientiert, seine Prädestinationslehre als unerläßliche Voraussetzung echter Glaubensgewißheit darzustellen. Die Auseinandersetzungen gingen dennoch auch nach Erscheinen der Schrift weiter.

Wilhelm H. Neusers Einleitung im Rahmen der neuen kritischen Calvin-Gesamtausgabe gibt knappen, aber zuverlässigen Bericht von den Hintergründen und der Entstehung von Calvins Prädestinationschrift. Der theologiegeschichtliche Horizont ist freilich eng gezogen, wenn nur die unmittelbaren Gegner der Auseinandersetzung vorgestellt werden. Der größere Kontext der reformatorischen Lehrdiskussion bleibt unberücksichtigt. Wohl um die Edition nicht zu überfrachten, hat Neuser an dieser Stelle auch auf eine theologische Einführung in Calvins Darlegungen verzichtet. Die Edition präsentiert den lateinischen bzw. französischen Text nach den Genfer Erstausgaben des Jahres 1552. Durch behutsame Modernisierung ist ein gut lesbarer Text entstanden, der mit klaren, aber nicht überladenen Sacherklärungen und präzisen Zitatnachweisen versehen ist. Bibelstellen, Personen und

theologische Stichworte sind in Registern erschlossen.

Offenbar ist der Satz der Edition nicht mehr ganz in die Einleitung eingearbeitet worden. Es ist etwas ärgerlich, daß die hilfreiche Gliederung die Abschnitte nach der alten Ausgabe von CO angibt (deren Seiten in der Edition vermerkt sind) und nicht mit Seiten und Zeilen der eigenen Ausgabe. Die Angabe „354, Anm.32“ (S. XX, Z.28) bezieht sich in der vorliegenden Ausgabe auf S.238, Anm.1035. S. XVI, Anm. 37 muß es richtig „Anm.43“ heißen, S. XVIII, Anm.52 richtig „S. 24,16“. Im übrigen trüben solche kleine Mäkeleien nicht den Dank für die Mühe der Bearbeiter, die eine verläßliche Grundlage für die weitere Arbeit an Calvins Theologie bereitgestellt haben. Da „De praedestinatione“ sehr deutlich werden läßt, daß Calvins Prädestinationslehre sich in der Auseinandersetzung mit anderen profiliert, bleibt eine Edition der Schriften seiner Gegner ein dringendes Desiderat.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß Wilhelm H. Neuser parallel zu dieser Ausgabe eine deutsche Übersetzung von „De praedestinatione“ vorgelegt hat, die gleichfalls 1998 in Düsseldorf (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 18) erschienen ist.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Tallon, Alain: *La France et le Concile de Trente (1518–1563)*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Rom (École française) 1997, 975 S., geb.

Das sehr breit angelegte Buch von Alain Tallon (= T.) (beinahe 1000 Seiten!) will die komplizierten Beziehungen Frankreichs zum Konzil von Trient im Kontext der damaligen Welt und Kirchengeschichte von den ersten Regungen des Konzilsgedankens nach dem Beginn der reformatorischen Bewegung an aufzeigen. – Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt die Konzilspolitik des französischen Königreichs in seinen einzelnen Phasen.

Die französische Krone sperrte sich in den ersten Jahrzehnten des 16. Jhs prinzipiell gegen ein Konzil. Als einziger Grund dafür wird meist die Rivalität zwischen dem französischen Königshaus und den Habsburgern angesehen. Franz I. wollte kein Konzil unterstützen, das von Kaiser Karl V. beherrscht war. T. betont jedoch einen zweiten gewichtigen Grund: Franz I. fürchtete in den zwanziger Jahren, das Konkordat von 1516, das auch auf innerfranzösischen Widerstand stieß,

könnte durch ein Konzil beseitigt werden. Für die Zeit nach 1531 wendet sich T. gegen den Vorwurf machiavellistischer Finessen, wie er von den deutschen Historikern, vor allem von Stephan Ehnes und Hubert Jedin, erhoben werde. Mit stark apologetischer Tendenz betont T., Clemens VII. sei der eigentliche Schuldige am Nichtzustandekommen des Konzils. Der Papst sei nicht auf die Bedingungen des französischen Königs eingegangen, nämlich ein Konzil abzuhalten frei vom beherrschenden Einfluss Karls V.

T. lehnt es auch ab, das Taktieren Franz I. in den dreißiger und beginnenden vierziger Jahren als Machiavellismus zu bezeichnen. Seine Erklärung: Der König war unfähig, den religiösen Faktor in seine Politik einzubeziehen. Er habe die tiefe Kluft unterschätzt, die sich bereits zwischen Katholiken und Protestanten aufgetan habe. Auf der anderen Seite habe eine Versammlung in Melun gezeigt, dass die dort diskutierenden französischen Theologen nicht in der Lage gewesen seien, eine „neue“, vom Humanismus beeinflusste Theologie zu befördern. Als eine „symbolische Teilnahme“ bezeichnet T. die Anwesenheit französischer Bischöfe bei der ersten Trienter Tagungsperiode. Sie hatten nach der Intention des Königs nur die Aufgabe, bei den zu beschließenden Reformen darüber zu wachen, dass die Privilegien der Krone Frankreichs unangetastet blieben. Auf der anderen Seite erhielt die Bologneser Periode des Konzils die Unterstützung Frankreichs aus Opposition zu Karl V. Die Bündnisse Heinrichs II. von Frankreich mit den deutschen Protestanten und den Türken gegen die Interessen der Kirche interpretiert T. als Folge der Intention, auswärtige und religiöse Politik scharf zu trennen. Dass es zwischen der französischen Kirche und Rom zu keinem Bruch kam (wie etwa in England) schreibt T. dem Grundprinzip des Gallikanismus zu, nämlich einem Gleichgewicht zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen Nationalismus und Universalismus.

In gewissem Sinn bedeutete 1559 einen Einschnitt in der französischen Konzils politik. War vorher die Religionsfrage eine unter vielen, so wird sie nun zur wichtigsten Angelegenheit. Nach dem Tod Franz II. lag die französische Konzils politik in den Händen Katharinas von Medici. Diese musste jedoch auf die Schwäche ihrer Autorität Rücksicht nehmen. Es kamen die Jahre der blutigen innerfranzösischen Auseinandersetzungen. Die Konzilsfrage rückte unter Pius IV. wieder in den Blickpunkt. Die französische Strategie war es, mit einem Nationalkonzil zu drohen, um

ein allgemeines Konzil unter den eigenen Bedingungen zu erlangen. Die Versammlung von Poissy 1561 mit ihren Religionsgesprächen bedeutete einen Misserfolg. Das Verhältnis Frankreichs zur dritten Trienter Konzilsperiode überschreibt T. mit Recht „die beiden französischen Konzils politiken“. Auf der einen Seite steht die Politik Katharinas von Medici der Königinmutter; auf der anderen Seite betrieb der Kardinal von Lothringen, Charles Guise, seine eigene Politik, die zuweilen im Gegensatz zu derjenigen der anderen Franzosen stand und auf die Ambitionen seiner eigenen Person ausgerichtet war.

Der 2. Teil des Buches trägt die Überschrift: Konzilskonzeptionen in Frankreich. Eine alte Erbschaft der französischen Kirche war der Konziliarismus. Dieser bestand jedoch nicht in einer feststehenden Theorie. Es gab eine Fülle verschiedener Modelle. Die Konzeption von Konstanz und Basel mit dem Gewicht der Universitäten und der Nationen war im 16. Jh. nicht mehr brauchbar. Der Humanismus hatte die Universitätskultur zurückgedrängt, und auch die Nationen spielten nicht mehr die ehemalige Rolle. Das kuriale Konzilsmodell hatte den Sieg davongetragen. Die Franzosen in Trient konnten dem keine geschlossene Alternative entgegenstellen.

Der 3. Teil des Buches behandelt die Rolle der französischen Vertreter in Trient. Die Bischöfe werden als Diener Gottes und Diener des Königs bezeichnet. Sie verhielten sich auf dem Konzil 1562/63 keineswegs nur als getreue Befehlsempfänger königlicher Weisungen. Sie suchten des öfteren eigenständige Positionen einzunehmen, sei es den königlichen Wünschen oder dem Willen des Papstes gegenüber. – Die 3. Trienter Konzilsperiode war vor allem von den Reformdekreten geprägt. Während die französischen Prälaten in der ersten Trienter Zeit über kein Gesamtkonzept für Reformen verfügten, hatten sie in der letzten Periode die Reformforderungen von Poissy und die königlichen Instruktionen in Händen. Im Januar 1563 präsentierten sie dem Konzil eine Reformdenkschrift mit 34 Artikeln. Die französischen Prälaten vertraten, so formuliert es T., einen pragmatischen Episkopalismus. „Bildungsstand und theologische Richtungen der Franzosen auf dem Konzil“ ist ein Kapitel überschrieben. Die generelle Ausrichtung der französischen Theologen in Trient charakterisiert T. als einen scholastischen Humanismus (humanisme scolastique). Das bedeute, dass man zwar die klassischen scholastischen Autoren nicht beiseite schob, vor allem Thomas von Aquin,

dass man aber, vom Humanismus beeinflusst, in starkem Maß die Heilige Schrift und die Kirchenväter als Textzeugen herangezogen habe. Was das Verhältnis zu den Reformatoren betrifft, so nehmen die französischen Bischöfe und Theologen in Trient in der Regel eine Haltung der konsequenten Abgrenzung ein. Ein sehr knapper Abschnitt ist der Frage gewidmet, ob es in Trient eine gallikanische Ekklesiologie gegeben habe.

Das letzte Kapitel ist überschrieben: „Der tridentinische Kompromiss“. Ausführlich wird dabei die Rolle des Kardinals von Lothringen, Guise, besprochen. Der Kardinal, von hoher Bildung und politischem Geschick, aber außerordentlich ehrgeizig, suchte eine einflussreiche Rolle auf dem Konzil zu spielen. Er bemühte sich um eine vermittelnde Stellung, zuweilen nicht im Einklang mit dem französischen Hof und einem Großteil der Bischöfe Frankreichs, aber man begegnete ihm von kurialer Seite mit Misstrauen und schaltete ihn weitgehend aus. Im letzten halben Jahr des Konzils vollzog Lothringen eine Schwenkung in seiner kirchenpolitischen Haltung. Seit der Ermordung seines Bruders war er politisch isoliert. Als weitere Gründe für eine Annäherung an den Papst nennt T. das Bestreben, zwar Reformen zu veranlassen, aber in eigenem Interesse im Sinne der Kurie bei der Benefizial-Praxis nicht zu viel zu verändern. Doch wendet sich T. gegen die Meinung, der Kardinal habe für einige Benefizien seine gallikanischen Überzeugungen verraten. – Die Sensibilität der Gallikaner verband sich nach Tallon mit dem Geist von Trient. Man könne in gewissem Sinn von einer „Konversion“ der Franzosen sprechen. Beim Verlassen des Konzils habe die Mehrheit der französischen Prälaten zwar nicht durchweg den Enthusiasmus Lothringens geteilt, sei aber doch von dem Eindruck geprägt gewesen, einen guten Kompromiss zwischen den Forderungen des Gallikanismus und den kurialen Überzeugungen gefunden zu haben. Waren die Franzosen in Poissy noch der Meinung, einen dritten Weg im Verhältnis zu den Protestanten anstreben zu können, so waren sie am Ende des Konzils überzeugt, der richtige Weg sei die Abgrenzung im Verbund mit der Gesamtheit der in Trient versammelten Vertreter der Alten Kirche.

Einige Bemerkungen zu dem stattlichen Band seien gemacht. T. setzt sich im Vorwort ausführlich mit der Haltung Jedin's zu Frankreich auseinander (12–15). Seine Argumente bezieht er vor allem aus dem Lebensbericht Jedin's (H. Jedin, Lebensbericht, hg. von K. Repgen, Mainz

1984). Er bescheinigt ihm ein distanzierendes Verhältnis zur französischen Nation und zur französischen Kultur. Umgekehrt habe auch Frankreich ein distanzierendes Verhältnis zu Jedin. (Es gibt außer dem 1. Band keine französische Übersetzung der Konzilsgeschichte!). Jedin habe, so die Argumentation, seine Aversion gegen die deutschfranzösische Politik Adenauers und De Gaulles auf das 16. Jh. übertragen. Er ziehe eine Parallele zwischen dem freundschaftlichen Verhältnis Frankreich/Russland unter De Gaulle und dem Bund König Franz I. mit den Türken im 16. Jh. In einem Schreiben des Deutschen Historischen Instituts in Rom für das Auswärtige Amt in Berlin vom 18. Oktober 1939, durch das dem rassistisch verfolgten Jedin die Ausreise aus Deutschland ermöglicht wurde, heißt es, die Anwesenheit Jedin's in Rom bewirke die Präsenz eines Deutschsprachigen in der Vatikanischen Bibliothek und bedeute dadurch ein Gegengewicht gegen den Franzosen- und Emigrantenkreis um Kardinal Tisserant (Lebensbericht 240). T. bewertet dies zwar richtig als Tendenzschreiben an das nationalsozialistische Außenministerium, um ein Ausreisevisum für Jedin zu erlangen, meint jedoch, diese Formulierung entlarve das Umfeld, in dem der 1. Band von Jedin's Geschichte des Trienter Konzils verfasst worden sei (14). Jedin's Beurteilung der französischen Konzilspolitik sei daher, so folgert T., durch dessen Voreingenommenheit gegenüber Frankreich beeinflusst. Der unvoreingenommene Leser kann diesem Vorwurf nicht zustimmen. Unleugbar hat die französische Konzilspolitik wegen ihrer Opposition gegen Kaiser Karl V. sich lange gegen ein Konzil gesperrt. Auf der anderen Seite hinterlässt das Buch von T. zuweilen den Eindruck apologetischer Tendenzen zugunsten der französischen Konzilspolitik. Etwas eigenartig mutet an, dass T. Jedin's Konzilsgeschichte nicht nach dem deutschen Original, sondern nach der italienischen Übersetzung zitiert.

Bei der Behandlung der Rolle des Kardinals von Lothringen, Charles Guise, auf dem Konzil im Zusammenhang mit seiner Hinwendung zum Papst (*la volface* du cardinal de Lorraine) vermisst man die Erwähnung des raffinierten Schachzugs der Kurie, durch das Versprechen, dem Kardinal die päpstliche Legation in Frankreich zu übertragen, ihm für das Einschwenken auf die päpstliche Politik zu gewinnen. Jedin hat in seinem Buch *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils* (Würzburg 1941) die einschlägigen Dokumente veröffentlicht und eine ausführliche Darstellung des ganzen Sachverhalts

geboten. Dürftig sind die Ausführungen zu den Diskussionen um die Ekklesiologie auf dem Konzil. Die eigentlichen theologischen Probleme kommen kaum in den Blick, obwohl neuere deutsche Arbeiten vorliegen, die zwar zum Teil erwähnt, aber nicht ausgewertet werden.

Das Buch von T. stellt eine ungemein materialreiche (teilweise wohl zu breite) Darstellung des Verhältnisses der französischen Kirche und Politik zum Konzil von Trient dar. Viele Dinge können vertiefter erfasst werden, neue Aspekte kommen zum Vorschein. Die Stärke liegt dabei in der Schilderung des Ablaufs der Ereignisse. Ein tieferes Verständnis der theologischen Fragen des Konzils kommt zuweilen zu kurz. Insgesamt bedeutet das Buch eine Bereicherung der Forschung zum Konzil von Trient.

*Bad Wörishofen*

*Klaus Ganzer*

*Herzig, Arno: Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jh., Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 266 S., 5 Abb., kt., ISBN 3-525-01384-1.*

Unter dem Stichwort „Rekatholisierung“ verbindet Arno Herzigs als Überblick angelegte Darstellung das Konfessionalisierungsparadigma der neueren Frühneuzeitforschung mit Inhalten des älteren Begriffs „Gegenreformation“. Die „erzwungene Rekatholisierung protestantischer Untertanen“ kommt dabei als „radikalste Form der Konfessionalisierung“ (9) in den Blick, als ein vom staatlichen Machtinteresse initiiertes und gesteuertes Vorgang, der in alle Bereiche der Gesellschaft eingreift. Der Rekatholisierungsbegriff bezeichnet dabei „die weitgehend durch Gewalt herbeigeführte Einrichtung der katholischen Konfession als allein gültige Konfession im Staat“ (14) und ist so deckungsgleich mit römisch-katholischer „Monokonfessionalisierung“ (12 u.ö.). Mit Ausnahme von Bayern, das mit Erfolg schon früh im 16. Jh. die religiöse Bindung an Rom stärkte und gegen reformatorische Bestrebungen vorging, setzt die römisch-katholische Konfessionalisierung erst spät, mit den achtziger Jahren des 16. Jh.s ein und gewinnt gerade infolge dieser „Verspätung“ den Charakter von Rekatholisierung bereits protestantischer Stände und Untertanen. Das gilt sowohl für die habsburgischen Lande als auch für die geistlichen Fürstentümer des Reiches, im 17. Jh. dann erst recht für Gebiete, die neu unter katholische Herrschaft geraten, z. B. die dann bayerische Oberpfalz. H. be-

trachtet die Rekatholisierung – im deutlichen Kontrast zur „katholischen Reform“ – als „primär staatliche Maßnahme“ (10) und stellt die Rolle des Staates ins Zentrum seiner Darstellung, geht aber auch auf religiöse Aspekte des Geschehens ein. Die römisch-katholische Konfessionskirche selbst rückt freilich ganz an den Rand. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die katholischen Fürsten im Zuge ihrer Rekatholisierungsmaßnahmen durchaus auch eigene Interessen gegenüber der Kurie und der römisch-katholischen Hierarchie wahrnehmen, wäre es doch interessant, das Zusammenwirken und die Differenzen von katholischem Staat und katholischer Kirche genauer zu beleuchten. Es ist ja nicht zuletzt die vom Tridentinum definierte universale und uniforme römisch-katholische Konfessionsidentität, die eine staatlich gelenkte Monokonfessionalisierung in der Form der Rekatholisierung nahelegt.

Die frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsmaßnahmen sind ein im Detail schwer zu überblickendes Feld. H. ordnet seine Beobachtungen in drei großen sachlichen Komplexen an, indem er sich zunächst der Politik im engeren Sinne zuwendet (17–80), dann Theologie und Staatstheorie betrachtet (81–152) und schließlich die Betroffenen behandelt (153–212). Die territoriale Vielgestaltigkeit der Vorgänge ist dabei immer wieder im Blick, doch konzentriert sich H. auf die habsburgischen Lande und auf Bayern, was um so plausibler ist, als Habsburger und Wittelsbacher ihre Rekatholisierungsprogrammatische auch in andere Territorien übertragen (vgl. 49ff.).

Das politische Programm der Monokonfessionalisierung ist gerade in den habsburgischen Landen erst spät zum Zuge gekommen und löst sich erst unter Ferdinand II. endgültig von dem Zwang zum Kompromiß mit den protestantisch gesinnten Ständen. Während die Protestanten in Böhmen und Nieder- und Oberösterreich noch 1609 vom innerhabsburgischen „Bruderzwist“ profitieren, verbinden sich nach der Schlacht am Weißen Berge (1620) absolutistische Tendenzen immer erfolgreicher mit der programmatischen und mit allen obrigkeitlichen Mitteln durchgeführten Monokonfessionalisierung. Für die habsburgischen Gebiete bleibt die Bindung der Staatsloyalität an die römisch-katholische Konfession politisch leitend bis 1774 (Ende der „Transmigrationen“ [= Zwangsumsiedlungen] nach Siebenbürgen) bzw. 1781 (Toleranzpatent Josephs II.). Daß die protestantischen Obrigkeiten in ihrer Ausübung des *ius reformandi* anders verfahren