

aller menschlichen Bereicherung doch nicht ohne Spannungen, Mißverständnisse und »Desillusionierungen« (S. 293) blieben. In größerer Intensität als bereits in Teil II bringt *Teil IV Die Heilige in ihrem religiösen Umfeld* auf dem Hintergrund der Tradition der Mystik zur Geltung (S. 313–432). Hier wird »Die Verankerung der teresianischen Mystik in der europäischen Tradition« (S. 327) ebenso herausgearbeitet wie die für sie typische »Theologie der Erfahrung« (S. 330). In der Frage der Echtheit der Visionen Teresas hält sich J. Burggraf an die eigenen Kriterien der Heiligen, die selbst »am meisten daran interessiert« ist, »jede Art von Täuschungen zu vermeiden« (S. 339), und sich zu diesem Zweck dem Urteil der Theologen, der kirchlichen Autorität und insbesondere den konkreten Anforderungen des Gehorsams unterwirft. »Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Ganze der teresianischen Lehre muß als geistgewirkt gelten, das einzelne steht einer kritischen Würdigung weiterhin offen, die in der Hauptsache aber nicht mehr von Theologen geleistet werden kann« (S. 366). In einer knappen Analyse der Mystik Teresas erkennt die Verfasserin eine fruchtbare Verbindung von »Verinnerlichung und Aufbruch« (S. 366), wie sie für die Katholische Reform typisch war. Die Anrede Gottes mit »Majestät« und »Ihr« (S. 388) hindert sie nicht daran, ihre Gottesbeziehung in Kategorien der Freundschaft zu beschreiben und eine warme Verehrung Jesu Christi in seiner leibhaftigen Menschlichkeit zu entwickeln, bis hin zu ihrer mystischen Erfahrung der Vermählung mit Christus.

Kritische Züge gewinnt die Darstellung von J. Burggraf, wo sie auf Teresas sieben »Konquistadoren-Brüder« zu sprechen kommt, die auf verschiedene Weise an der unheilvollen Verknüpfung von Mission und Ausbeutung in der »neuen Welt« beteiligt waren und mit ihren Gewinnen die Reformunternehmungen Teresas finanziell unterstützten. Die Verfasserin erklärt sich Teresas »völlige [...] Unbekümmertheit bezüglich der schwierigen Situation der *Indios*« (S. 441) mit dem Umstand, »daß Teresa niemals mit einem »luterano« oder einem Ureinwohner Amerikas in persönlichen Kontakt getreten ist« (S. 441). »Wenn Teresa die Konquistadoren unterstützte, so dachte sie nur daran, daß durch deren Einsatz das Reich Gottes auf Erden vergrößert würde« (S. 424). Weshalb J. Burggraf ihr Verständnis für diese Grenze Teresas verbindet mit einer abschätzigen Bewertung des Einsatzes von Bartolomé de las Casas für die *Indios* (vgl. S. 413–424), bleibt unklar.

Die *Abschlußreflexion* (S. 433–456) faßt die Ergebnisse zu Teresas »Humanität« in Gottverbundenheit zusammen und kehrt zur Grundthese zurück, »daß Teresa zu ihren Lebzeiten an erster Stelle nicht wegen ihres *Frauseins* verdächtigt wurde, sondern weil sie ein Genie und eine Heilige war« (S. 436; vgl. S. 206). Die Arbeit mündet schließlich ein in die Hoffnung, daß nach dem Beispiel Teresas mystische Erfahrung und Theologie füreinander zu »kritischen Instanzen« (S. 455) werden mögen. Der Schlußteil der Arbeit macht deutlich, daß deren Stärke in der sorgfältigen historischen Bilanz liegt. Dabei bleibt sie noch in ihrer negativen Abgrenzung an die feministische Frauenforschung gebunden, die selbst zu wenig in ihren differenzierten Positionen gewürdigt wird. Auf diese Weise aber kommen die für Teresa selbst bewegenden Motive – wenn es denn nicht die »Frauenfrage« ist! – zu wenig ans Licht. So wirkt etwa die Thesenreihe »Zur Selbstverwirklichung der Heiligen von Avila« (S. 438–442) blaß und von außen an Teresa herangetragen. Das tiefste geistliche Anliegen der von ihr inspirierten Reformbewegung bleibt merkwürdig unbestimmt und daher auch unwirksam in den historischen Interpretationen. Wer also eine theologische Erhellung der Berufung Teresas sucht, wird enttäuscht werden. Wer einen gut recherchierten, von liebenswerten Anekdoten durchsetzten, weitgehend unverfälschten historischen Zugang zu ihrer Lebensgeschichte und ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld sowie einen Überblick im Labyrinth der einschlägigen Literatur braucht, wird gute Anregungen finden.

Barbara Hallensleben

BARBARA HENZE: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 133). Münster i.W.: Aschendorff 1995. VIII, 430 S. Kart. DM 138,-.

Seit geraumer Zeit müht sich die »Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum« mit ihrem Vorsitzenden Prof. Dr. Klaus Ganzer, Würzburg, um kritische Editionen und um eine historisch-theologische Aufarbeitung der Werke katholischer Kontroverstheologen des Reformationszeitalters. In diesem Horizont entstand in Freiburg i.Br. die hier vorgelegte Dissertation unter

Leitung von Prof. Dr. Heribert Smolinsky, dem Schatzmeister der Gesellschaft. Wie viel Arbeit gemäß der Gründungsintention noch zu leisten ist und wie spannend und differenziert die Ergebnisse ausfallen können, zeigt Barbara Henzes umsichtige Beschäftigung mit Leben, Werk und Theologie der umstrittenen Gestalt des Georg Witzel.

Etwa ein Drittel des Textteils der Arbeit ist allein erforderlich, um im *I. Kapitel: Der Stand der Forschung* (S. 1–90) den Zugang zu seiner Persönlichkeit freizulegen. Insbesondere bot seine Abkehr von der Reformation immer wieder Anlaß, ihn zur Polemik gegen den Protestantismus zu funktionalisieren. Doch auch seine Stellung als verheirateter Pfarrer mit acht Kindern, der 1531 seine protestantische Pfarrei verließ, war nicht leicht: Erst nach der Versicherung des Nuntius, »daß Papst Paul III. Witzel zwar keine Ehedispens erteilen, die Ehe des Priesters Witzel aber stillschweigend dulden würde« (S. 25), fand er 1541 eine feste Anstellung beim Fürstabt von Fulda. Wegen seiner Teilnahme an verschiedenen Reichstagen und Religionsgesprächen sowie durch verschiedene Ortswechsel aufgrund der unruhigen Zeitlage blieb sein Leben unstet; 1573 starb Witzel in Mainz. Eine statistische Auswertung seiner Korrespondenzpartner bzw. Adressaten von Widmungen ermöglicht der Verfasserin, das Beziehungsnetz und den geographischen Raum zu analysieren, in denen sich sein Wirken abspielte. Dabei fällt bereits ins Auge, daß er in Kreisen verkehrte, die in der positiven Einschätzung des Erasmus von Rotterdam übereinkommen. Seine Nähe zu Erasmus prägt auch die Wertung, die Witzels Theologie in der Forschung erfährt: Je nach der Stellung zu Erasmus wird auch Witzels »Vermittlungstheologie« entweder positiv als humanistisch geprägte, irenische Bemühung um die Kircheneinheit oder negativ als dogmatisch indifferente Wankelmütigkeit eingestuft. Die Verfasserin zieht aus dieser Forschungslage methodisch die Konsequenz für ihr eigenes Vorgehen: Sie teilt mit der bisherigen Forschung die Überzeugung, »daß das Bemühen um die Kircheneinheit Witzels zentrales Anliegen war« (S. 88). Im Hinblick auf die Quellenauswahl und die inhaltlichen Schwerpunkte der Quellenanalyse versucht sie sich von sachlichen Vorentscheidungen so weit wie möglich freizuhalten und Witzels eigene Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Dem dient nicht zuletzt die akribische Sorgfalt, mit der sie nicht nur die Geschichte des Werkverzeichnisses Witzels rekonstruiert, sondern im Anhang ihrer Arbeit ein neues Werkverzeichnis vorlegt. Darin sind zwei neu entdeckte Schriften aufgenommen; insbesondere wurde die Zuordnung von Neuauflagen, erweiterten Editionen, Übersetzungen etc. revidiert und übersichtlich neu dargeboten (S. 306–411).

Das *II. Kapitel* arbeitet *Grundkonstanten der Theologie Witzels* heraus (S. 91–151). Hier wird deutlich, daß die Verfasserin sich gegen einen Kanon dogmatischer Lehrsätze als Maßstab für Witzels Theologie zur Wehr setzt. Denn für ihn selbst stehe eine entschiedene Christozentrik, die alle Glaubenssätze zu »Nebenartikeln« (S. 107) werden lasse, im Zentrum – verbunden mit einem Bildungsbemühen, das sein Anliegen der Kirchenreform begleitet. Typisch dafür ist Witzels Rechtfertigungslehre, die mit den Protestanten das *sola fide* als Ausschluß von »allen vorgehenden Gottesdienst oder werck« (zit. S. 112) betont, ja sogar einen Glauben ohne Werke für möglich hält. Kämpft er so einerseits gegen jede Werkgerechtigkeit, so besteht er dennoch auf guten Werken, denn die Lutheraner »mit ihrer falsch verstandenen Freiheit bemerkten nicht bzw. bemerkten zu spät, daß sie den Menschen überforderten« (S. 98). Die Sichtbarwerdung der Kirche, die ihm am Herzen liegt, sucht er nicht in der Kirche als Institution oder im kirchlichen Lehramt, sondern im »Dienst der Christen, den sie Gott und den Menschen erweisen« (S. 135). Charakteristisch ist ferner der normative Wert, den Witzel der »alten Kirche« zubilligt. B. Henze weist in geduldiger Kleinarbeit nach, daß für Witzel das »Alte« nicht in sich normativen Wert besitzt, sondern in seiner vorbildlichen Treue zum Evangelium und als beispielhafte Realisierung der apostolischen Kirche.

Das *III. Kapitel* wendet sich der »Leipziger Formel« von 1539 sowie der Bedeutung der »Alten Kirche« zu (S. 152–208). Hier wird zunächst Witzels Mitwirkung beim Leipziger Religionsgespräch von 1539 gewürdigt. Die in diesem Rahmen von Witzel gemeinsam mit Martin Bucer ausgearbeitete Einigungsformel zieht wiederum die »alte Kirche« als Maßstab heran; sie hatte zwar keinen unmittelbaren Erfolg für die Kircheneinheit, jedoch eine beachtliche Wirkungsgeschichte. Ein aufschlußreicher Vergleich mit Melanchthons argumentativer Berufung auf die alte Kirche zeigt, daß Melanchthon ausschließlich die Kontinuität der Lehre im Blick hatte, während Witzel auch eine Kontinuität der kirchlichen Gestalt für wesentlich hielt. Diese Differenz macht verständlich, weshalb im strittigen Einzelfall die von Witzel bevorzugte Argumentationsweise nicht

zu einer Einigung führen konnte. »Dadurch ergibt sich die tragisch zu nennende Situation, daß die Auslegung der Hl. Schrift entzweit und keine Institution, auch die Kirchenväter und Konzilien nicht, die gewünschte Schlichtungsinstanz darstellen kann« (S. 207).

Im *IV. Kapitel* wird *Das Interim 1548 – Die Rolle des Kaisers* thematisiert (S. 208–242). Anfänglich hatte Witzel seine Hoffnung auf das Konzil gesetzt: »Denn Bücher erzeugen auf beiden Seiten [wieder nur] Bücher, [...] Waffen werden durch Waffen zurückgewiesen, Bullen verschmähen die Deutschen; ein »Konzil aber, wenn es in der Furcht des Herrn zusammentritt, ist Arznei für das kirchliche Gemeinwesen« (zit. S. 236). Doch der Konzilsverlauf enttäuschte Witzel; so identifizierte er in der Folgezeit um so enger »die ›Sache‹ des Kaisers mit der der Kirche« (S. 213). Nicht vom Papst, sondern vom Kaiser erwartete er die entscheidenden Schritte zur Kirchenreform. Mit Recht stellt die Verfasserin die Frage, ob der Reformtheologe nicht bereits damals die realpolitischen Möglichkeiten des Kaisers überschätzte. Das *V. Kapitel: Witzels Spätschriften (1556–1566) – ohne Reform keine Kircheneinheit* (S. 243–289) untersucht folgerichtig seine Positionen nach dem Rücktritt Kaiser Karls V. im Jahre 1555. Tatsächlich läßt sich eine markante Verschiebung in seiner Argumentation feststellen, jedoch nicht gegen den Kaiser zugunsten des Papstes, sondern im Sinne einer Suche nach einem »dritten« Weg zwischen den Lutheranern und den »Papisten«, gegen die er die wahre katholische Kirche durch Reform zur Geltung bringen will. Das Un-Katholische findet Witzel sogar schwerpunktmäßig auf der »papistischen« Seite. Seine Spätschriften »Via Regia« (1564) und »Typus« (1566), als Handbücher für Seelsorger konzipiert, geben davon Zeugnis. Auch hier bleibt der »königliche Weg« der Reform eng verknüpft mit dem »Weg des Königs« in seiner herrscherlichen Verantwortung. Anschaulich wird ein Kriterium der Reform, das Witzel von Erasmus übernimmt: Von Kaiser Aurelian werde berichtet, daß er jeden Purpur aus Rom mit einem kostbaren Stück Purpur vergleichen ließ, das ihm der persische König als Präsent hatte schicken lassen. So sei auch in der zeitgenössischen Kirche »der Purpur durch den Purpur zu erkennen«, d.h. die Qualität des Purpurs der Reform am Purpur der universalen, apostolischen Kirche in Christus. Hier liegt ohne Zweifel der Ansatzpunkt dafür, daß Witzel »schon zu Lebzeiten beschuldigt worden ist, mit seinen Reformforderungen gegen den Papst bzw. das Papsttum zu arbeiten« (S. 279). Nicht nur von den Reformatoren, »sondern aus den eigenen Reihen« (S. 280) wurde er angegriffen. So steht im Vorwort des »Typus« als erstes seiner Anliegen, er habe »das Haus Gottes gegen die Sanaballiten verteidigen wollen« (S. 285), d.h. gemäß dem Buch Nehemia gegen diejenigen, die damals dem Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, zu seiner Zeit dem Wiederaufbau der Kirche durch Reform mit Skepsis gegenüberstanden. Erst an zweiter Stelle nennt er das Bestreben nach Versöhnung der mit der Kirche zerstrittenen Parteien.

Soziologische Gesetzmäßigkeiten der Ausgrenzung vermittlungsbereiter Persönlichkeiten in Zeiten der Identitätskrise mögen – wie B. Henze am Schluß ihrer Arbeit vermutet – mitgespielt haben, wenn Witzel in der Reformationsgeschichte und ihrer Rezeption an den Rand gedrängt wurde. Doch liegt nicht auch in seiner eigenen Theologie eine Vieldeutigkeit? Der Purpur, an dem der Purpur zu messen ist, hat einerseits für ihn im Unterschied zu Melanchthon sakramentale Qualität: Er ist die alte Kirche als konkrete geschichtliche Gestalt der Gegenwart Christi. Doch scheint andererseits auch Witzel einem »reinen«, idealen, gedachten purpurnen Maßstab für die Kirche zuzuneigen, die eine Reform nicht aus der inneren Erneuerung des Leibes Christi, sondern von den äußeren Maßnahmen des Kaisers erwartet. Mit der Erarbeitung der Unterscheidungskriterien war er offensichtlich – wie die meisten seiner Zeitgenossen – überfordert. Die Verfasserin hat in beispielhafter Weise dazu beigetragen, daß seine positiven Ansätze gewürdigt werden, und sie hat die Voraussetzungen geschaffen, um sein Werk einer weiteren Untersuchung zu erschließen.

Barbara Hallensleben