

Glaube, Zweifel und Gewissheit – Konversionen und die Ausbildung der theologischen Apologetik

KLAUS UNTERBURGER

„Ich will hier nicht, wie die Gegner der römischen Kirche es tun, von den Lastern der Priester und Päpste erzählen, um Sie von ihnen abwendig zu machen. ... Das aber werden Sie keineswegs leugnen können, wenn Sie nicht gerade mit der Vernunft auch das Gedächtnis verloren haben, daß es in jeder Kirche sehr viele ehrenwerte Männer gibt, die Gott mit Gerechtigkeit und Liebe verehren.“¹ Baruch de Spinoza (1632–1677) wehrte sich mit diesen Worten gegen die dringenden Anforderungen seiner ehemaligen Freunde, des aus einer angesehenen Amsterdamer calvinistischen Familie stammenden Albert Burgh (ca. 1593–1647) und des bedeutenden Naturforschers Niels Stensen (1638–1686), die beide in Italien zur katholischen Kirche konvertiert waren, es ihnen gleich zu tun und so seine Seele zu retten. Beide hatten vorher in Schreiben ihre Konversion begründet und gerechtfertigt; sie wollten dem jüdischen Philosophen und Vordenker der Aufklärung gegenüber ihren Schritt als von der Vernunft geboten nachweisen und ihn so zur Nachahmung auffordern.² Die Stichhaltigkeit von deren Beweisen bezweifelte aber Spinoza: „Denn Sie können ja für Ihren Glauben keinen

-
- 1 Baruch de Spinoza an Albert Burgh, Anfang 1676, in: SPINOZA, 1986, S. 283–289, hier S. 284.
 - 2 Vgl. Albert Burgh an Baruch de Spinoza, 11. September 1675, in: Ebd., S. 253–266; Niels Stensen an Spinoza, 1675, in: Ebd., S. 396–405.

Vernunftgrund angeben. Sie sagen, Sie beruhigen sich mit dem inneren Zeugnis des Geistes Gottes [...]“; so Spinoza an Burgh,³ und er fügt nachfolgend hinzu: „Aber alle, die außerhalb der römischen Kirche stehen, sagen mit demselben Rechte das, was Sie jetzt von Ihrer Religion sagen, selbst von der ihrigen. [...] Tun Sie diesen verwerflichen Aberglauben von sich und erkennen Sie die Vernunft an, die Gott ihnen gegeben hat und pflegen Sie sie, wenn Sie nicht unter die vernunftlosen Wesen gerechnet werden wollen. Hören Sie auf, sage ich, unsinnige Irrtümer Mysterien zu nennen [...]“.⁴

Die Legitimität von Glauben und Unglauben bemisst sich an den Vernunftgründen, die für die eigene Position ins Feld geführt werden können. Der Glaube als Geschenk Gottes ist zugleich ein humaner Akt, der frei und vernünftig sein muss; zwar hat die Theologie früh schon Unterscheidungen angeführt, dass für Kinder, Unmündige und *simplices* auch relative, nur für diese hinreichende Glaubensmotive akzeptabel sein können;⁵ prinzipiell kann der Glaube aber nur legitim sein, wenn er rationaler als alle alternativen Optionen ist. Dies ist das Selbstverständnis der sich ausbildenden Theologie der Antike und der christlichen Theologen des Mittelalters, dies der herausgeforderte Anspruch in der Frühen Neuzeit, als durch Protestantismus, Indifferentismus, Muslime und Juden alternative Weltanschauungen viel bedrängender in die Nähe gerückt waren. Der forcierte Konkurrenzdruck zwischen Konfessionen und Religionen in der Frühen Neuzeit war somit zugleich ein Kampf um die besseren Gründe. Nur wenn die Konversion vernünftig war, war sie legitim und gottgewollt – so jedenfalls die katholische Position –, dann aber auch allgemeingültig und *de iure* von allen Menschen gefordert; andernfalls war sie hingegen illegitim und sündhaft. Deshalb wurde der Übertritt von Theologen, bei denen er aufgrund der besseren Gründe ja nachhaltig fundiert schien, von beiden Seiten gefeiert, inszeniert und propagandistisch genutzt, so der Übertritt des ehemaligen Nuntius Pietro Paolo Vergerio (1498–1565)⁶ oder des frühen Kapuziners Bernar-

3 Baruch de Spinoza an Albert Burgh, Anfang 1676, in: Ebd., S. 283–289, hier S. 286.

4 Ebd., S. 288.

5 Vgl. SCHMID, 1879, S. 19f. – Den Glaube der *simplices* zu schützen war gerade Veranlassung für die Ausbildung der christlichen Apologetik. FIEDROWICZ, 2007, S. 24–38.

6 Vgl. PIERCE, 2003.

dino Ochino (ca. 1487–1564)⁷ zum Protestantismus oder evangelischer Theologen wie Friedrich Staphylus (1512–1564)⁸ und Martin Eisengrein (1535–1578)⁹ zur katholischen Kirche. Von dieser Grundvoraussetzung aus versteht man, wieso eine derart große Zahl von Konvertiten Konversionsberichte schrieb, darin den eigenen Schritt rechtfertigte und das bisherige Umfeld zur Nachahmung aufforderte, was etwa Kai Bremer gezeigt hat.¹⁰ Aus diesen Gründen entstand aber auch die für Konvertiten geschriebene Literatur, die ihnen helfen sollte, den geplanten oder bereits vollzogenen Schritt vor der Vernunft und dem Gewissen zu rechtfertigen; der Bestand der Bibliothek des von Ricarda Matheus untersuchten *Ospizio dei Convertendi* mit seinen apologetischen und kontroverstheologischen Schriften und seinen Katechismen mag hier als Beispiel dienen.¹¹

Bildeten sich mit dem konfessionellen Streit sofort auf beiden Seiten kontroverstheologische Schriften aus, die die Position des Gegners jeweils bekämpfen wollten, so konnte die Theologie dabei nicht stehen bleiben. Vielmehr war die Untersuchung systematisch auf ihre tieferen Gründe hin zu führen, musste gezeigt werden, dass der eigene Standpunkt von der Vernunft verantwortbar, ja von dieser geboten und deshalb allein wahr sei. Dabei war die Theologie nicht statisch-konstant, sondern hat auf die Herausforderungen der Zeit reagiert und umgekehrt diese verändert. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie der religiös-konfessionelle Konkurrenzdruck in der Frühen Neuzeit die katholische Theologie, ihre Begründungsstrukturen und ihre Argumentationsweise tiefgreifend in Frage gestellt und verändert hat, wie zudem seelsorgerliche Herausforderungen zunehmend die theologische Produktion bestimmt haben. Die soll zunächst in einigen zentralen Entwicklungssträngen nachgezeichnet werden. Am Ende wird zu zeigen sein, wie diese theologischen Entwicklungen auf die katholische Konfessionskultur und damit auf jene religiöse Praxis zurückgewirkt haben, zu der sich Konvertiten angezogen gefühlt haben oder die sie abgestoßen hat.

7 Vgl. FRAGNITO, 1972.

8 Vgl. MENNECKE, 2003.

9 Vgl. PFLEGER, 1908.

10 Vgl. BREMER, 2002.

11 Vgl. MATHEUS, vorauss. 2012.

I. Warum katholisch werden? Die Antwort der frühneuzeitlichen Theologie

1. Wie erkenne ich die wahre Kirche?

Zu den im Mittelalter weitgehend geteilten und zu Beginn des 16. Jahrhunderts feststehenden kirchlichen Grundüberzeugungen gehörte es, dass allein die Kirche Christi die von Christus verheißenen Heilsgaben vermitteln kann und dass es nur eine Kirche Christi geben könne.¹² Sie werde bekämpft vom Bösen, vom Reich des Satans, so dass sich die Weltgeschichte als Kampf der Kirche, des Reiches Christi, gegen die *civitas terrena*, die bösen Gegenkräfte, fassen lasse. Damit kamen aber nur der Kirche Christi jene Wesensmerkmale zu, die der Glaube von ihr bekannte und mit der sie ihr göttlicher Stifter ausgerüstet hatte. Diese Wesensmerkmale wurden aus drei Quellen geschöpft, der Hl. Schrift, den Vätern, besonders Augustinus mit seinem *Contra epistolam Manichaei* und Vinzenz' von Lérins mit seinem *Commonitorium*, und dem Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis.¹³ Aus dem Glaubensbekenntnis war zu entnehmen, die Kirche Christi war einig, heilig, katholisch und apostolisch;¹⁴ Vinzenz von Lérins unterstrich die Universalität und Anciennität der Kirche;¹⁵ aus Augustinus entnahm man als Kennzeichen vor allem die vollkommene Lehre und Weisheit, die allgemeine Verbreitung des Glaubens, die Wunder, die apostolische Sukzession und schließlich den Namen ‚katholisch‘.¹⁶ Ähnliche Kennzeichen wurden dem Neuen Testament entnommen, etwa die Heiligkeit, Unzerstörbarkeit, Universalität, Sichtbarkeit und Einheit der Kirche sowie die Wunder in ihr.¹⁷ All diese Merkmale kamen der Kirche Christi zu, mussten also von ihren Gegnern verneint werden. So sahen es die frühen Kontroverstheologen im 16. Jahrhundert als ihre Aufgabe an, nachzuweisen, dass all dies der katholischen Kirche zukomme, nicht aber den Protestanten. Die Problematik dieses energischen Unterfan-

12 Vgl. SESBOÜÉ, 2004, S. 79–133.

13 Vgl. hierzu THILS, 1937, S. XI–XIII.

14 Vgl. das so genannte ‚Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis‘, DH 150.

15 VINZENZ VON LÉRIN, comm. 2.

16 AUGUSTINUS, c. ep. Man. 4.

17 Mt 16,18, Mk 16,17.

gens war, dass auch die Protestanten sich auf die Merkmale der Schrift und der Väter beriefen:¹⁸ Konnte man wirklich zeigen, dass nur die römische Kirche heilig war und nicht die in Wittenberg? Wer stimmte mit der Lehre Christi wirklich überein? Und beanspruchten nicht beide Konfessionen, die Sakramente recht zu verwalten und das Wort Gottes rein zu predigen? Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, besonders einflussreich bei dem Jesuiten Gregor von Valencia (1549–1603),¹⁹ begann sich hier eine Differenzierung durchzusetzen. Man unterschied notwendige Eigenschaften oder Proprietäten der Kirche, die aber auch anderen christlichen Gemeinschaften zukommen konnten, von Erkennungszeichen, anhand derer man die Kirche Christi erkennen und von anderen Gemeinschaften definitiv unterscheiden könne.²⁰ Mit ihrer Hilfe sollte der suchende Mensch Gewissheit erlangen: Die römische Kirche und sie allein sei jene Kirche, die Christus gestiftet habe. Die Zahl dieser *notae ecclesiae* war zunächst schwankend. Bald setzte sich in der Apologetik aber die Auffassung durch, es seien jene vier im Glaubensbekenntnis genannten Merkmale der Kirche Christi, mit deren Hilfe auf der *via notarum* die Gewissheit zu erlangen sei, dass die römische Kirche allein die wahre Kirche sei.²¹ Eine solche *nota* musste sich durch

18 Vgl. THILS, 1937, S. 2–8, besonders: „Avant Grégoire de Valence, le désarroi d’une polémique qui confond dans une même réprobation les hérétiques et les païens, et l’absence d’une critique soucieuse d’éliminer certaines *notae* qui ne vérifient qu’imparfaitement les conditions des marques, expliquent qu’aucun travail n’a été entrepris avec méthode de manière à opérer une distinction adéquate entre les notions de signe, de note et de propriété.“ Ebd., S. 8.

19 Vgl. „Sed quaenam tandem illae sunt notae? [...] Restat igitur, ut accidentia alia quaedam, seu proprietates Ecclesiae sunt illae notae. Sed quia multa ac varia, ut supra docuimus, sunt Ecclesiae accidentiae seu proprietates, intelligendum est, & quid in iis requiratur, ut sint ecclesiae notae, & quid etiam, quo minus sint, non impediatur. Requiritur ergo primum, ut omnino Ecclesiae verae convenient; atque, etiam ut illi soli, qua ratione quidem assignabuntur pro Ecclesiae notis. Nam si aut Ecclesiae verae non competunt, aut in aliis coetibus qui ecclesia non sunt, reperiuntur, non poterit ex illis certo atque proprie dignosci ille coetus hominum, qui solus est ecclesia Christi vera. Deinde etiam necesse est, ut sint eiusmodi accidentia cognita facilia omnibus, & quidem clariora ea ipsa re, quae quaeritur, nempe utrum hic aut ille coetus sit Ecclesia, id est, congregatio eorum, qui veram fidem habent.“ GREGOR VON VALENCIA, 1605, S. 171 f.

20 Vgl. THILS, 1937, S. 8–29.

21 Vgl. ebd., S. 97–120.

vier Kriterien auszeichnen: Sie musste a) eine Eigentümlichkeit der Kirche sein; b) für den suchenden Menschen bekannter und deutlicher als der Kirchenbegriff selbst sein, c) sie musste untrennbar mit der Kirche verbunden sein, und schließlich d) für alle, auch die Ungebildeten, offensichtlich sein (*proprium, notior ecclesiae, inseperabilis* und *obviae omnibus, etiam rudibus*).²² So konzentrierte sich die Apologetik seit dem 17. Jahrhundert zunehmend darauf, den Nachweis mit Hilfe jener vier *notae* zu führen. Hatte man gezeigt, dass jener Kirche, die Christus zur Fortsetzung seines Erlösungswerkes gestiftet hatte, diese vier Kennzeichen zukommen müssen, so führte man den Nachweis, dass allein die römisch-katholische Kirche einig, heilig, katholisch und apostolisch sei.

Diese gewichtige Beweislast, die diese *notae* nun zu tragen hatten, zwang freilich zu einer genauen Bestimmung derselben, aus der eben klar hervorging, dass allein und einzig die römische Kirche definitiv durch sie als wahr zu erkennen sei. Bei der Frage der Heiligkeit mussten Elemente wie die *firmitas* der römischen Kirche ausgeschieden werden, da sie kaum als exklusives Erkennungszeichen tauglich waren.²³ Man konzentrierte sich hier mehr und mehr darauf zu zeigen, dass es allein in ihr unter den Mitgliedern heroische Heiligkeit gibt, die durch göttliche Wunder beglaubigt wird.²⁴ Auch die Vorstellung von Einheit verlangte eine Präzision, da natürlich gewisse Formen von Einheit auch

22 Vgl. ebd., S. 34–54.

23 Das Gemeinte wurde zumeist an anderer Stelle im Beweisgang bei der Infallibilität und Indefektibilität der Kirche mitbehandelt. Vgl. ebd., S. 133f.

24 Vgl. „Du XVI^e au XX^e siècle, la note de sainteté marque une très sensible évolution. Quoique très complexe dans les premières années de la Réforme, elle ne comporte pas encore l'idée des miracles. Au déclin du XVI^e siècle, elle est l'objet d'une critique partielle sans doute, mais assez radicale cependant pour influencer toute l'apologétique moderne: les éléments inaptes à constituer une note écartés successivement. Quant aux miracles, auxquels les auteurs avaient fait appel dès la seconde moitié du XVI^e siècle, ils semblent acquérir une importance croissante et proportionnée à la vigueur du travail d'élimination. Grâce à l'action progressiste des théologiens parisiens du XVIII^e siècle, ils vont même devenir l'élément prédominant, voire exclusif, de la note positive de sainteté. Cette évolution est la conséquence du travail continu auquel les apologistes se sont livrés afin de rendre la note parfaitement visible et propre à leur Église; concrètement, par la nécessité dans laquelle ils se sont trouvés de distinguer en tout leur Église des Églises d'Orient.“ Ebd., S. 121 f.; vgl. auch ebd., S. 148–153.

anderen Kirchen zukommen; besonders die Idee eines Minimalkonsenses und einer unsichtbaren Kirche waren hier zu bekämpfen. Man forderte deshalb eher die volle Glaubens- und Sakramentengemeinschaft und schließlich ganz besonders, um wirklich entscheidend die Einheit demonstrieren zu können, die monarchische Einheit unter dem römischen Papst, die allein die Katholiken besaßen.²⁵ Die Katholizität, an der man die wahre Kirche erkennen konnte, wurde vor allem quantitativ in der räumlichen und zeitlichen Universalität und der Zahl der Anhänger gesehen. Trotz oder gerade wegen der Entdeckung der neuen Kontinente hatte hier bald die örtliche Allumfassendheit die Hauptlast zu tragen.²⁶ Doch auch hier waren Präzisierungen und Differenzierungen notwendig, und am Ende wurde diese Katholizitätsvorstellung sogar durch einen qualitativen Begriff ersetzt, nach dem die römische Kirche deshalb katholisch sei, weil sie nie mit einem Partikularismus identisch gewesen sei, sondern sich vielmehr stets allen Umständen anpassen und diese in sich integrieren konnte.²⁷ Schließlich galt es, das letzte Erkennungszeichen, die Apostolizität, zu bestimmen: Apostolisch, so die Kontroversisten seit dem 16. Jahrhundert, sollten Ursprung, Lehre und Amtssukzession in der Kirche sein.²⁸ Nun waren auch hier apostolischer Ursprung und apostolische Doktrin gerade der Streitpunkt. In der Erkenntnisordnung hatte deshalb die apostolische Sukzession die Hauptlast zu tragen, die freilich auch etwa von den östlichen Kirchen und der englischen Kirche beansprucht wurde. Schließlich war man gezwungen, die Apostolizität extern qualitativ, durch den päpstlichen Primat und das Wunder seiner Dauer, zu bestimmen.²⁹

25 Ebd., S. 155–211.

26 Ebd., S. 227–239.

27 Ebd., S. 240–254.

28 Ebd., S. 257–274.

29 Vgl. ebd., S. 286: „La note d’apostolicité a connu une évolution simple et logique. En principe, elle comporte trois éléments: l’origine, la doctrine et la succession des pasteurs. Mais comme il existe dans les Églises d’Orient une succession des pasteurs validement ordonnés et qui exercent valablement leurs pouvoirs, les apologistes catholiques ont dû, pour distinguer leur Église de celle des Orientaux, éliminer tous ces éléments, à l’exception de la mission légitime: entendez, celle qui est confiée par le pontife romain. L’identification de l’apostolicité avec la papauté assure à la note d’apostolicité une valeur probante décisive. Cette valeur, elle la possède encore quand on l’envisage comme miracle moral, ou comme argument historique, ou, enfin, dans sa réalisation concrète, qui implique l’unité et la catholicité.“

Bei aller Anstrengung, die man also auf diesen wichtigen Nachweis der wahren Kirche, die *via notarum*, verwendet hat, erfüllte sie die großen Erwartungen nur zum Teil; um Gewissheit zu erlangen, schien sie ergänzungsbedürftig.³⁰ Nach der genaueren Ausbildung der *via notarum* bildeten sich deshalb mit nur wenig Verzögerung die beiden anderen Wege der apologetischen Ekklesiologie heraus, die *via historica* und die *via empirica*. Musste man nämlich zum Nachweis der *notae* ohnehin ständig Rekurs auf die Kirchengeschichte nehmen, dann konnte man eben direkt in der *via historica* versuchen, den Nachweis zu führen, dass das Erlösungswerk Christi sich von Anfang an in der katholischen Kirche ungebrochen fortgesetzt habe. Man wollte hier also direkt die historische Kontinuität an deren essentiellen Wesensmerkmalen nachweisen, nicht über die externen Erkennungszeichen (*notae*). Zusätzlich gab es als weitere *via* den Versuch, die strittige Geschichte ganz zu überspringen und auf die Erfahrung der Gegenwart zu setzen (*via empirica*). Bot nicht die wunderbare Einheit, Lebenskraft, Ausbreitung und Heiligkeit der römischen Kirche schon allein den Beweis, dass es sich um ein göttliches Werk handle? War die Existenz der katholischen Kirche nicht ein erfahrbares Wunder, dass deren Wahrheit geradezu handgreiflich machte?³¹ Zumindest in ihrem Zusammenwirken mussten die drei *viae* alle Christen überzeugen und ihnen den Weg zur Konversion zur römisch-katholischen Kirche öffnen.

2. Wie kann ich mein Leben darauf setzen, dass die christliche Offenbarung wahr ist?

Die Pluralität konkurrierender Glaubensentscheidungen stellte aber den kirchlichen Wahrheitsanspruch noch viel tiefergehend in Frage. War die Auslegung der Heiligen Schrift den katholischen Kontroverstheologen

30 Vgl. ebd., S. 348: „L’histoire de la *via notarum* n’est cependant pas celle d’une faillite. Car l’argument qu’elle constitue n’aurait pas rencontré une faveur si grande pendant plusieurs siècles, s’il n’avait pas été proportionné aux besoins des temps qui l’ont vu naître et se développer, et aux exigences de tant d’hommes éminents qui l’ont façonné et remanié avec tant de persévérance. Surtout, il a laissé quelque chose de lui-même aux arguments qui l’ont remplacé, ou qui tendent à le faire: son esprit à la *via historica*, sa matière à la *via empirica*.“ Vgl. auch LANG, 1954, 159f.

31 Vgl. THILS, 1937, S. 348f.

zufolge umstritten, so musste sie gemäß einem objektiven Kriterium ausgelegt werden.³² Im Glauben brauchte man Sicherheit. Eine letzte Instanz allein konnte die Sicherheit geben: der Papst, so der immer wiederkehrende Gedanke der Theologen, die nunmehr auch alle Kriterien und Kautelen, die bislang die Lehre von der Infallibilität der päpstlichen Glaubensentscheidungen gegen Amtsmissbrauch und Willkür absichern sollten, zu eliminieren suchten, so besonders die Autoren aus dem Jesuitenorden.³³ In einer derart ernsten, über das Heil entscheidenden Sache wie dem Glauben konnte Gott sein Volk nicht im Ungewissen gelassen haben.³⁴ Die *Kontroversen* des Jesuiten Robert Bellarmin (1542–1621), das wohl einflussreichste und bei den Gegnern gefürchtete kontroverstheologische Werk der Zeit, sind so durchzogen von der Frage nach den Wahrheitskriterien für die konfessionell umstrittenen Gegensätze, so dass die eine papalistische Ekklesiologie den eigentlichen Kern (*iudex controversiarum*) bildete, von dem her im Glauben Sicherheit gewonnen werden sollte.³⁵

Doch der Zweifel drohte an einer noch tieferen Stelle die Gewissheit zu erschüttern: Der Glaube beanspruchte eine derart feste Zustimmung und Überzeugung, dass man für ihn auch bereit war, sein Leben und alle anderen Dinge aufs Spiel zu setzen. Ließ sich ein so gearteter *Assensus* angesichts der Uneinigkeit der Theologen rechtfertigen? Zudem war der Islam als bedrohliche Macht seit Jahrhunderten in Reichweite gerückt, erkannten die Juden den spezifischen Offenbarungsanspruch des Christentums nicht an und gab es eine nicht zu unterschätzende Strömung der Indifferenz und des Skeptizismus auch in den katholischen Gesellschaften. Dass man gegen solche konkurrierenden Überzeugungen mit Gewalt und Abschottung vorgehen konnte, stand außer Frage. Aber die Rechtmäßigkeit hing doch auch in diesem Punkte daran, dass die Wahrheit der Offenbarung in Jesus Christus vor der Vernunft gerechtfertigt werden konnte, so dass es legitim sein konnte, das gesamte Leben auf die Karte des Glaubens zu setzen.

Ein Stück weit konnte man hier auf den Spuren der gegen Judentum und hellenistisches Heidentum ausgearbeiteten Apologetik wandeln, die

32 Vgl. POLMAN, 1932.

33 Vgl. HORST, 1982.

34 So klassisch und präzise in den acht zusammenfassenden Thesen der *Praefatio* bei GREGOR VON VALENCIA, 1605, S. 4–8.

35 Vgl. DIETRICH, 1999.

nicht nur die Vernünftigkeit und das Alter der christlichen Lehre ins Feld führte, sondern den von Origenes so genannten „Beweis des Geistes und der Kraft“ (nach 1 Kor 2,4) entwickelte, durch den die Wunder und die erfüllten Prophezeiungen die Wahrheit des christlichen Offenbarungsanspruchs rechtfertigen sollten.³⁶ Auf die Wunder und die Prophezeiungen stützte man sich auch in der Argumentation gegen den Islam, den man zunächst als christliche Abspaltung betrachtete und dem man vorwarf, auf dem Gebiet der Sittlichkeit und der Reinheit der Lehre die Standards des Christentums zu unterbieten.³⁷ Doch wurden jene Versuche des Mittelalters, die Wahrheit der christlichen Lehre spekulativ-philosophisch zu beweisen, so etwa bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328),³⁸ Raimundus Lullus (1232–1316)³⁹ und auch Nicolaus von Kues (1401–1464),⁴⁰ meist zugunsten jenes im Hochmittelalter durch Thomas von Aquin (ca. 1224–1274) und Johannes Duns Scotus (ca. 1265/66–1308) entwickelten Modells aufgegeben, nach welchem die Geheimnisse der Trinität, der Inkarnation und der Eucharistie einer übernatürlichen, übervernünftigen Ordnung angehören. Von diesen können wir nur durch Offenbarung Kunde bekommen, die wir also mit den Mitteln der Philosophie allein zwar nicht zu widerlegen, aber eben auch nicht zu beweisen vermögen.⁴¹ Nach diesem in der Frühen Neuzeit weitgehend anerkannten Modell konnten die geoffenbarten Lehren also nicht direkt spekulativ bewiesen werden; vielmehr musste die Existenz der Offenbarung begründet werden, aus der man dann diese Heilswahrheiten entnehmen konnte. Wunder und Prophezeiungen konnten aber eben der Wegweiser hin zur Tatsache der Offenbarung sein. Seit dem 16. Jahrhundert wurde die Frage nach Begriff, Möglichkeit, Notwendigkeit und Tatsächlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung immer mehr zu einem eigenständigen Traktat ausgebaut.⁴²

Wie aber der Glaube seine Gewissheit erlangt, die nicht nur Wahrscheinlichkeit sein darf, bewegte bereits die spätmittelalterliche Theologie intensiv.⁴³ Dies bereitete die Kontroversen der neuzeitlichen Theolo-

36 ORIGENES, *Contra Celsum* I 2. Zum Ganzen: FIEDROWICZ, 2001; knapp: VERWEYEN, 1991, S. 330–344.

37 Vgl. UNTERBURGER, 2007.

38 Vgl. FLASCH, 2010.

39 Vgl. MAYER, 2008.

40 Vgl. FLASCH, 1973; BEIERWALTES, 1988.

41 Vgl. LEINSLE, 1995, S. 155–159, 197–201.

42 Vgl. HEINZ, 1984.

43 Vgl. LANG, 1930.

gie vor, wo dieses Problem, nach den späteren Worten Joseph Kleutgens (1811–1883), sich als das „Kreuz“ oder die „Folter“ aller Theologie erweisen sollte.⁴⁴ Muss man die Kenntnis von der Tatsache der ergangenen Offenbarung geschichtlich vermittelt durch die Kirche, also eine Reihe von Zeugen, entgegennehmen und damit auch die Behauptung, dass Wunder und Prophezeiungen deren Inhalt beglaubigen, so scheint auf diesem Weg nicht jene Gewissheit und Sicherheit erzielt werden zu können, die der Glaube braucht. Das Leben auf Unsicheres setzen ist Willkürglaube und nicht zu verantworten.⁴⁵ Historische Kenntnisse scheinen aber bestenfalls moralische Gewissheit zum Handeln zu liefern, nicht aber jene letzte Gewissheit, die von Nöten wäre. Hier setze nun eines der anspruchsvollsten Unternehmen der frühneuzeitlichen katholischen Apologetik ein, die Lösung der *Analysis fidei*-Frage und damit der Versuch der Begründung des unbedingten Anspruchs, den Glaube und Kirche an uns stellen. Allgemein lehnten die katholischen Theologen dabei eine Theorie ab, die man den Protestanten zuschrieb, dass nämlich der Heilige Geist beim Lesen der Heiligen Schrift deren Wahrheit offenbare. Denn dies sei letztlich zirkulär und schon dadurch zu widerlegen, dass es eine Vielzahl protestantischer Meinungen gebe, der Heilige Geist sich somit ständig widersprechen müsste.⁴⁶

Im Gegensatz hierzu hat die katholische Theologie eine Vielzahl von eigenen Lösungsvorschlägen entwickelt; vier Modelle wurden in der Frühneuzeit besonders diskutiert und von den meisten Theologen vertreten:

44 KLEUTGEN, 1875, S. 136.

45 Vgl. „Insofern die Glaubwürdigkeitserkenntnis eine Aufgabe und ein Werk unserer Vernunft ist, gelten für sie die Bedingungen unserer Vernunftserkenntnis, die in sich grundsätzlich endlich, un abgeschlossen und irrtumsfähig ist und der zudem gegenüber der Sache des Glaubens spezifische Grenzen gesetzt sind. Es besteht somit eine Differenz zwischen der unbedingten Gewißheit des Glaubens (*certitudo fidei*) und der bedingten Gewißheit der vernünftigen Glaubwürdigkeitserkenntnis (*certitudo credibilitatis*). Aus dieser Spannung ergibt sich die Frage, wie denn trotz der weniger sicheren Glaubwürdigkeitserkenntnis eine unbedingte Glaubenszustimmung gegeben werden kann. Woher kommt die unbedingte Gewißheit des Glaubens?“ KURZ, 1998 S. 449. Die Einsicht in die Differenz zwischen mangelnder historischer Sicherheit und der unbedingten Gewissheitsforderung der Offenbarungsreligionen stand dann im Zentrum der Offenbarungskritik Gotthold Ephraim Lessings. Vgl. VERWEYEN, 1991, S. 350–353.

46 Vgl. SCHMID, 1879, S. 9–13.

(a) Eine ganz eigene Position, die sich nicht durchsetzen konnte, hat der spanische Jesuit Juan Martínez de Ripalda (1594–1648) entwickelt. Er bezweifelte, dass zur verantworteten Glaubensentscheidung die skizzierte absolute Gewissheit von Nöten sei. Zum verantworteten Handeln reiche es grundsätzlich, gute Gründe dafür zu haben; dies gelte auch für den Glauben, wie ja Unmündige und Kinder auch nur für sie probable Gründe haben und doch verantwortet glauben können. Der das Heil bringende Glaube müsse sich auch nicht unbedingt auf die positive geschichtliche Offenbarung richten, es genüge der Glaube an die natürliche Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung.⁴⁷ Die meisten Theologen haben beide Theorien abgelehnt: Ein nur probabler Glaube schien letztlich ein willkürlicher Glaube zu sein; reichte der Glaube an die natürliche Offenbarung, also Gott als Schöpfer und Gesetzgeber, so schien die paulinische Rechtfertigungslehre und die konkrete Heilsgeschichte depotenziert.

Dagegen wurden in der katholischen Theologie mit kleineren Variationen folgende Positionen vertreten:

(b) Einige Dominikaner wie Melchior Cano (1509–1560) entwickelten unter Berufung auf Thomas einen Standpunkt, dass der heilbringende und rechtfertigende Glaube an Jesus Christus seine Gewissheit aus einem Erkenntnislicht ziehe, dass Gott gnadenhaft der Seele ein-gieße.⁴⁸ Doch stieß auch diese Theorie auf überwiegende Ablehnung; tendenziell witterte man hier eine dem Protestantismus verwandte Position. Auch forderte man, dass das Objekt der Erkenntnis deren Gewissheit begründe und nicht die Gewissheit aus anderen Quellen zur Offenbarungserkenntnis hinzutrete.⁴⁹

Gemeinsam war den frühneuzeitlichen Positionen die Grundannahme, die Gewissheit stamme aus der Autorität des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes, der den Inhalt somit begründe und rechtfertige (*veritas in essendo et dicendo*). Woher erkennt man nun, dass sich Gott hier und jetzt offenbart?

47 Vgl. JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA, *Disputationes scholasticae de fide divina*, disp. 6, sect. 5, in: DERS., 1871, S. 81–84.

48 Vgl. CANO, 1760, lib. II, cap. 8, S. 26–33; lib. 12, cap. 3, S. 372–35.

49 Das Glaubenslicht als Voraussetzung für die Erkenntnis eines unfehlbaren Glaubensgrundes wurde in der Folge dann besonders auch durch den Jesuiten Johannes de Ulboa (1639–1721/25) vertreten, vgl. KURZ, 1998, S. 423.

(c) Der aus Granada stammende und 1580–1585 auch am *Collegio Romano* in Rom lehrende Francisco Suárez SJ (1548–1617) entwickelte die Auffassung, der sich geschichtlich offenbarende Gott bezeuge nicht nur die Offenbarung, sondern dabei auch sich selbst. Paulus habe schließlich an die Thessalonicher geschrieben, diese hätten das Wort Gottes nicht als Wort von Menschen, sondern als Wort Gottes, das in ihnen wirke, angenommen (1 Thess 2,13). Alles vernünftige Begründen könne maximal vorbereitend sein, sei aber von diesem Zeugnisglauben wesentlich unterschieden. Im Glauben an die Offenbarung Gottes glauben wir auch, dass dieser sich offenbart, und dieser Glaube habe seine eigene Gewissheit. Ob diese Glaubensannahme des sich offenbarenden Gottes ein begründeter und zu Recht gewisser Glaube sei, daran schied sich aber die Theologie.⁵⁰

(d) Während Suárez zahlreiche Anhänger fand, ist seine Position vielen anderen, besonders dem ebenfalls in Rom lehrenden spanischen Jesuiten und späteren Kardinal Juan de Lugo (1583–1660), absolut unbegreiflich vorgekommen. Autorität und Glaubwürdigkeit des Zeugen, also Gottes, mögen evident sein; dadurch aber noch nicht die Tatsache seines Zeugnisses selbst. Die Tatsächlichkeit der Offenbarung müsse erst eigens mit historischen Mitteln, durch die Wunder und erfüllten Prophezeiungen bewiesen werden. Diese natürlichen Gründe bilden zwar nicht das eigentliche Motiv des rechtfertigenden Glaubens, aber der Glaube an den offenbarenden Gott schließt das Sichstützen auf die natürlichen Glaubwürdigkeitsgründe nicht aus, sondern ein. In der geschichtlichen Überlieferung der Offenbarung wird von de Lugo die göttliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit erkannt.⁵¹ Die geschichtlich-

50 Vgl.: „... ergo necesse est ut eadem fide utrumque teneat, scilicet, et rem dictam, et Deum illam dixisse; supponimus enim, ex supradictis, non dari evidentiam praesertim supernaturalem hujus revelationis, qua seclusa, non potest esse aeque certa, nisi per eandem fidem divinam teneatur.“ FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de fide theologica*, disp. III, sect. 12, Nr. 7, in: DERS., 1858, S. 103; dazu ebd., disp. III, sect. 12, Nr. 9, in: Ebd. S. 104f.; ebd., disp. VI, sect. 4, Nr. 4–6, in: Ebd., S. 176f.

51 Vgl.: „... sicut enim quando audio Petrum: non discuro: ‚omnis vox talis est vox Dei, haec est talis ergo;‘ sed comparo immediate vocem quam audio, cum idea vocis Petri, quam habeo: et dico, ‚haec est sicut illa,‘ seu ‚haec est vox Patri sicut illa:‘ sic etiam in praesenti, quando video proponi mihi mysterium Incarnationis ut revelatum a Deo, et proponi cum tanta copia miraculorum, martyrorum, doctorum, cum tanta concordia saeculorum, conformitate cum ratione, etc., comparo istam propositionem cum idea,

konkrete Vermittlung und deren Gewissheit bilden auch hier nur die Voraussetzung für den Glaubensakt mit seiner Gewissheit, aber diese Voraussetzungen gehört für uns Menschen als geschichtlich-konkrete Wesen notwendig dazu.

Die hier nur grob skizzierten Theorien von moralischer, physischer und metaphysischer Gewissheit, von der *veritas* und der *veracitas Dei*, vom Verhältnis von Vernunft- und Geschichtserkenntnis geben Zeugnis vom Streben der katholischen Theologie, in einer Situation der Anfechtung für Gewissheit zu sorgen. Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Philosophie Descartes zeigt,⁵² dass dieser nur vor diesem Hintergrund auch begrifflich adäquat interpretiert werden kann; die theologischen Debatten bestimmten aber bald in transponierter und modifizierter Form die neuzeitliche Philosophie bis Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) mit ihrem Streben nach erkenntnismäßiger Begründung und Rechtfertigung.⁵³ Das Streben nach Gewissheit, Begründung und Evidenz hat aber auch die theologische Arbeitsweise unmittelbar verändert: Die Apologetik als Disziplin wurde ausgebildet, die neuzeitliche Dogmatik entstand, und die Fragen nach der Gewissheit des moralischen Anspruchs für unsere Handlungen bewegten die Theologie der Neuzeit.⁵⁴

Das Streben nach Gewissheit verband sich dabei mit einem weiteren Grundbedürfnis, dem nach der Universalität der Verkündigung und der seelsorgerischen Lenkung. Hatte das Gewissheitsstreben das Ziel, die Entscheidung des Konvertiten letztgültig zu rechtfertigen, so stand hinter der zunehmenden Seelsorgeorientierung die Intention, in die Breite zu wirken, alle Menschen von der katholischen Wahrheit zu überzeugen, die Gläubigen zu stärken und zu immunisieren sowie die Andersgläubigen zur Kirche zu führen oder zurückzuführen.

quam habeo de locutione mediata Dei; et licet non evidentem, judico tamen ex terminis: talis modus proponendi, est omnino modus dignus Deo, quod iudicium potest esse immediatum, ut dixi, sicut quando video albedinem, judico immediate esse albedinem comparando illud objectum cum specie et idea quam habeo de albedine ...". JOHANNES DE LUGO, Tractatus de virtute fidei divinae, disp. I, sect. 7, Nr. 123 (und 124), in: DERS., 1868, S. 46.

52 Vgl. KOYRÉ, 1923; GILSON, 1913.

53 Vgl. LAUTH, 1965; UNTERBURGER, 1999.

54 Vgl. WALTER, 1993; LANGHORST, 1880 f., hier v. a. 20 (1881) S. 38, S. 467–486; DÖLLINGER, 1889.

3. Wie können alle Menschen von einer elitären Theologie profitieren?

Seit dem Hochmittelalter mit seinem sich ausbildenden Städtewesen bekamen, jenseits der rituell-kultischen Heilsmittlerschaft der Priester, Predigt und Seelsorge vor allem in den Städten eine immer größere Bedeutung.⁵⁵ Das Streben nach authentischem, vertieften und gereinigtem Christsein erfasste zahlreiche Laien; die Bestimmungen des dritten und vierten Laterankonzils wollten dem einerseits durch die Einrichtungen von Predigerstellen,⁵⁶ andererseits durch die verbesserte Ausbildung der Seelsorger nachkommen.⁵⁷ Hier begann sich der Beruf des Plebans, der ursprünglich ein Lehrberuf war, auszudifferenzieren. Eine priesterliche Elite in der Seelsorge sollte umfangreichere Kenntnisse haben und so in der Predigt den gesteigerten Ansprüchen eines Bürgertums in den Städten genügen. Die neuen Bettelorden entsprachen diesem Bedürfnis und damit korrespondierte ihre enorme Ausbreitung in Europa im 13. und 14. Jahrhundert.⁵⁸

Die weitere geschichtliche Entwicklung war dadurch geprägt, dass zwei Größen, die ursprünglich wenig miteinander zu tun hatten, nunmehr in immer engere Beziehung zueinander traten. Die wissenschaftliche Theologie an den Universitäten, ursprünglich eine hochdifferenzierte Wissenschaft für Spezialisten, die eine viele Jahre dauernde universitäre Ausbildung absolviert hatten, und die praktische Seelsorge, für die solche Studien weder üblich noch nötig waren. Den wachsenden Bedürfnissen der Bevölkerung entsprach eine zunehmend anspruchsvoller werdende Ausbildung unterhalb der universitären Studien für Prediger, zum anderen eine literarische Produktion der akademischen Theologie, die sich an die seelsorgerische Praxis richtete und so neue Gattungen wie Predigthandbücher und kürzere Leitfäden schuf.⁵⁹ Im Spätmittelalter mehrten sich die Forderungen nach Praxis- und Erfahrungsbezug der Theologie; Theologen wie Jean Gerson (1363–1429)

55 Vgl. PONTAL, 1972; MACCARONE, 1984.

56 Vgl. IV. Laterankonzil (1215), can. 10; dazu zur Seelsorge auch ebd., can. 23.

57 Vgl. III. Laterankonzil (1179) can. 18; IV. Laterankonzil (1215), can. 11.

58 Vgl. OBERSTE, 1999; SICKERT, 1999; MENZEL, 1991.

59 So etwa der *Manipulus curatorum* des Guido von Montrocher, vgl. ÖZÖG, 2006.

entwickelten eine Frömmigkeitstheologie, die akademische Ansprüche mit den religiösen Bedürfnissen der Zeit verbinden wollte.⁶⁰ Unter dem Einfluss des Humanismus verbanden sich Ansätze einer Kirchenreform mit der einer Bildungsreform; Synoden forderten die bessere katechetische Unterweisung in den Pfarreien. Dies geschah früh in Gegenden wie Spanien, wo die Gläubigen von Anfang an dem Islam gegenüberstanden;⁶¹ einen neuen Aufschwung fand diese katechetisch-praktische Elementartheologie aber dann mit der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert.

Die gegenseitige Konkurrenzsituation führte nun zu neuen Bildungsinitiativen; vor allem verfassten die Kontroverstheologen beider Konfessionen für den Klerus eine Vielzahl von Predigthandbüchern und Katechismen, die als Lehrbücher für die Seelsorger oder im Schulunterricht zum Einsatz kommen konnten. Explosionsartig fanden solche Katechismen, die vor allem Glaubensbekenntnis, Vater unser, Zehn Gebote und Sakramentenlehre zum Gegenstand hatten, in ganz Europa weitestgehende Verbreitung, wobei in Aufbau und einzelnen Formulierungen durchaus beträchtliche Abweichungen zu verzeichnen sind.⁶² Glaube und religiöse Praxis wurden im protestantischen wie im katholischen Europa durch das Einprägen religiöser Formeln und Merksätze begrifflich und repetitiv vermittelt und gelehrt.⁶³ Mit den Formeln wurden die Kontroverslehren eingeschärft; dies betraf katholischerseits vor allem die Sakramentenlehre, die Heiligenverehrung und den Gehorsam gegen die so genannten Kirchengebote, dazu die Lehre von den kirchlichen Ämtern und deren Anspruch auf religiöse Folgsamkeit. Die katholische Ekklesiologie mit ihrer Betonung des sichtbaren Charakters der Kirche wurde zum fundamentalen Bestandteil der Katechismen.⁶⁴ Im Laufe des 16. Jahrhunderts strebte man auch hier nach Uniformierung; nicht nur im deutschsprachigen Gebiet setzten sich die Katechismen des Petrus Canisius (1521–1597) weitgehend und für lange Zeit durch;⁶⁵ für den Kirchenstaat schrieb Papst Clemens VIII. (1592–1605) 1598 den Katechismus Robert Bellarmins verbindlich vor, den er auch

60 Vgl. SMOLINSKY, 2005b.

61 Vgl. MILHOU, 1995, S. 406.

62 Vgl. BELLINGER, 1988; FRAAS, 1988.

63 Vgl. SMOLINSKY, 2005a; DERS., 2005c.

64 Vgl. RAMSAUER, 1951.

65 Vgl. CANISIUS, 2003.

sonst weltweit empfahl.⁶⁶ Eine Art Metakatechismus und Lehrbuch für die Seelsorgsausbildung sollte der 1566 im Gefolge des Trienter Konzils erstellte *Catechismus Romanus* sein.⁶⁷ Für den Konvertitenunterricht war es vor allem solche Literatur, die die Grundlage bilden sollte. Rechtfertigungsschriften von Konvertiten konzentrierten sich zumeist auf jene Lehren und Argumente, die in den Katechismen gelehrt und verbreitet wurden. Hier handelt es sich somit um eine in die Breite wirkende neue bzw. zunehmend wichtiger werdende literarische Gattung, die in gewisser Weise die populartheologische Grundlage der Konversionen bildete.

II. Die Rückwirkung der apologetisch-theologischen Entwicklung auf die katholische Konfessionskultur

In bedrängter Konkurrenz zum Protestantismus, aber auch zum Islam und zum Indifferentismus hat die frühneuzeitliche Theologie also eine dreifache Richtung eingeschlagen. Sie hat den Begriff der Kirche intensiver durchdacht, um die katholische Kirche als die wahre zu erweisen; sie hat versucht, für ihre Grundlage, die Tatsache, dass Gott sich in Jesus Christus geoffenbart hat, Gewissheit zu erlangen. Schließlich hat sie Formen entwickelt, gestiegenen kognitiven Erwartungen in der Bevölkerung zu entsprechen und intellektuelle Positionen in die seelsorgerische Praxis umzusetzen. Alle drei Elemente ergaben sich aus dem Ringen um Konversionen: die Evidenz der Kirche; die Absicherung ihres Offenbarungsanspruchs; dazu die Möglichkeit, diese Wahrheiten allen Menschen plausibel zu machen. Dadurch wurden aber Dynamiken in Gang gesetzt, die auf die katholische Konfessionskultur zurückwirkten. An vier Punkten soll exemplarisch gezeigt werden, wie dieses theologische Ringen auf die Glaubensgemeinschaft selbst zurückstrahlte:

(1.) Indem die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität als Erkennungszeichen der wahren Kirche betont und herausgearbeitet wurden, veränderte sich das Glaubens- und Kirchengefüge selbst. Die Kirche wurde selbst Gegenstand einer mystisch-liebenden Verehrung, das

66 Vgl. BELLARMIN, 2008.

67 Vgl. BELLINGER, 1970.

sentire cum ecclesia nicht nur für Ignatius von Loyola (1491–1556) in bislang nicht gekannter Weise Kennzeichen des Katholischen.⁶⁸ Einheit sollte auf Kosten von Pluralität betont, die Heiligkeit der Riten und Gnadenmittel sowie ihrer heiligen verstorbenen Mitglieder sinnfällig eingeschärft, die universale Verbreitung, zeitliche Kontinuität und bischöflich autoritative Verfasstheit betont werden. Die Kirche wurde so uniformiert und supranaturalisiert, zugleich aber moralisch entlastet, da Fehler und Versäumnisse einzelnen versagenden Mitgliedern zugeschrieben wurden.

(2.) Einheit, Katholizität und Apostolizität als evidente Unterscheidungszeichen gewannen im Sinne einer monarchisch-päpstlichen Kircheneinheit ihre spezifische und einleuchtende Unverwechselbarkeit. Von daher rührt die Betonung Roms und des Papsttums im nachtridentinischen Katholizismus, so erklärt sich bei aller auch nachtridentinischen Pluralität der Zug zur zentripetalen Uniformierung, der sich langfristig durchsetzen konnte.⁶⁹

(3.) Das Streben nach Gewissheit führte zu Sicherheit und vernünftiger Rechtfertigung, ist aber genauso ein Zeichen der Angefochtenheit und der Angst. Ein säkularisierendes und in Frage stellendes Moment war ihm immanent. Fragen, wie die nach der Letztbegründung des Glaubensanspruches oder wie Unendliches und Endliches zusammenwirken können, ohne das Absolute zu relativieren, verlangten nach neuen Kategorien und neu durchdachten philosophischen Grundlagen. Diese Fragen waren ein Hauptmotiv zur Ausbildung der neuzeitlichen Philosophie und der modernen Rationalität.⁷⁰

(4.) Schließlich hat die zunehmende katechetische Orientierung und reflexive Durchdringung der Seelsorge zu einer Intellektualisierung und Ethisierung des Christentums geführt; für die spätere Aufklärung wurde der Weg so wenigstens partiell vorbereitet. In diesem Prozess verlor die Religion bisherige Funktionen der Daseinssicherung und supranaturalistischen Beeinflussbarkeit von Natur und Geschichte.⁷¹ Ein spezi-

68 Vgl. KNOLL, 2007.

69 Vgl. JEDIN, 1967, S. 682f.

70 So wurde Spinoza, der neben Kant wie kein anderer die philosophischen Entwürfe der klassischen deutschen Philosophie beeinflusst hat, selbst wiederum stark vom christlichen und jüdischen Platonismus und dem Neuplatonismus der Renaissance geprägt. Vgl. GEBHARDT, 1921. Eine systematisch-umfassende Ausarbeitung all dieser Zusammenhänge steht noch aus.

fisch modernes westliches Verständnis von Gesellschaft und Religion wurde durch das frühneuzeitliche Ringen um Konversionen in makrogeschichtlicher Hinsicht indirekt mit vorbereitet.

Literatur

- BEIERWALTES, WERNER, *Visio facialis. Sehen im Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, München 1988.
- BELLARMIN, ROBERT, *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vater unser. Übers. und hg. von ANDREAS WOLLBOLD*, Würzburg 2008.
- BELLINGER, GERHARD, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformation (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 27)*, Paderborn 1970.
- BELLINGER, GERHARD J., Art. *Katechismus. II: Römisch-katholische Kirche*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 17 (1988), S. 729–736.
- BREMER, KAI, *Conversus, confirma fratres tuos. Zum „Ich“ in Konversionsberichten in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation*, in: *Zeitenblicke* 1 (2002), Nr. 2 [20. 12. 2002], (<http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/bremer/index.html>; 10. 10. 2010)
- CANISIUS, PETRUS, *Der Große Katechismus. Summa doctrinae christiana* (1555), ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert Filser/Stephan Leimgruber (*Jesuitica* 6), Regensburg 2003.
- CANO, MELCHIOR, *De locis theologicis* (1563), hg. von HYACINTH SERRY, Madrid 1760.
- DIETRICH, THOMAS, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 69)*, Paderborn 1999.
- DÖLLINGER, IGNAZ VON/REUSCH, FRANZ HEINRICH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert. Mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*, Bd. I–II, Nördlingen 1889.

71 Vgl. hierzu HERSCHE, 2006, der freilich zurecht das lang dauernde Vollzugsdefizit der tridentinischen Reformen betont; REINHARD, 1995, S. 419–452.

- FIEDROWICZ, MICHAEL, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u. a., 2. Aufl., 2001.
- DERS., Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg u. a. 2007.
- FLASCH, KURT, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973.
- DERS., Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010.
- FRAGNITO, GIGLIOALA, Gli „spirituali“ e la fuga di Bernardino Ochino, in: *Rivista Storica Italiana* 84 (1972), S. 777–811.
- FRAAS, HANS-JÜRGEN, Art. Katechismus. I: Protestantische Kirchen. I/1: Historisch (bis 1945), in: *Theologische Realenzyklopädie* 17 (1988), S. 710–722.
- GEBHARDT, CARL, Spinoza und der Platonismus, in: *Chronicon Spinozianum* 1 (1921), S. 178–234.
- GILSON, ÉTIENNE, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913.
- GREGOR VON VALENCIA, *Analysis fidei catholicae, hoc est, ratio methodica eam in universam fidem ex certis principiis probandi, quam sancta Romana Ecclesia, adversus multiplices Sectariorum errores, profitetur*, Ingolstadt 1605 (Neuausgabe des Werks von 1585).
- HEINZ, GERHARD, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie* (Tübinger Theologische Studien 25), Mainz 1984.
- HERSCHE, PETER, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg 2006.
- HORST, ULRICH, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982.
- JEDIN, HUBERT, *Europäische Gegenreformation und konfessioneller Absolutismus (1605–1655)*, in: ERWIN ISELOH u. a., *Handbuch der Kirchengeschichte IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenbewegung*, Freiburg u. a. 1967, S. 650–683.
- KLEUTGEN, JOSEPH, *Theologie der Vorzeit*, 3. Beilage, Münster 1875.
- KNOLL, ALFONS, „Derselbe Geist“. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 74), Paderborn 2007.
- KOYRÉ, ALEXANDRE, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1923.

- KURZ, ERHARD, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (Analysis fidei), in: Handbuch der Fundamentaltheologie. IV: Traktat Theologische Erkenntnislehre/Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, hg. von WALTER KERN u. a., Freiburg u. a. 1998, S. 414–449.
- LANG, ALBERT, Der Auftrag der Kirche, München 1954.
- DERS., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 30/1–2), Münster 1930.
- LANGHORST, AUGUST, Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik, in: Stimmen aus Maria Laach 18 (1880) S. 165–182, S. 374–387, 19 (1880) S. 47–64, S. 372–381, 20 (1881) S. 22–38, S. 412–431, S. 467–486.
- LAUTH, REINHARD, Zur Idee einer Transzendentalphilosophie, München/Salzburg 1965.
- LEINSLER, ULRICH, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn u. a. 1995.
- LUGO, JOHANNES DE, Disputationes scholasticae et morales I, Parisiis 1868.
- MACCARONE, MICHELE, „Cura animarum“ e „parochialis sacerdos“ nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII, in: Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII–XV). Atti del VI convegno di storia della chiesa in Italia, Firenze 21–25 sett. 1981, Roma 1984, S. 81–195.
- MATHEUS, RICARDA, Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673–1750 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 126), Berlin/Boston 2012.
- MAYER, ANNEMARIE, Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes, Freiburg 2008.
- MENNECKE, UTE, Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 74), Gütersloh 2003.
- MENZEL, MICHAEL, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch 111 (1991), S. 337–384.
- MILHOU, ALAIN, Die Iberische Halbinsel, in: Geschichte des Christentums VII: Von der Reform zur Reformation (1450–1530), hg. von JEAN-MARIE MAYEUR u. a., Freiburg u. a. 1995, S. 383–414.
- OBERSTE, JÖRG, Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Orientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten, in: Die Bettelorden im Auf-

- bau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (*Vita regularis* 11), hg. von GERT MELVILLE/DERS., Münster 1999, S. 245–294.
- OZÓG, KRZYSZTOF, Kleine Pastoralkompendien in den spätmittelalterlichen Synodalstatuten Polens, in: Partikularsynoden im späten Mittelalter, hg. von NATHALIE KRUPPA/LESZEK ZYGNER, Göttingen 2006.
- PFLÉGER, LUCIAN, Martin Eisengrein (1535–1578). Ein Lebensbild aus der katholischen Restauration in Bayern (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes 6, 2/3), Freiburg i. Br. 1908.
- PIERCE, ROBERT A., Pier Paolo Vergerio the Propagandist (*Uomini e dottrine* 40), Roma 2003.
- POLMAN, PONTIEN, L'Élément historique dans la controverse religieuse du 16^e siècle, Gembloux 1932.
- PONTAL, ODETTE, Le rôle du synode diocésain et des statuts synodaux dans la formation du clergé, in: Les évêques, les clercs et le roi (1250–1300) (*Cahiers de Fanjeux* 7), Toulouse 1972, S. 337–359.
- RAMSAUER, MARTIN, Die Kirche in den Katechismen, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1951), S. 129–169, S. 313–346.
- REINHARD, WOLFGANG, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* und des Vereins für Reformationsgeschichte (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), hg. von DERS./HEINZ SCHILLING, Münster 1995, S. 419–452.
- RIPALDA, JUAN MARTÍNEZ DE, *De ente supernaturali* IV, 2. Aufl., Paris/Romae 1871.
- SCHMID, ALOIS, Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879.
- SESBOUÉ, BERNARD, *Hors de l'église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.
- SICKERT, RAMONA, Dominikaner und Episkopat. Zur Etablierung des Predigerordens in südfranzösischen Bischofsstädten, in: Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (*Vita regularis* 11), hg. von GERT MELVILLE/JÖRG OBERSTE, Münster 1999, S. 295–319.
- SMOLINSKY, HERIBERT, „Docendus est populus“. Der Zusammenhang zwischen Bildung und Kirchenreform in Reformordnungen des 16. Jahrhunderts, in: DERS., *Im Zeichen von Kirchenreform und Refor-*

- mation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Suppl. 5), hg. von KARL-HEINZ BRAUN u. a., Münster 2005, S. 25–43.
- DERS., Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: DERS., Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Suppl. 5), hg. von KARL-HEINZ BRAUN u. a., Münster 2005, S. 337–362.
- DERS., Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: DERS., Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Suppl. 5), hg. von KARL-HEINZ BRAUN u. a., Münster 2005, S. 44–61.
- SPINOZA, BARUCH DE, Briefwechsel. Übers. von CARL GEBHARDT, hg. von MANFRED WALTHER, Hamburg, 3. Aufl., 1986.
- SUÁREZ, FRANCISCO, Opera omnia XII, Parisii 1858.
- THILS, GUSTAVE, Les notes de l'église dans l'apologétique depuis la réforme, Gembloux 1937.
- UNTERBURGER, KLAUS, Das Christentum vor dem Islam. Intellektuelle Bewältigungsstrategien und argumentative Auseinandersetzungen im Mittelalter, in: Religionsunterricht an höheren Schulen (2007) Nr. 2, S. 69–77
- DERS., Determinismuswiderlegung in der kritischen Philosophie Immanuel Kants und bei Johann Gottlieb Fichte in der Phase bis 1796, Neuried 1999.
- VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.
- WALTER, PETER, Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin, in: Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. FS Bischof Walter Kasper, hg. von EBERHARD SCHOCKENHOFF/DERS., Mainz 1993, S. 50–68.