

UNTERBURGER, KLAUS, *Das Bayerische Konkordat von 1583*. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Münchener Kirchenhistorische Studien; 11). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 541 S., ISBN-10: 3-17-018532-2; ISBN-13: 978-3-17-018532-6.

Diese Arbeit, die im WS 2003/2004 an der Münchner Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen und unter Leitung von Manfred Weitlauff verfertigt wurde, sucht über ihren unmittelbaren Gegenstand hinaus bzw. an ihm längerfristige historische Linien aufzuzeigen, bzw. bisherige Paradigmen der Forschung ihrer uneingeschränkten Geltung zu berauben. Dies ist vor allem für das 16./17. Jhd. das „Konfessionalisierungsparadigma“ (E. W. Zeeden), welches in Verbindung mit dem „Sozialdisziplinierungsparadigma“ (G. Oestreich) von Schilling und Reinhard zu einem „sozialgeschichtlichen Fundamentalprozess“ der frühen Neuzeit erhoben wurde. Im Wesentlichen behauptet dieses Paradigma eine grundlegende Parallelität der konfessionellpolitisch-sozialen Interaktionen in allen (drei) Großkonfessionen und einen engen Zusammenhang von Konfessionsbildung und Ausbildung des früh-neuzeitlichen Staates. Für die katholische Kirche bedeutet dies, dass der Prozess der „Gegenreformation“ zur Stärkung und Festigung des „Staatskirchentums“ beiträgt.

Am Beispiel des Bayerischen Konkordats von 1583, das unter Vermittlung des Apostolischen Nuntius Felician Ninguarda zwischen Herzog Wilhelm V. und dem Erzbischof von Salzburg sowie den Bischöfen von Regensburg, Passau und Freising abgeschlossen wurde und bis zum Ende des 18. Jhdts. die Verhältnisse zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Bayern regelte, zeigt der Autor, und zwar durchaus überzeugend, dass die Entwicklungslinie in diesem Falle entgegengesetzt verläuft: Das Konzil von Trient trug zur Aufwertung und Stärkung des Bischofsamtes bei; die Päpste bemühten sich, die Position der Bischöfe zu stärken, mehr auf sie zu setzen und sie nicht mehr schlichtweg zu übergehen.

Seit den 20er-Jahren des 16. Jhdts. gründete das Selbstbewusstsein der bayrischen Herzöge darauf, dass sie und nicht die Bischöfe von Anfang an konsequent die lutherische Ketzerei und vor allem ihren Nährboden, die „Lasterhaftigkeit“ des Klerus, d. h. sein unkanonisches Leben und die finanzielle Bedrückung der Laien, bekämpfen hätten. Den zuständigen Bischöfen dagegen warfen sie ständige und katastrophale „negligentia“ vor: Würde man alle Kirchenreform ihnen überlassen und der weltlichen Gewalt alle Rechte der Klerusvisitation und des gerichtlichen Vorgehens gegen Kleriker nehmen, würde nichts geschehen (110–119; vgl. auch 218, 239, 243f., 270f.). Und diese Sicht der Dinge hat seitdem weitgehend die Geschichtsschreibung beherrscht. – Die Bischöfe jedoch wiesen den Vorwurf der „negligentia“ ab, plädierten aber bei der Klerusreform für ein behutsameres Vorgehen, da eine allzu gewaltsam von oben aufoktroyierte Reform nur innere und äußere Resistenz bewirken würde; auch zeigten sie Verständnis für die oft ärmliche finanzielle Situation des niederen Klerus und beschwerten sich über die Verletzungen des „privilegium fori“ und der steuerlichen Immunität (119–132).

Zunächst, zumal unter Clemens VII., machte sich Rom eher die landesherrlich-bayrische Sicht zu eigen (141). Dies änderte sich jedoch langsam nach dem Konzil von Trient. Schon in den Dekreten des Salzburger Provinzialkonzils von 1569 schlägt sich eine entschiedenere Inanspruchnahme kirchlicher Ansprüche nieder, die in Kontrast zur landesherrlichen Praxis in Bayern und Österreich stand (190–192). Und als 1578 die Verhandlungen des Nuntius Felician Ninguarda mit den bayrischen Herzögen begannen, verbanden die römischen Instruktionen die landesherrliche Sichtweise (Verkommenheit des Klerus infolge Nachlässigkeit des Episkopats) mit der episkopalen, wofür die Freiheit der bischöflichen Jurisdiktion von weltlichen Eingriffen die Voraussetzung einer wirksamen Reform war (231–237). Die konkreten Differenzpunkte waren das Privilegium fori, die steuerliche Immunität (wobei interessanterweise die bayrische Seite nicht zuletzt das Recht verteidigte, den Klerus zum Unterhalt der neuen Jesuitenkollegien zu besteuern), die Pfründenbesetzung und Einziehung der Einkünfte vakanter Pfründen, schließlich das Recht der Klerusvisitation. Rom setzte jetzt unter Gregor XIII. für die Kirchenreform viel mehr auf die Bischöfe und fuhr einen restriktiveren Kurs gegenüber

den bayrischen Ansprüchen (337f., 341–345, 347–354), ja es radikalisierte noch die Position von Nuntius Ninguarda im Sinne der vollkommenen Unterordnung des Temporale unter das Spirituale (344f.), so dass selbst letzterem bei manchen römischen Forderungen Bedenken kamen (347, 363). Die Jesuiten waren in diesen Fragen gespalten (387–393), standen jedoch, abgesehen von Gregor v. Valencia, überwiegend auf der bischöflichen Seite (vgl. auch Possevino: 403–405).

Aus den römischen und bayrischen Quellen stellt der Verf. die Verhandlungen in allen Einzelheiten dar, macht sie jedoch durch Synopsen sowohl der jeweiligen Positionen (436–457) wie der Entwürfe und des endgültigen Textes (465–480) übersichtlich. Das endgültige Ergebnis, das Konkordat von 1583, schon in seiner Rezeptionsgeschichte zunächst und überwiegend als Sieg der bischöflichen Seite interpretiert, ist gewiss ein Kompromiss, jedoch unter weitgehender grundsätzlicher Durchsetzung der bischöflichen Rechtsposition, zumal wenn man es mit der bisherigen Praxis vergleicht (482f.). Freilich gelang es nicht, das Temporale als bloßen Annex des Spirituale zu behandeln und die alleinige Zuständigkeit der geistlichen Gewalt über den materiellen Kirchenbesitz durchzusetzen. Auch ließ sich nicht verhindern, dass der Herzog die Erklärung beifügte, bei Nachlässigkeit der Bischöfe würde er zur alten Praxis zurückkehren (lat. und dt. Text des Konkordats 523–530, letztere Erklärung 530 oben). Mit letzterem waren die Bischöfe gefordert; an ihnen und ihrem ernsthaften Reformbemühen hing nun die Durchführung, was Ninguarda ihnen auch einschärfte (483f.).

Die Schlussüberlegungen (520–522) fassen das Ergebnis zusammen und enthalten darüber hinaus in zehn Thesen historische Ausblicke z. T. etwas gewagter Natur, mit denen jedoch die Auseinandersetzung lohnt. Zunächst stellt sich in diesen ganzen Verhandlungen und Auseinandersetzungen die geistliche Seite (ähnlich wie schon im 11. Jhd.) als die zur Veränderung drängende Kraft dar, während die weltliche Seite sich auf Herkommen und Gewohnheit beruft. Jedoch gelingt es der staatlichen Seite, z. B. in der Besteuerung des und der Gerichtsbarkeit über den Klerus, eine gewisse Kontrolle über das „Temporale“ der Kirche zu bewahren. Und die neue nachtridentinische Ekklesiologie, die den Rückzug der weltlichen Gewalt aus dem „Spirituale“ forderte, habe so „zu einer verstärkten Abgrenzung von Kirche und frühmodernem Staat und in der Konsequenz zu einer verstärkten Abgrenzung von geistlichem und weltlichem Lebensbereich geführt“ (521). Dies hatte langfristige Konsequenzen, die man mit dem Stichwort „Säkularisierung“ bezeichnet. Denn die „sich im Aufklärungszeitalter abzeichnende Trennung von Staat und Kirche, wie sie freilich meist erst im 19. und 20. Jahrhundert mehr und mehr vollzogen wurde, hat ... eine ihrer Wurzeln in den neueren und schärferen kirchlichen Forderungen, wie sie seit dem Tridentinum von der römischen Kurie und dem Episkopat ... immer häufiger vertreten wurden“ (ebd.). Die bisher breit rezipierte „Konfessionalisierungsthese“ sei damit für die katholischen Territorien modifizierungsbedürftig. „Das konfessionelle Zeitalter hat nicht einfach zu einer Verschmelzung und Unterordnung der Kirche unter den frühmodernen Staat geführt; vielmehr haben das kirchliche Selbstbewusstsein und die kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen ständig zugenommen, sodaß die neue katholische Ekklesiologie zu einem antiabsolutistischen Faktor wurde.“ Damit sei der „makrogeschichtliche Prozeß“ der Säkularisierung nicht einfach vom Staat ausgegangen. „Vielmehr urgierte die Kirche, gerade was eine „longue durée“ angeht, direkt und indirekt selbst in einer nicht zu unterschätzenden Weise diesen Prozeß. Die religiöse Entzauberung des Politischen ist die letzte Konsequenz der Klerikalisierungstendenzen und -ideale der kirchlichen Reformpartei des 11. Jahrhunderts, die seit dem 16. Jahrhundert sich in immer mehr kirchlichen Bereichen unter veränderten Vorzeichen durchzusetzen vermochte“ (522).

Würde man hier vorsichtiger von historischen „Voraussetzungen“ sprechen, die durch das Zusammenwirken mit ganz neuen und unvorhersehbaren Faktoren (wie der Aufklärung des 18. Jhdts.) Konsequenzen mit sich brachten, die nichts mehr mit den Intentionen früherer Zeiten zu tun hatten, dann könnte man dem gewiss zustimmen. So aber scheint die vom Autor gezogene geschichtliche Linie doch zu eindimensional und anfechtbar. In ähnlicher Weise gilt dies für die von Reinhard übernommene These, dass die Freiheit der Kirche vom Staat nicht eine Wellenlinie mit Auf und Ab ist, sondern im Grunde vom 11. bis zum 20. Jhd. ein ständig fortschreitender Prozess. Zumindest das

15. Jhd. und das späte 18. und frühe 19. Jhd. sind hier doch Zeiten nicht nur der Defensive, sondern auch des Rückschritts. So konsequent und ohne Gegenbewegungen läuft die Geschichte nicht ab. Zumindest handelt es sich um eine aufsteigende Linie mit zeitweisen Rückschritten. Auch bedürfte es noch anderer Detailuntersuchungen, ob das, was der Autor für Bayern ermittelt hat, so für die ganze nachtridentinische Zeit generalisierbar ist oder zumindest die dominierende Linie darstellt. Zumindest gibt es Fälle, wie z. B. das ab 1629 rekatholisierte Fürstentum Nassau-Hadamar, wo Rom ein sehr weitgehendes Staatskirchentum duldet – solange die Fürsten katholisch waren. Insofern scheinen hier die Folgerungen aus dem bayrischen Beispiel doch etwas zu weit gezogen – auch wenn durch diese Arbeit in das allzu einfache „Konfessionalisierungs-/Sozialdisziplinierungs-Paradigma“ eine Bresche geschlagen wird. KL. SCHATZ S. J.

FRANZ XAVER [Francisco <de> Javier], *Briefe und Dokumente 1535–1552*. Herausgegeben von Michael Sievernich SJ unter Mitarbeit von Wolfgang Fritzen. In der Übersetzung von Peter Knauer SJ (Jesuitica: Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum; 12). Regensburg: Schnell & Steiner 2006. 502 S., ISBN-10: 3-7954-1875-5; ISBN-13: 978-3-7954-1875-5.

Dies ist wohl die wichtigste Publikation im Franz Xaver-Jahr 2006, d. h. im 500. Jahr nach seiner Geburt. Denn eine vollständige deutsche Ausgabe der Briefe und sonstigen Dokumente Franz Xavers (= FX) war zwar von dem großen Xaver-Fachmann Schurhammer geplant, kam aber bis jetzt nicht zustande. Bisherige Übersetzungen, zuletzt die von Gräfin Vitzthum 1939 bzw. 1950, waren nicht vollständig und beruhten nicht auf kritisch gesicherten Texten. Wer nicht Portugiesisch (die Sprache von 91 der 139 Dokumente) wenigstens lesen und daher auf die Originalausgabe rekurren konnte, war zum Studium von FX auf sekundäre Quellen angewiesen.

Die Übersetzung beruht auf der historisch-kritischen Ausgabe des Originaltextes durch Schurhammer und Wicki von 1944/45. Sie ist das Werk von Peter Knauer und enthält 139 Dokumente, d. h. alle Briefe FXs sowie weitere Dokumente von ihm, von denen vielleicht das interessanteste, weil Einblick in seine Verkündigung und die zentralen Inhalte seiner Botschaft gewährend, seine in Ternate im August/September 1546 verfasste Erklärung des Glaubensbekenntnisses ist (187–196). Die z. T. sehr langen Briefe sind am Beginn durch Inhaltsangaben der einzelnen Kap. übersichtlich gestaltet. Orte, Personen, geographische Gegebenheiten, berichtete Gebräuche etc. sind durch Fußnoten knapp, aber präzise erklärt.

An das von Michael Sievernich verfasste Vorwort (13 f.) schließt sich eine Einführung über „Franz Xavers Mission in Asien“ an (15–41), die eine Einführung in Leben und Mission FXs (15–22), in seine Briefe und Dokumente (23–27), in Christliche Mission und Wahrnehmung fremder Kulturen bei FX (27–36), schließlich in Verehrung und Ikonographie FXs (36–41) enthält. Inhaltlich ist an ihr nichts auszusetzen; man würde jedoch wünschen, dass der oder die Verf. namentlich genannt würden. Der Anhang enthält eine Zeittafel (474–477) und Karten zu den Reisewegen von FX (478–483) für den ganzen eurasischen Kontinent sowie speziell für Südindien, die Molukken und Japan, an sich sehr nützlich, jedoch in der hier abgedruckten schematisierten Form eher ungebrauchlich und störend. Es folgen eine kurze Bibliographie, ein Glossar und dann, was sehr hilfreich ist, drei Register für Orte, Personen und sachliche Stichwörter. Besonders das letztere ermöglicht es dem Leser schnell, Themen und Probleme in den Briefen wiederzufinden, ob es sich um christliche Glaubensinhalte, kirchliche und politische Institutionen oder fremde Religionen handelt.

Dass die jetzt auf Deutsch zugänglichen Dokumente eine vorzügliche Quelle sowohl für die Kirchen- und Missionsgeschichte wie für die Anfänge der europäischen Wahrnehmung fremder Kulturen und Religionen darstellen, bedarf keiner Begründung. In den Briefen, deren geographischer Rahmen von Lissabon nach Goa, dann zu den Paravern in Südindien, in die Molukken, nach Japan und schließlich am Ende bis vor die Tore Chinas geht, spiegelt sich die Wahrnehmung des „Anderen“, aber auch der Lernprozess von FX: von einer eher noch mittelalterlichen Vorbildern folgenden Mission an der indischen Fiskerküste bis zur Notwendigkeit einer intensiven Akkomodation in Japan, von einer