

Robert Bellarmin

(1542–1621)

Im Drama betritt Robert Bellarmin mit der Emphase «Gehen wir mit der Zeit, Barberini!» die Bühne. Die Begegnung zwischen dem römischen Kardinal und dem Hofphysiker des toskanischen Großherzogs – von Bertolt Brecht als siebte Szene seines Schauspiels *Leben des Galilei* wiedererfunden – wird seit der Aufklärung zum symbolischen Ursprungsereignis eines *clash* der Wissenskulturen mythologisiert, mit dem man die neuzeitliche Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Wissenschaft beginnen läßt. Im Februar 1616 hatte Bellarmin auf Wunsch des Papstes in Form einer «liebvollen Ermahnung» Galileo Galilei von der Entscheidung der Inquisition in Kenntnis zu setzen, daß das Weltbild des Nikolaus Kopernikus, nach dem die Sonne unbeweglich im Zentrum der Welt steht und die Erde um sie kreist, «falsch» sei und «ganz und gar» der Heiligen Schrift widerspreche. Bekanntlich sollte für Galilei jetzt gelten, was Bellarmin bereits ein Jahr zuvor in einem Brief an den Mathematiker und Karmeliten Paolo Antonio Foscarini (1565–1616) vorgeschlagen hatte: Als bloße wissenschaftliche Hypothese (*ex suppositione*) könne er mit dem kopernikanischen «Modell» durchaus weiterarbeiten, nur der affirmative Heliozentrismus sei fortan verboten. «Wenn Sternenkarten, die sich auf eine neue Hypothese stützen, unseren Seeleuten die Navigation erleichtern, mögen sie die Karten benutzen», so findet sich Bellarmins offene Zeitgenossenschaft bei Brecht ausgesprochen. Würde schließlich eines Tages der unumstößliche Beweis für die «Wahrheit» einer solchen kosmologischen «Vermutung» geliefert, könne dann ja immer noch eine behutsame Anpassung des Schriftverständnisses an diese natürlichen Verhältnisse erfolgen. Unabhängig davon, daß Bellarmin einem Naturwissenschaftler wohl kaum je zugestanden hätte, irgendeine unumstößliche Wahrheit zu verkünden (und damit den geforderten Beweis zu erbringen), rettete die Bellarminsche Konzessionsbereitschaft Galilei bis zum eigentlichen Prozeß des Jahres 1633 immerhin siebzehn Jahre freies Forschen.¹ Solche Ambivalenzen – schillernd zwischen

dem «Gehen wir mit der Zeit!» und einem Habitus, der am universalen Deutungsmonopol der Kirche und ihrer geistig-kulturellen Vorherrschaft keinerlei Zweifel aufkommen läßt – prägen das Bellarminbild nicht nur im Fall Galilei. Daß nun gerade diese Begegnung einmal im Urteil der Nachwelt die *cause célèbre* der frühneuzeitlichen *intellectual history* darstellen sollte, hätte Bellarmin selbst nicht im Traum für möglich gehalten. Seine Autobiographie verliert kein einziges Wort darüber. In das kollektive Gedächtnis ist Bellarmin jedoch als Inquisitor Galileis eingegangen.

Was für ein Theologe war dieser Inquisitor, den die ersten Forschungsergebnisse, die aus dem seit 1998 zugänglichen Archiv der Kongregationen von Inquisition und Index dringen, bewundernd als die oberste theologische Autorität im Heiligen Offizium, als eine intellektuelle Ausnahmeerscheinung am päpstlichen Hof um 1600 charakterisieren?²

I. Leben

Roberto Francesco Romolo Bellarmino wurde am 4. Oktober 1542 in dem Örtchen Montepulciano bei Siena geboren. Er stammte mütterlicherseits aus der verarmten toskanischen Adelsfamilie der Cervini, die mit Marcellus II. (1501-1555) – einem Bruder der Mutter Bellarmins – immerhin einen 21-Tage-Papst vorweisen kann. Die Wahl des päpstlichen Onkels hatten reformorientierte Kurienkardinäle und Väter der ersten Sitzungsperiode des Konzils von Trient (1545-1547) einmal als Sieg gefeiert. Mit achtzehn Jahren wurde Bellarmin Mitglied des noch jungen Jesuitenordens. Das Studium der Philosophie absolvierte er an den Kollegien der Gesellschaft Jesu in Rom, Florenz, Mondovì und Padua. Seine produktive Schaffenszeit läßt sich im großen und ganzen in drei Phasen gliedern: Bellarmins eigentlich theologische Arbeit begann im belgischen Löwen, wo er in fließendem Übergang vom Studenten zum Lehrer der Theologie avancierte (1569-1576). Als zweite große Epoche ist die Zeit als Ordinarius für Kontroverstheologie am Jesuitenkolleg in Rom, dem berühmten *Collegio Romano*, zu gewichten (1576-1588). Aus diesen Vorlesungen ging das Hauptwerk hervor. Ab 1589 war Bellarmin mit zwei Unterbrechungen – einer dreijährigen Amtszeit als Provinzial der Jesuiten Neapels und von 1602 bis 1605 auf dem erzbischöflichen Stuhl von Capua – in unterschiedlichen Funktio-

nen für die Ordenszentrale und die Kurie in Rom tätig. Der Konsultor der Kongregationen von Index (ab 1587) und Inquisition (ab 1597) nahm spätestens nach dem Tod von Francisco de Toledo (1534-1596) die Position des höchstrangigen päpstlichen Hoftheologen ein, der dann folgerichtig 1599 auch mit dem Kardinals purpur geschmückt wurde. Bis zu seinem Tod am 17. September 1621 blieb Bellarmin in nahezu alle in Rom geführten kirchen- und theologienpolitisch relevanten Diskurse involviert. Nicht abreißende Aufträge und immer neue Anlässe haben ihm ein monumentales «Gelegenheitswerk» abgerungen, durch das sich bei aller Disparatheit zwei Fundamentalthemen ziehen: die Frage nach Freiheit und Gnade und die Frage nach Kirche und Papsttum.

2. Werk

In der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte der Theologie fanden auf keinem anderen akademischen Feld so heftige Auseinandersetzungen statt wie im Bereich der Gnadentheologie. Mit der neuzeitlichen «Entdeckung des Menschen» – ideengeschichtlich vorformuliert im anthropologischen Optimismus der Humanisten, später real eingeholt in der Eroberung unbekannter Erd- und Wissenskontinente, in römisch-katholischer Form spirituell angewandt im ignatianischen Exerzitienbuch und künstlerisch ausgedrückt im beispiellos erfinderischen Stil des Barock – korrespondiert innerhalb der theologischen Wissenschaft der Kampf um eine Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, seiner Gnade und Prädestination. Für die einen war die Würde des handelnden, begehrenden und empfindenden Menschen gegen die Allmacht eines willkürlich verwerfenden Gottes zu sichern. Für die anderen führten alle Systemkorrekturen zugunsten des freien menschlichen Subjektes in eine Apotheose des Menschen und damit zu Verlusten auf seiten Gottes, zu religiös-ethischem Leistungsdenken beim Menschen und in langer Frist zur Säkularisierung der Welt. Binnendiskursiv war diese Auseinandersetzung letztlich ein exzellenter Klassiker-Streit: ein Disput um die adäquate Interpretation der für den lateinischen Westen unfehlbaren Autorität Augustinus, der in seinen späteren Schriften Gottes Gnade als einen unbegreiflichen Akt der Auswahl einiger weniger Menschen aus der großen Masse der Verdammten verstanden hatte. Das durch den geistesgeschicht-

lichen Kontext angeregte Sachproblem war allem Anschein nach zu fundamental, als daß es sich in jenen Konfessionalisierungsprozeß hätte einbinden lassen, von dem auch die theologischen Wissenskulturen dieser Epoche über weite Strecken erfaßt wurden. Diese Gnadendebatten verliefen transkonfessionell. Fraktionen bildeten sich quer zur konfessionellen Frontlinie: Im Luthertum artikulierten sie sich als «majoristischer» bzw. «synergistischer» Streit, im Calvinismus spaltete beispielsweise die Abschwächung des Prädestinationsdogmas durch Jacobus Arminius (1560–1609) ganze Länder in zwei Lager, und im Katholizismus zogen gegen die molinistischen Jesuiten im sogenannten «Gnadenstreit» die augustinisch radikalen Dominikaner und später die Jansenisten zu Felde. Allem uniformierenden Konfessionalisierungsdruck zum Trotz florierte gerade auf gnadentheologischem Feld eine lange Zeit anhaltende binnenkonfessionelle Pluralität. Über die interkonfessionellen Austauschprozesse ist bislang so gut wie nichts bekannt.

Die intellektuelle Biographie Robert Bellarmins ist nur innerhalb des Koordinatensystems dieser frühneuzeitlichen Gnadenkontroversen rekonstruierbar.³ Als der junge Jesuit im Mai 1569 in Löwen eintraf, kochte die Debatte um den von Rom gemaßregelten Augustinismus des Michael Baius (1513–1589) gerade auf ihrem Höhepunkt. In Bellarmin wird man zu diesem Zeitpunkt noch einen «kompromißlosen Augustinisten» sehen müssen, der «nicht gegen Protestanten, aber konsequent gegen jegliche Art von Synergismus in der eigenen Kirche, ja auch und vor allem in seinem eigenen Orden stritt».⁴ Schon in Florenz hatte der zweiundzwanzigjährige Philosophiestudent im theologischen Selbststudium einen Thomas-Kommentar, den der bereits erwähnte acht Jahre ältere Ordensbruder und spätere Konkurrent an der Kurie Francisco de Toledo in den 1560er Jahren am *Collegio Romano* vortrug, abgeschrieben und insbesondere im Rahmen der Prädestinations-*Quaestio* mit vernichtenden Kommentaren versehen. Toledo war ein sogenannter «Vormolinist», der sich offen gegen Augustins Prädestinationslehre wandte, und ein typischer Vertreter jener (humanistische Anthropologie rezipierenden) spanischen Barockscholastik, wie sie in vielen von Spaniern dominierten Jesuitenkollegien betrieben wurde.⁵ Schon aufgrund der früh gehegten Sympathien Bellarmins für Augustinus und seiner dezidierten Opposition gegenüber jeglicher Form von Pelagianismus ist die verbreitete Auffassung, er sei zur

Widerlegung des Baius nach Löwen geschickt worden, nicht haltbar. Gerade wegen der großen inhaltlichen Nähe zum in Ungnade gefallenen Bajanismus mußte Bellarmin jedoch schon in den ersten Jahren in Löwen sukzessive jene für ihn charakteristische Mittelposition – den sogenannten «Kongruismus» – entwickeln, mit der er sich zwischen Protestanten und strengen Augustinisten einerseits und Molinisten andererseits einzupendeln verstand. Noch im Winter 1570/71 schoß Bellarmin kräftig gegen «vormolinistische» Entwürfe eines Francisco de Toledo, Heinrich von Gent, Ambrosius Catharinus, die ein *auxilium sufficiens* universal konzipierten, das heißt die «hinreichende Gnadenhilfe» als ein Angebot Gottes an ausnahmslos alle Menschen verstanden, das heilswirksam (*efficax*) aber erst durch die freie Zustimmung des Menschen werden konnte. Die strikte Abwehrhaltung gegenüber allen Positionen, welche die Effizienz der Gnade Gottes vom Willen des Menschen abhängig machen, sollte sich bei Bellarmin zeitlebens nicht lockern. Doch schon in seinem Gnadentraktat vom Herbst 1573 plädierte er ausdrücklich für eine universal ausgeteilte «hinreichende Gnadenhilfe» und purgierte frühere Texte von gegenteiligen Äußerungen. Allerdings führte er zusätzlich eine spezifische, sogenannte «wirksame Gnadenhilfe» (*auxilium efficax*) ein und legte durch deren Unterscheidung vom *auxilium sufficiens* die Grundlage für seinen Kongruismus, in dem das Gewicht der Freiheit Gottes und das Gewicht der Freiheit des Menschen einigermaßen gleichmäßig austariert sein soll. Im kongruistischen Gnadensystem ist das Angebot der *gratia efficax* jedenfalls nicht so beschaffen, daß der freie Wille dieser Gnade Gottes gezwungenermaßen folgen mußte – wie es beispielsweise innerhalb des thomistisch-dominikanischen Konzeptes der *praedeterminatio physica* der Fall ist –, sondern von vornherein an den Willen des Menschen angepaßt. Gott disponiert nach Bellarmin seine Gnade ganz gezielt in Abstimmung auf die konkrete menschliche Freiheit.

Diese fein nuancierten, intellektuell anspruchsvollen scholastischen Verfahren zur Distinktion von hinreichenden und wirksamen Gnadenhilfen antizipierten bereits den Gegenstand des «Gnadenstreites» *de auxiliis*, der Jahre später (1597) an die päpstliche Kurie gezogen und dort eine Dekade lang insbesondere die beiden streitenden Ordensparteien der Dominikaner und Jesuiten in Atem halten sollte. In Gutachten mußte Robert Bellarmin dann seinen Or-

densbruder Luis de Molina (1535-1600), auf den der schon mehrfach erwähnte «Molinismus» zurückgeht, und mit ihm das Ansehen der Jesuiten insgesamt retten. Klienteläre Loyalitäten halfen Bellarmin, über Differenzen zu Molina im Theologischen hinwegzusehen. Denn bei allem Kongruismus war Bellarmin im Herzen doch tendenziell ein Augustinist geblieben, der – auch wenn er den Faktor Mensch mit einrechnet – den absoluten Anteil Gottes im Heilsgeschehen qualitativ immer höher veranschlagte. Daß der Gnadenstreit 1607 schließlich inhaltlich unentschieden endete und Papst Paul V. (1552-1621, ab 1605 Papst) dem «Molinismus» ein Heimatrecht in der römisch-katholischen Kirche einräumte, durfte Bellarmin dann auch als eigenen – wenngleich nur politischen – Erfolg verbuchen.

Bellarmins Löwener Schaffensperiode erschöpfte sich nicht in Vorspielen zum großen römischen Gnadenstreit. Im Herbst 1570 begann er am dortigen Jesuitenkolleg gemäß der neuen Salmantizenser Konvention, die er am *Collegio Romano* kennengelernt hatte, nicht die Sentenzen des Petrus Lombardus, sondern die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin zu kommentieren. In seiner Autobiographie rühmte sich Bellarmin später, daß seinen Kollegvorlesungen als erster Veranstaltung die Auszeichnung widerfuhr, auch durch die Löwener Universität approbiert zu sein.⁶ Im damaligen Löwen dürfte Bellarmin mit diesem scholastischen, an Thomas orientierten Lehrangebot tatsächlich über das Kolleg hinaus Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Denn ansonsten hatte sich die *citadella della controriforma* innerhalb der sich entwickelnden römisch-katholischen Kontroverstheologie immer mehr zu einem Zentrum der sogenannten «Positiven Theologie» profiliert, die im Rekurs auf Schrift und Patristik bei den Altgläubigen Kontinuitäten und bei den Neuerern Diskontinuitäten nachzuweisen suchte. Die Hinwendung zu Augustinus war in Löwen nur Teil einer umfassenden Bewegung *ad fontes*. Der Thomaskommentator im Jesuitenkolleg mag seine scholastische Vorlesung zwar als notwendige Ergänzung, jedoch kaum als Gegenprogramm zur «Positiven Theologie» an der Universität verstanden haben. Wie sehr Bellarmin das Löwener Theologiekonzept nämlich selbst rezipierte, bezeugen die reichen historisch-exegetischen Materialsammlungen, die von ihm während der Jahre in Löwen zunächst für die eigene Arbeit zusammengestellt und später in überarbeiteter Form teilweise veröffentlicht wurden. Als Bellarmin dann 1576 von Lö-

wen aufbrechen mußte, um in Rom Alumnen aus den von der Reformation betroffenen Ländern in Kontroverstheologie zu unterrichten, trug er in seinem Gepäck ein Autorenkompendium (*Index scriptorum ecclesiasticorum*), eine biblische und eine kirchengeschichtliche Chronologie (*Chronologia de Sacra Scriptura; Chronologia ab orbe condito usque ad annum praesentem*) sowie einen dicken Katalog mit den schwerwiegendsten Ketzereien eines Luther, Melanchthon und Calvin (*Index haereticorum*) über die Alpen. Auf diese nicht von humanistischem, sondern ganz von kontroverstheologischem Interesse an den Quellen hervorgebrachten Handapparate wird dann der römische Professor dankbar zurückgreifen. Sie speisten den historisch-exegetischen Beweisgang, der innerhalb der theologischen Methode der römischen Vorlesungen von Bellarmin in der so vielbewunderten Art und Weise mit dem spekulativen zusammengeführt wurde.

Das Hauptwerk *Disputationes de Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos* – dreibändig zum ersten Mal zwischen 1586 und 1593 in Ingolstadt und dann 1596 in der verbesserten, immer wieder aufgelegten vierbändigen Ausgabe in Venedig erschienen – stellt nicht nur den literarischen Niederschlag von Bellarmins eigenen Vorlesungen am *Collegio Romano* bzw. seiner rund zwanzigjährigen Lehrtätigkeit insgesamt dar. Die sogenannten «Kontroversen» bilden vielmehr eine Art Summe römisch-katholischer Positionsbestimmung zur Zeit der Konfessionalisierung, in der sich die Arbeit mehrerer Generationen von Kontroverstheologen kompiliert und nach systematischen Gesichtspunkten geordnet findet. Bellarmins Projekt, sich mit den strittigen Punkten der «Häretiker» so umfassend auseinanderzusetzen, daß zugleich die «rechte» Glaubenslehre als ein kohärentes Ganzes entsteht, wird in der Geschichte der Kontroverstheologie als neuartig und als ein erster Abschluß betrachtet.⁷ Auch wenn bei der Realisierung Anspruch und Wirklichkeit auseinanderklafften, ordnete Bellarmin in großer Erudition eine zuvor nie zusammengetragene Materialfülle den drei Kontroversenbänden «Schrift/Kirche – Sakramente – Gnade» zu. Die einzelne *disputatio* folgte nach scholastischem Vorbild einem stereotypen Schema: Zunächst präsentierte Bellarmin in einem für seine Zeit außergewöhnlich unpolemischen Ton die gegnerischen Irrlehren. Auch wenn über hundert verschiedene Reformatoren zitiert werden, dominieren doch Calvin und Theologen

der beginnenden lutherischen Orthodoxie.⁸ Ihnen stellte Bellarmin die offizielle Lehrposition seiner Kirche gegenüber, welche die sich anschließenden Autoritätsargumente aus Schrift, Väter- und Lehrtradition begründen sollten. Weil die darauf folgende spekulative Durchdringung gegenüber den langen positiven Zeugnisketten meistens eher dürftig ausfiel, konnte der gelehrte Kontroverstheologe nicht als großer Systematiker in die Theologiegeschichte eingehen. Trotzdem standen hinter den Ordnungsprinzipien selbstverständlich spezifische theologische Optionen, und die konkrete Auswahl und Verwendung des historischen Materials wurde von durchaus erkennbaren systematischen Interessen geleitet.

Robert Bellarmin arbeitete im Gegensatz zu den reformatorischen Ur-Intuitionen mit einer faszinierenden Konsequenz auf nahezu allen kontroversen Themenfeldern eine dezidiert eindimensionale Theologie der Sichtbarkeit aus. Dem Protestantismus als einer Religion des Hörens, in der sich der Sünder allein auf die Wirkung des Gotteswortes in der subjektiven Innerlichkeit seines Gewissens verlassen darf, stellte Bellarmin geradezu antitypisch eine Religion der objektiven Gestalt und des Sehens gegenüber. In einer Epoche, in der mehrere miteinander um die Wahrheit konkurrierende Kirchentümer ein Klima radikaler Infragestellung herkömmlicher (Glaubens-)Gewißheiten geschaffen haben, lieferte Bellarmin die akademische Theorie für eine römisch-katholische Konfessionskultur, die sich vollkommen der Evidenz der Sinne hingab. Als die Stadt Rom die Frage nach der wahren Kirche mit einem ostentativ verschwenderischen Bauboom beantwortete, als sich die Überlegenheit des Katholizismus in kunstvollen Barockpalästen visualisieren und in formvollendeter symbolischer Kommunikation inszenieren sollte, definierte Bellarmin Kirche als *societas perfecta* und verglich ihre Sichtbarkeit mit der des Königreiches Frankreich und der Visibilität der Republik Venedig.⁹ In dieser Zeit der Glaubenskämpfe konnte nach Auffassung Bellarmins nicht irgendeine diffuse, unkontrollierbare innere Überzeugung die Zugehörigkeit zur einzig wahren Kirche garantieren, sondern nur das öffentlich gesprochene rechtgläubige Bekenntnis, nur die demonstrative Teilnahme an allen sieben Sakramenten, nur die offensichtliche Bindung an den einen legitimen obersten Hirten.

Bellarmins Paradigma ekklesialer Sichtbarkeit wird in den «Kontroversen» von der Inkarnation hergeleitet.¹⁰ Die heilsvermittelnde

Funktion der Menschheit Christi geht auf die Kirche über, genauer: auf ihr Amt, und noch genauer: auf den Papst als das sichtbare Haupt des sichtbaren Kirchenleibes. Nur der Papst agiert auf Erden als *vicarius* und *in persona Christi*. Seine Unfehlbarkeit empfängt er von Christus selbst; sie ruht nicht auf dem unfehlbaren Glauben der Kirche als ganzer, sondern umgekehrt hat der Leib Anteil an der Unfehlbarkeit seines sichtbaren Hauptes. Innerhalb eines so konzipierten papalistisch-monarchischen Kirchenbegriffes kann weder den Bischöfen noch ihrer konziliaren Zusammenkunft echte theologische Dignität zukommen. Sichtbare Christusrepräsentation unter den Bedingungen der Welt findet primär in der Person des Nachfolgers Petri in Rom statt, alle anderen sinnenfälligen Heilsvermittlungen sind – und seien sie noch so prächtig – sekundäre Ableitungen der päpstlichen Christusunmittelbarkeit. Solche *visibilitas* wird im besten Falle transparent auf den unsichtbaren Gott nur im Blick *durch* die dekorativen Repräsentationssymbole des institutionellen Papsttums.

Natürlich kommt der Vertreter einer derartigen Papaltheorie mit der historischen Wirklichkeit nur dann zurecht, wenn er bereit ist, für die Ehrenrettung des Unfehlbaren auch einmal zum Mittel der «frommen Lüge» zu greifen: Im Vorwort zur *Sixto-Clementina* von 1592 klitterte Bellarmin die peinliche Redaktionsgeschichte der neuen Vulgata-Edition mit der Legende, Sixtus V. (1521–1590, ab 1585 Papst) hätte selbst ihre Fehler bemerkt und noch kurz vor seinem Tod eine Revision angeordnet. Von dieser freundlichen Fiktion konnte ihn auch das unschöne Faktum nicht abhalten, daß zwei Jahre zuvor auf Anordnung desselben Sixtus sein erster Kontroversenband für kurze Zeit auf dem (allerdings noch nicht veröffentlichten) Index gestanden hatte. Dort nämlich prägte Bellarmin zum ersten Mal die bekannte Formel von der sogenannten *potestas indirecta* des Papstes in weltlichen Angelegenheiten.¹¹ Der Kontroversist, der die innerkirchliche Macht des Papstes nicht hoch genug hatte veranschlagen können, versuchte nun mit dieser Lehre vorsichtig auf die außerkirchlichen nationalen Autonomiebestrebungen in den europäischen Staaten zu reagieren. Nach Bellarmins Theorie wirkt der Papst nur «indirekt» – das heißt über das Geistliche – in der weltlichen Sphäre. In ihrer natürlichen Existenz unterstehen die Menschen allein dem Staat. Nur wenn staatliche Maßnahmen das Seelenheil in Gefahr bringen, darf die geistliche Gewalt auch außerhalb des

Kirchenstaates weltlich eingreifen. Bellarmin gewann mit seinem frühen Plädoyer zugunsten einer «Kunst der Trennungen» aber weder den Papst noch die Fürsten, die mißtrauisch fragten, wo denn der geistliche Zuständigkeitsbereich aufhöre und der weltliche anfang. Als 1599 die Freskenthemen für die neue Ausschmückung des Querschiffes im Lateran vergeben wurden, waren es wieder die alten päpstlichen Superioritätsansprüche, die mit den Motiven der Konstantinslegende an die Wand gemalt wurden.

Innerhalb des komplizierten Gefüges der rivalisierenden Klientelverbände am kurialen Hof von Rom wird man den ehemaligen Professor der Kontroverstheologie nicht unter den eitlen Höflingen, sondern unter den religiösen Idealisten – den sogenannten *zelanti* – suchen müssen. Mit Kardinälen wie Cesare Baronio, Federico Borromeo, Gabriele Paleotti oder Agostino Valier gehörte Roberto Bellarmino zum Reformkreis an der Kirche *Santa Maria della Vallicella*, dessen Avantgardismus im ernsten Willen zur kompromißlosen Rezeption des Tridentinums bestand. Zum freimütigen Sprecher dieser Gruppe machte sich Bellarmin, als er 1600 in einer Denkschrift *De officio primario Summi Pontificis* Clemens VIII. (1536-1605, ab 1592 Papst) zur Beseitigung der größten Mißstände bei der bischöflichen Residenzpflicht, bei der Auswahl der Bischofskandidaten und bei der Anhäufung von Pfründen aufforderte.¹² Seine erneute Kritik am persönlichen Regiment und insbesondere an der Beratungsresistenz des Papstes im Zusammenhang des Gnadenstreites brachte das Faß schließlich zum Überlaufen, und er wurde als Erzbischof in die Provinz zwangsversetzt. Erst die Reintegration in die päpstliche Gesellschaft im Jahr 1605 durch den neugewählten Paul V. ermöglichte es Bellarmin wieder, seinen Gerechtigkeitspflichten nachzukommen und die eigenen Verwandten am sozialen Kapital der Kardinalskarriere des Familienoberhauptes partizipieren zu lassen. Ob die Patronage, die Kardinal Bellarmin seinem gleichnamigen Nepoten beispielsweise beim savoyischen Herzog zuteil werden ließ,¹³ auch vor den Dezenzmaßstäben des Eiferers Bellarmin bestehen würde, darüber konnte – neben anderen Systemkonflikten – der altgewordene Jesuit beim Verfassen einer Reihe von aszetischen Schriften in den letzten Lebensjahren nachdenken. Jedenfalls dominierte dort dann die Angst vor Höllestrafen – bei gleichzeitiger Sehnsucht nach dem Himmel.

3. Wirkung

Robert Bellarmin ist als der Exponent doktrinaler Konfessionalisierung in die Theologiegeschichte eingegangen. Seine «Kontroversen», die er selbst einmal als «Waffenkammer» (*armamentarium*) bezeichnete,¹⁴ stellten ein Argumentenarsenal für dreieinhalb Jahrhunderte antiprottestantischer Apologetik bereit. Von einer überaus starken zeitgenössischen Rezeption zeugen die dreizehn Auflagen, die noch zu Bellarmins Lebzeiten erschienen sind; Ende des 17. Jahrhunderts lagen bereits einundzwanzig vor. Auf protestantischer Seite provozierten die «Kontroversen» Hunderte von Gegenschriften¹⁵ (darunter die eines Bellarmin sicher ebenbürtigen Johann Gerhards¹⁶). Zu seiner Widerlegung wurden eigens antibellarminianische Kollegien installiert.¹⁷ Nach zweihundert Jahren Wirkungsgeschichte war Bellarmin im posttridentinischen Katholizismus schließlich so etabliert, daß er auf dem I. Vatikanischen Konzil (1869/70) neben der Heiligen Schrift und Thomas von Aquin geradezu als dritte Autorität gehandelt wurde¹⁸ – weil er der Unfehlbarkeitslehre der Majorität als Kronzeuge diente, war die Minorität¹⁹ gezwungen, sich auch auf Bellarmin zu berufen und auf seine harsche Kritik an der Beratungsverweigerung Clemens' VIII. hinzuweisen.

Die Tatsache, daß der Jesuitenkardinal über drei Jahrhunderte warten mußte, bis er endlich in der Endphase der Modernismuskrise 1923 selig- bzw. 1930 heiliggesprochen und dann 1931 feierlich in den Stand eines Kirchenlehrers erhoben wurde, darf allerdings auch als Indiz für einen lange Zeit nicht ganz geklärten «Klassikerstatus» aufgefaßt werden. Schließlich entscheidet in der römisch-katholischen Kirche über die Orientierungsfähigkeit eines Denkers ein präzise geregeltes kanonisches Verfahren.²⁰

Kaum war der Kirchenlehrer proklamiert, setzte mit dem Siegeszug der Ökumenischen Bewegung auch schon seine Marginalisierung ein. Bellarmins großem Editor im 20. Jahrhundert, dem *Gregoriana*-Professor P. Sebastian Tromp SJ (1889-1975), gelang es, als *ghostwriter* Pius' XII. (1876-1958, seit 1939 Papst) in der Enzyklika *Mystici corporis* von 1943 der Bellarminischen Ekklesiologie noch einmal einen prominenten Platz zu verschaffen. Das einstweilige Ende einer affirmativen Bellarmin-Rezeption innerhalb der katholischen Theologiegeschichte läßt sich auf den Tag genau bestimmen:

Seit am 7. Dezember 1962 in der letzten Generalkongregation der ersten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) das ekklesiologische Schema aus der Theologischen Vorbereitungskommission, als dessen Architekt wiederum Tromp gelten muß, nach atemberaubender Kritik zur völligen Revision zurückgewiesen wurde, dient Bellarmin zumindest im expliziten katholischen Diskurs weitgehend als dunkle Kontrastfolie, vor der die konziliareren Errungenschaften nur noch heller aufstrahlen sollen. Das II. Vatikanum hat an inkarnatorisch fundierte Ekklesiologiekonzepte durchaus angeknüpft, aber es hat das von Bellarmin konfessionsantagonistisch zugespitzte, eindimensionale Sichtbarkeitstheorem radikal ergänzt: Wo das Konzil von der komplexen Wirklichkeit Kirche als einem *sacramentum* spricht,²¹ will es einschärfen, daß jede ekklesiale Sichtbarkeit als ein mehr oder weniger angemessenes realsymbolisches Zeichen für das unsichtbare göttliche Geheimnis aufzufassen ist.²²

Solche offensichtlichen Makro-Korrekturen können freilich nicht darüber hinwegtäuschen, mit wie vielen einzelnen Theologumena der Klassiker Robert Bellarmin in der römisch-katholischen Theologie nach wie vor kryptisch präsent und mit welcher langfristiger Wirkung eine bestimmte konfessionskulturelle Mentalität und Lebenswelt von ihm geprägt ist.

Anmerkungen

- 1 Vgl. als neueste Studie zu Bellarmin im Galilei-Prozeß Reinhardt 2001.
- 2 Vgl. Godman 2000.
- 3 Eine detaillierte, den Kontext berücksichtigende Rekonstruktion insbesondere der frühen Gnadentheologie Bellarmins gelingt Biersack 1989.
- 4 Biersack 1994, 167.
- 5 Zur allgemeinen Orientierung in der scholastischen Theologie der Frühen Neuzeit vgl. Leinsle, U. G.: Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, 262-335.
- 6 Autobiographie in: Le Bachelet 1911, 438-466, 451.
- 7 Vgl. Smolinsky, H.: Art. «Kontroverstheologie», in: Lexikon für Theologie und Kirche³, Bd. 6, Freiburg, Wien 1997, 333-335.
- 8 Vgl. Righgels, R.: Robert Bellarmine's use of Calvin in the Controversies: a qualitative analysis, Wisconsin 1973.
- 9 Contr. IV 1.3c.2.
- 10 Umfassend zur Ekklesiologie der «Kontroversen»: Dietrich 1999.
- 11 Dazu Arnold 1934.
- 12 Dazu Jaitner 1979.
- 13 Vgl. Mörschel, T.: Buona amicitia? Die römisch-savoyischen Beziehungen

- unter Paul V. (1605-1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Italien, Mainz 2002, 197f.
- 14 Contr. ad lectorem 1.10a.
- 15 Angaben bei Sommervogel 1890, Bd. I, 1184f., Bd. VIII, 1800f.
- 16 Dazu Kirste, R.: *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*, Göttingen 1976.
- 17 Hinweise bei Biersack 1989, 18f.
- 18 Zu Bellarmin auf dem I. Vatikanum: Klausnitzer 1987, 265-268.
- 19 Zu den Positionen von Majorität und Minorität auf dem I. Vatikanum siehe: Mörschel, T./Wassilowsky, G.: Art. «Papsttum. Neuzeit und Gegenwart», in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 882-897, 891f.
- 20 Vgl. Merkle, S.: Grundsätzliche und methodologische Erörterungen zur Bellarminforschung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 45 (1927), 26-73.
- 21 Vgl. z. B. Art. 1 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium».
- 22 Zu den Vorgängen um die Verwerfung von Schema I im besonderen (192-276) und zur sakramentalen Ekklesiologie des II. Vatikanums im gesamten vgl. Wassilowsky, G.: *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001.

Literatur

1. Werkausgaben

a) Gesamtausgaben

Köln 1617-1620; Venedig 1722-1729; Paris 1870-1874.

Am häufigsten zitiert wird die neapolitanische Gesamtausgabe (ND der venezianischen Standardausgabe):

S.R.E. cardinalis Roberti Bellarmini politiani S.J. opera omnia. Editio nova iuxta Venetam anni MDCCXXI, 8 Bde., Neapel 1856.

b) Deutsche Übersetzung der «Kontroversen»

Streitschriften über die Kampfpunkte des christlichen Glaubens von Robert Bellarmin Card. E.S.J. Übersetzt von V. Ph. Gumposch, 14 Bde., Augsburg 1842-1853.

c) Postume Sammlungen

Le Bachelet, X.-M.: *Bellarmin avant son Cardinalat (1542-1598)*, Paris 1911.

– *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux Œuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris 1913.

Tromp, S.: *Auctarii Auctaria. Addenda quaedam ad Auctarium Bellarminianum Patris X. M. Le Bachelet*, in: *Archivum historicum Societatis Iesu* 3 (1934), 132-138; 4 (1935), 234-252.

S. Robertus Cardinalis Bellarminus, *Opera oratoria postuma*, hg. von S. Tromp, 11 Bde., Rom 1942-1969.

2. Bibliographie

Sommervogel, C.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bd. I, Brüssel, Paris 1890, 1151-1254.

3. Biographien

a) Autobiographie

In: Le Bachelet, X.-M.: Bellarmin avant son Cardinalat, Paris 1911, 438-466.

Deutsche Übersetzung: Döllinger, J. J. I. v./Reusch, F. H. (Hg.): Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin (lateinisch und deutsch) mit geschichtlichen Erläuterungen, Bonn 1887.

Kommentierte italienische Übersetzung: Autobiographia (1613) con *Sinossi dei dati cronologici della Biografia* di Bellarmino e delle sue pubblicazioni. Introduzione, traduzione e commento di G. Galeota S.J., Brescia 1999.

b) Zeitgenössische Biographie

Fuligatti, J.: Vita del Cardinale Roberto Bellarmino, Roma 1624.

c) Biographische Studien

Brodrick, J.: The life and work of blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, 2 Bde., London 1928.

– Robert Bellarmine. Saint and Scholar, London 1961.

Buschbell, G.: Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. Beiträge zur Bellarminforschung, Krumbach 1924.

4. Sekundärliteratur

Arnold, F. X.: Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters, München 1934.

Biersack, M.: Initia Bellarminiana. Die Praedestinationslehre bei Robert Bellarmin SJ bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570-1576, Stuttgart 1989.

– Bellarmin und die «Causa Baii», in: Lamberigts, M. (Hg.): L'Augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain, Leuven 1994, 167-178.

Dietrich, T.: Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999.

Dietz, K.: «Ecclesia – non est civitas platonica». Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die «Sichtbarkeit» der Kirche, Frankfurt a. M. 1997.

Galeota, G. (Hg.): Roberto Bellarmino Archivescovo di Capua, Teologo e Pastore della Riforma cattolica, 2 Bde., Capua 1990.

Godman, P.: The saint as censor. Robert Bellarmine between inquisition and index, Leiden 2000.

Jaitner, K.: De officio primario summi pontificis. Eine Denkschrift Kardinal Bellarmins für Papst Clemens VIII. (Sept./Okt. 1600), in: Gatz, E. (Hg.): Römische Kurie. Kirchliche Finanzen, Rom 1979, 377-403.

Klausnitzer, W.: Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart, Innsbruck 1987.

Maio, R. de/Borromeo, A./Gulia, L./Lutz, G./Mazzacane, A. (Hg.): Bellarmino e la controriforma, Sora 1990.

Reinhardt, V.: Das Konzil von Trient und die Naturwissenschaften. Die Auseinandersetzung zwischen Bellarmin und Galilei, in: Prodi, P./Reinhardt, W. (Hg.): Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001, 381-393.