

7. Sekundärliteratur

Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie.

Bendiscioli, Mario

Wiesbaden, 1964

Nutzungsbedingungen

Die Digitalisate des Francke-Portals sind urheberrechtlich geschützt. Sie dürfen für wissenschaftliche und private Zwecke heruntergeladen und ausgedruckt werden. Vorhandene Herkunftsbezeichnungen dürfen dabei nicht entfernt werden.

Eine kommerzielle oder institutionelle Nutzung oder Veröffentlichung dieser Inhalte ist ohne vorheriges schriftliches Einverständnis des Studienzentrums August Hermann Francke der Franckeschen Stiftungen nicht gestattet, das ggf. auf weitere Institutionen als Rechteinhaber verweist. Für die Veröffentlichung der Digitalisate können gemäß der Gebührenordnung der Franckeschen Stiftungen Entgelte erhoben werden.

Zur Erteilung einer Veröffentlichungsgenehmigung wenden Sie sich bitte an die Leiterin des Studienzentrums, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

Terms of use

All digital documents of the Francke-Portal are protected by copyright. They may be downloaded and printed only for non-commercial educational, research and private purposes. Attached provenance marks may not be removed.

Commercial or institutional use or publication of these digital documents in printed or digital form is not allowed without obtaining prior written permission by the Study Center August Hermann Francke of the Francke Foundations which can refer to other institutions as right holders. If digital documents are published, the Study Center is entitled to charge a fee in accordance with the scale of charges of the Francke Foundations.

For reproduction requests and permissions, please contact the head of the Study Center, Frau Dr. Britta Klosterberg, Franckeplatz 1, Haus 22-24, 06110 Halle (studienzentrum@francke-halle.de)

INSTITUT
FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ
VORTRÄGE

DER QUIETISMUS
ZWISCHEN
HÄRESIE UND ORTHODOXIE

von

MARIO BENDISCIOLI
MAILAND



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

TH 69

INSTITUT
FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ
VORTRÄGE

Nr. 36

DER QUIETISMUS
ZWISCHEN
HÄRESIE UND ORTHODOXIE

von

MARIO BENDISCIOLI
MAILAND



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1964

Vortrag gehalten am 1. Juni 1960 im Auditorium
Maximum der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz



DOMUS UNIVERSITATIS 1660



Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen • © 1964 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden • Satz und Druck: Rhein-Nahe-Druckerei Dr. Bruno Raupach OHG, 653 Bingen/Rhein, Schloßstraße 2

Printed in Germany

1965 K 120

Während der letzten Jahrzehnte mehrten sich die kritischen Bedenken und Äußerungen, die beanstandeten, daß innerhalb der kirchengeschichtlichen Abhandlungen über Dogma, Kirchenverfassung, Liturgie, Theologie, christliche Kunst und Literatur eine systematisch-organische Geschichte der Frömmigkeit, ihrer Motive und Äußerungen fehlt¹. Es erscheint daher als ein dringendes Anliegen, mindestens das Programm einer Geschichte der Kirche „als Geschichte der Frömmigkeit“ aufzuzeigen, wie es Ebeling in seiner Kirchengeschichte „als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift“ 1947 getan hat².

Im Christentum — wie in der Religion überhaupt — stehen objektive Elemente — Lehre, Kirche, Kult — und subjektive — Gefühle, Überzeugung, Erlebnisse, sittliche Verpflichtungen — in enger Verbindung zueinander, und zwar auf Grund der in der religiösen Tatsache beruhenden organischen Einheit von Erfahrung und Institution.

Man kann nun eine Geschichte des Christentums vornehmlich unter Berücksichtigung des objektiven Aspektes schreiben. So gesehen, präsentiert sich zunächst die kirchliche Struktur mit ihren Spannungen in ihrer inneren Verfaßtheit (Organisation), ihren verschiedenen Einrichtungen (Papsttum, Episkopat, Domkapitel und religiöse Orden) und den zwischen ihnen waltenden Beziehungen; in dem Verhältnis

von kirchlicher und weltlicher Autorität; im Einfluß der Kirche auf Kultur und Kunst in ihrer wechselseitigen Durchdringung; im Eindringen kirchlicher Einrichtungen und Persönlichkeiten in die verschiedenen ökonomisch-sozialen Systeme und die jeweiligen politischen Probleme.

Man kann aber auch eine Kirchengeschichte sozusagen ‚von innen her‘ schreiben: Unter diesem Gesichtspunkt erscheint sie als spannungsreiche Entwicklung der Stellungnahme der Gläubigen gegenüber der charismatischen Wirklichkeit des Christentums; als Haltung gegenüber Christus im Gebet, in der persönlichen Aneignung des Dogmas als Quelle religiöser Innerlichkeit (Gefühle), oder allgemeiner, in der Frömmigkeit überhaupt. Bedeutend und richtungweisend — wenngleich einseitig an der Religionsphilosophie Schleiermachers orientiert — erscheint uns diesbezüglich ein Vortrag von Hans R. G. Günther (1948) über die „Idee einer Geschichte der Frömmigkeit“³.

I

Wenn dies für alle Epochen der Geschichte des Christentums gilt, so erscheint es uns von besonderer Bedeutung für das 17. Jahrhundert, welches als das Jahrhundert der institutionellen Erstarrung der Kirche gefaßt werden könnte. Diese Erstarrung entstand im katholischen Raum auf dem Wege der Durchführung der tridentinischen Dekrete und des gegen-reformatorischen Einsatzes. Im Protestantis-

mus, besonders im Luthertum, hat sie ihre Ursachen in der Betonung der Orthodoxie der Glaubensbekenntnisse, der Verbindlichkeit der liturgischen Rubriken, der Konsolidierung der kirchlichen Institutionen im Rahmen des Absolutismus der Fürsten als „summi episcopi“ in ihren jeweiligen Landeskirchen.

In beiden Kirchen finden sich Frömmigkeitsbewegungen von eigener Struktur. Gemeinsam ist ihnen, daß sie sich — unter dem Einfluß von Motiven, die so alt sind wie das Christentum und die Religion selbst — auf die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Seele und Gott berufen, ohne deswegen formell Struktur und Lehre ihrer Kirchen abzulehnen. In diesem Geist versuchen sie, auf einem eigenen Weg zu intimer Gemeinschaft mit Gott als dem Gipfel und der „Vollendung“ christlichen Lebens zu gelangen. Die bekanntesten Bewegungen dieser Art sind im Protestantismus der Pietismus, im Katholizismus der Jansenismus. Weniger bekannt ist dagegen der Quietismus. Selbst in der Forschung zeigt man wenig Empfinden dafür, daß in diesen Strömungen allgemeine Motive wirken, die sich unter einem gewissen Gesichtspunkt als Zeugnis lutherischer Anliegen im Katholizismus, bzw. katholischer Anliegen im Luthertum charakterisieren ließen, soweit sie bei einer tieferen Betrachtung sich nicht als Äußerungen einer viel älteren Tradition des Geistlichen herausstellen, die in den verschiedenen Kirchen, jenseits der doktrinalen und juridisch-asketischen Erstarrung, immer wieder an der Oberfläche erscheint.

Der Quietismus ist weithin nur in einigen seiner französischen Vertreter wie Mme Guyon und Fénelon bekannt, bzw. durch den Streit um die ‚reine‘, ‚interessenlose‘ Liebe, der zwischen ihnen einerseits und Bossuet und den Jesuiten andererseits ausgetragen wurde. Weniger bekannt ist dagegen, daß die ‚reine Liebe‘ ihre ersten Äußerungen in Italien schon im 16. Jahrhundert gefunden hat, und zwar kurioserweise gerade im geistlichen Ambiente der Jesuiten, die im nächsten Jahrhundert — besonders in Italien — die heftigsten Gegner werden sollten und die Verurteilung des Quietismus in Rom betrieben. Deshalb beschäftigen wir uns hier besonders mit dem italienischen Quietismus. Wir nehmen drei Vertreter heraus, nämlich den Jesuiten P. Achille Gagliardi, den Kardinal Petrucci, sowie den spanischen, aber in Rom tätigen Molinos.

Wir greifen gerade diese Vertreter heraus, weil sie uns erlauben, verschiedene eigentümliche Aspekte des italienischen Quietismus aufzuzeigen, die dann in ihrer Übereinstimmung und ihrer Verschiedenheit mit dem deutschen Pietismus untersucht werden sollen.

Es wird gut sein, wenn wir für unseren Vortrag den Quietismus als allgemeine religiös-quietistische Haltung vom Quietismus als spezifischer Bewegung der katholischen Spiritualität unterscheiden. Unter dem ersten Gesichtspunkt ist er zu kennzeichnen als unkämpferische Haltung in der Aszese, als Ungebundenheit gegenüber den üblichen Formen der Fröm-

migheit, als Gleichgültigkeit gegenüber den kirchlichen Institutionen und als wesentlich innerliche Beziehung des Menschen zu Gott. Unter dem zweiten Gesichtspunkt erscheint er uns als asketisch-mystische Theorie und Praxis, die sich in der Atmosphäre der nachtridentinischen katholischen Erneuerung entwickelte, und zwar in enger Verbindung mit dem Wiederaufleben des klösterlichen Gebetslebens.

Wir bleiben zunächst bei dieser historisch-konkreten Form des Quietismus, und stellen seine Bedeutung für die Entfaltung des christlichen Bewußtseins heraus, sofern er nämlich ein intensiv persönliches Nachdenken und eine entsprechende Aneignung tiefster und reichster Motive des Neuen Testaments bezeugt. In dieser Hinsicht wird der Quietismus nur dem verständlich, der solche Motive selbst achtet und lebt. Für all diejenigen, welchen eine entsprechende religiöse Erfahrung des intimen Lebens mit Gott fremd ist, werden Ideen, Programme und Gefühlsausbrüche der quietistischen Kreise höchstens das Interesse einer historischen Kuriosität erlangen. Darüber hinaus hat der Quietismus — wenngleich nicht im selben Maß wie Jansenismus und Pietismus — in verschiedenen Ansätzen und an verschiedenen Orten eine beachtliche literarische Resonanz gefunden, indem er eine abgrenzbare Strömung — wie H. Bremond in seiner monumentalen *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*⁴ mit Recht festgestellt hat — in der erbaulichen Literatur der Zeit inspiriert hat.

Die theologisch-asketisch-mystischen Positionen, soweit sie vom Quietismus aufgestellt und zur Theorie erhoben wurden, offenbaren außerdem in grundlegender Weise das Impliziertsein zentraler Motive des Christentums. Und zwar bieten sie sich dar als Reflex komplexer und verwirrender Situationen des Vollkommenheitslebens in der Begegnung göttlichen und menschlichen Wirkens durch den Eingriff dämonischer Instanzen — mögen sie nun wirklich oder angeblich sein —, die zu neuen ‚casus‘ für die Moraltheologie geführt haben und zu einer Vertiefung der Erkenntnis vor allem hinsichtlich der Beziehungen zwischen Willen und Gefühl im sittlichen Handeln.

Die von den theologischen Verfechtern des Quietismus vorgebrachte Kritik an Grundhaltungen und Motiven der zeitgenössischen katholischen Aszetik sowie des religiösen Brauchtums hat durch die Konfrontierung mit den höchsten Forderungen des geistlichen Lebens vor allem das Negative, Minderwertige oder mindestens Fragwürdige an ihnen herausgestellt. Die offizielle kirchliche Verurteilung verallgemeinerter Behauptungen der Quietisten — die in vielen Fällen, in den Texten, aus denen sie exzerpiert worden waren, nicht als allgemeingültige Direktiven verstanden werden wollten, sondern als Lösung konkreter Fälle — stellt unter gewissen Gesichtspunkten ein neues Beispiel dar für das Mißverständnis einer geistlichen Bewegung und ihrer konkreten Probleme (des religiösen Lebens) durch

die kirchliche Hierarchie unter dem Einfluß theologischer Polemik.

II

Das Grundanliegen des Quietismus ist so alt wie das Christentum, oder in gewissen Elementen sogar so alt wie die Religion selbst: Es ist die Gelassenheit des Menschen gegenüber der Gottheit, sofern sie als Quelle aller Güter und jeglicher Freude betrachtet wird. Und folglich die Haltung des Verzichts auf die eigene Initiative in der Verwirklichung der intimen Einigung des Menschen mit Gott. Der Quietismus versteht sich als theoretische Erklärung der paulinischen Erfahrung, wie sie etwa im Galater-Brief und 2. Korinther-Brief ausgedrückt ist: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20); „Der Herr ist Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17); „Wenn ihr vom Geist geleitet seid, dann untersteht ihr nicht mehr dem Gesetz“ (Gal 5, 18). In diesem Zusammenhang beruft sich der Quietismus auch auf Johannes 12, 25: „Wer sein Leben liebt, wird es verlieren“. Eine dezidiert theozentrische, oder sogar christozentrische Haltung also, die sich absetzt von jener Auffassung, die wenigstens für die Anfangsphase des Vollkommenheitsstrebens dem aszetischen Einsatz des Menschen entscheidende Bedeutung beilegt und die darum neuerdings in polemischer Weise als „anthropozentrisch“ definiert wurde.

Diese mystische Erfahrung der Begegnung mit Gott fand sehr schnell eine theologisch-theoretische Verarbeitung, und zwar auf der Basis einer bestimmten Auffassung einerseits der Natur Gottes und seiner Wirkungsweise, andererseits der menschlichen Natur und ihrer sittlich-religiösen Befähigung. Ansätze finden wir schon in der ‚Theologia mystica‘ des Pseudo-Dionysius. Sie differenzieren sich im Sinne einer ‚Mystik der Ruhe‘ in der asketischen Bewegung des griechisch-byzantinischen Raumes, die deshalb als ‚Hesychasten‘ (d. h. die ‚Ruhigen‘) bezeichnet wurden. Die gleiche Erfahrung findet ihren Ausdruck in der Darstellung Jacopone da Todi's vom „Verrückten Gottes“, der in robuster toskanischer Volkssprache das Nichts der Kreaturen und die Ganzheit des Lebens in Gott beschreibt. Bei Meister Eckehardt erscheint sie als das Versinken der Kreatur in die Fülle göttlichen Seins, während sie in rheinisch-flämischer Mystik im Motiv der „Gelassenheit“ auftritt. Auch in der spanischen Mystik der „Alumbrados“ ist sie von grundlegender Bedeutung, vor allem in der Bewegung des „dejamento“, wie sie denn gleichfalls sich ausdrückt in der Erfahrung und in den Schriften der hl. Theresia von Avila und des hl. Johannes vom Kreuz — da nämlich, wo das Versinken der Seele im Ozean göttlichen Lebens durch die Prüfung der Trockenheit und Gottesferne hindurch, die eben die „dunkle Nacht“ des mystischen Aufstiegs ausmachen, beschrieben wird.

Der Quietismus des 17. Jahrhunderts ist also zugleich Erfahrung und Spekulation. Er bildet eine Strömung des religiösen Lebens, die hinter sich eine lange Tradition hat, von Pseudo-Dionysius bis zu den Meistern der Frömmigkeit des späten Mittelalters reicht. Immer wieder erweckte diese Bewegung den Verdacht der Hierarchie und der Vertreter der offiziellen Theologie wegen ihrer Tendenz zum Verzicht auf die eigene Aktivität, wegen der Betonung des passiven Geschehen-lassens von Seiten Gottes, durch die ständige Berufung auf das paulinisch-johanneische Motiv der „Freiheit der Kinder Gottes“, die eine gewisse Verwandtschaft zu den radikalen Gruppen der „Brüder vom freien Geist“ — die außer in Flandern und den rheinischen Landen auch in Italien wirksam waren und die bekanntlich im 14. Jahrhundert verurteilt wurden — hervortreten lassen konnte⁵.

III

Die theoretische Entwicklung und die verschiedensten und konkretesten Applikationen der quietistischen Bewegung haben wir jedoch in der Atmosphäre der katholischen Erneuerung zu suchen, und in dem durch sie begründeten „Mystischen Frühling“, wie es Bremond für Frankreich glücklich genannt hat⁶.

Die äußeren Umstände, die diese Erneuerung begünstigten, sind bekannt. In den religiösen Gemeinschaften — sei es der im Laufe des 16. Jahrhunderts

gegründeten Theatiner, Barnabiten, Somasker, Kapuziner, Jesuiten, Oratorianer, sei es in den Klöstern der alten Orden in ihren männlichen und weiblichen Zweigen, die zur Observanz der alten Regeln und ihres Geistes zurückgekehrt waren — hatte sich das geistliche Leben in Gebet, Betrachtung, Aszese, mystischem Eifer (nicht ohne Einfluß der strengen tridentinischen Reformbestimmungen hinsichtlich der monastischen Klausur und des Ausschlusses jeden weltlichen Vergnügens) vertieft. Dies führte denn auch zu einer Wiederbelebung der Diskussion über die Bedingungen des religiösen Lebens von seiten des Menschen und von seiten Gottes unter besonderer Berücksichtigung der Liebe zwischen der Seele und Gott, näherhin der Umstände, die ihrer Entfaltung entgegenstehen oder sie festigen und stärken, sowie der konkreten Situationen, denen sich die mystisch strebenden Seelen gegenübergestellt sehen.

Diese religiöse Wiedererneuerung fördert eine doppelte Art von mystisch-asketischer Literatur: die eine ist mehr frommer und erbaulicher Natur, bestimmt für die nach Vollkommenheit strebenden Seelen; die andere dagegen mehr theologisch — für den Gebrauch der Seelenführer, besonders der Klosterfrauen. Diese Literatur spiegelt die mannigfaltigen Strömungen der Spiritualität des 16. und 17. Jahrhunderts, von denen jede bestrebt ist, eine Technik des frommen Lebens zu entwickeln — beruhend auf der oratio vocalis und mentalis, auf körperlichen und geistlichen Bußübungen, sowie der Lesung erbaulicher

Werke und der Heiligen-Leben. Die einzelnen „Schulen der Spiritualität“ stehen in enger Verbindung mit den großen religiösen Orden, welche sie unter ihren eigenen Mitgliedern und den ihnen angeschlossenen frommen Kreisen fördern. Sie können dabei vielfach weder die Rivalität noch die Abneigung gegenüber den einzelnen Orden vermeiden. So haben wir eine dominikanische Frömmigkeits-Richtung, die sich auf Thomas von Aquin, auf Seuse, Meister Eckhardt und Tauler beruft — eine franziskanische mit ihren großen Meistern des 13. Jahrhunderts, die in Übereinstimmung mit dem Zisterzienser Bernhard die ‚*Theologia cordis*‘ gefordert haben. In den deutschen Landen dagegen sowie in Flandern und Frankreich behauptet sich — trotz alten und neuen Mißtrauens — die Spiritualität des frommen Humanismus, beginnend mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben, dem ‚*Enchiridion Militis christiani*‘ des Erasmus bis zur ‚*Philotea*‘ des heiligen Franz von Sales. Mit ihr verbindet sich die jesuitische Schule, die sich den asketischen Aktivismus der Theatiner zu eigen gemacht hatte, die den Hauptakzent auf die geistlichen Übungen, die Meditation und die Gewissenserforschung, legte, dabei aber doch offen war für den mystischen Plan der Nachfolge Christi und eines Lebens in Christus. Hier nahm sie die kontemplativere Richtung der Karmeliter auf, während das römische Oratorium des hl. Philippo Neri und später das französische einen anderen Typ von Spiritualität schufen, der mehr der inneren Glut als einer starren Lebens-

planung folgt. In der Auseinandersetzung mit der Gebetspraxis der verschiedenen Richtungen und der Analyse der einzelnen Gebetsweisen hinsichtlich ihrer Ausrichtung auf die Einigung im Gebet wird die Behauptung aufgestellt, daß das durch reine Liebe selbstlose (und in diesem Sinn des-interessierte) Gebet der *Ruhe* die höchste und eigentümlichste Form des Gebets darstellt⁷. Unter den bekanntesten Texten des 16. Jahrhunderts — die auch im 17. Jahrhundert ihren orientierenden Charakter behalten — genügt es hier zu erwähnen: die Schrift des Dominikaners Fra Battista da Crema „Della conoscenza et vittoria di se medesimi“ (1531) („Über die Selbsterkenntnis und die Selbstüberwindung“); von ‚Petrus d’Alcantara‘ „Trattato dell’orazione et della meditazione“, das „Compendio di vita spirituale“ von Bischof Bartolomeo de Martiris (1582); der „Combattimento spirituale“ von dem Theatiner Scopuli (1589?); vom hl. Ignatius die „Exerzitien“ (1522/25 röm. Edition 1548); sowie die Heiligenleben von Caterina von Genua, von Caterina de Ricci, von Maddalena de’Pazzi, die Autobiographien von Theresia von Avila (1562 und 1577) „Cammino della perfezione“ (1565), „Der Aufstieg zum Karmel“ und die „Dunkle Nacht“ (1584) von Johannes vom Kreuz; schließlich gegen das Ende des Jahrhunderts das handschriftlich weit verbreitete „Breve compendio di perfezione christiana“, zugeschrieben dem Jesuiten Achille Gagliardi. Alle diese Traktate beanspruchen, eine approbierte asketische Tradition aufzugreifen,

obgleich sie in beachtlichem Maß durch die direkte Erfahrung einzelner nach Vollkommenheit strebender Seelen beeinflußt sind, da die Autoren z. T. ihre Seelenführer waren. Unter dem Eindruck der einzelnen Situationen erliegen sie gelegentlich der Tendenz, eine besondere mystisch-asketische Erfahrung in der Darstellung zu verallgemeinern und in ein traditionelles Schema zu übertragen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts — wie auch während des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus — behauptet sich als Niederschlag der Praxis frommer Gemeinschaften eine entsprechende Frömmigkeits-Literatur, die außer der ‚oratio mentalis‘, empfohlen von den Jesuiten, das Gebet der Ruhe fördern, und zwar als die höchste Form des Gebetes der Einigung⁸.

IV

Die theoretische Erklärung dieses „Gebetes der Ruhe“ beruft sich auf bestimmte theologisch-metaphysische und psychologische Prinzipien, etwa wie die zeitgenössische Polemik zwischen Dominikanern und Jesuiten „de auxiliis gratiae et liberi arbitrii“⁹, d. h. sie berief sich auf ein Menschen- und Gottes-Bild sowie auf die Weise göttlichen Wirkens in den Tiefen der Seele, bzw. auf ein Verständnis des menschlichen und göttlichen Tuns hinsichtlich der Heiligung und Einigung. Und dies im Lichte der biblischen Offenbarung und der mystischen Theologie der Väter und der Scholastiker.

Diele Auffassung nährte sich unmittelbar aus der Polemik hinsichtlich des mündlichen Gebetes — wie es in den monastischen Kommunitäten üblich war — einerseits, andererseits der ‚oratio mentalis‘, auf der die Exerzitien des hl. Ignatius aufbauten. Vor allem entwickelte sich in Ablehnung der jesuitischen Aszese mit ihrer eigenen Betonung des Willens, seiner Stärkung durch Übungen des Verzichts, der genauen Kontrolle aller Vorsätze und ihrer Verwirklichung durch häufige „Gewissenserforschungen“, das Motiv der Preisgabe *eigenmächtigen* Handelns, aller *Eigen-*Initiative zum Zweck der Vollkommenheit.

Das wichtigste Einzel-Problem, das den Quietismus des 16. Jahrhunderts bewegt, ist die besondere Situation der mystisch begnadeten Seelen, das heißt das häufige Auftreten von Trockenheit und Versuchungen des Fleisches, die nicht auf einen mangelnden aszetischen Einsatz zurückgeführt werden können. Hier kommt man zur Hypothese, daß solche Trockenheit und Versuchung in dämonischen Einflüssen ihre Ursache habe, und daß Gott sie zulasse zur Demütigung der Seelen.

Dieser Aspekt der Situationsbedingtheit scheint Romana Guarnieri, trotz ihrer gründlichen Kenntnisse, bei der Darstellung des Quietismus entgangen zu sein. Da diese Kennzeichnung am meisten der allgemeinen Auffassung entspricht, lohnt es sich, sie hier wiederzugeben:

„Der Quietismus — so schreibt sie¹⁰ — ist zugleich eine Theorie und eine Praxis — die alternierend im

Vordergrund stehen —, wodurch sich der Mensch bemüht nicht so sehr um eine definitive Schau und Einigung mit Gott auf Erden, d. h. einer ‚Unio‘, in der Gott trotz enger Verbindung Gott und der Mensch Mensch bleibt, als vielmehr um eine ‚Unio‘ der Identifikation mit Gott, in welcher Vernunft und Wille des Menschen so in Gott absorbiert werden, daß sie nicht mehr menschlich, sondern eigentlich göttlich genannt werden müssen, d. h. Werkzeug und Ausdruck des göttlichen Lichtes und des göttlichen Wollens. Daraus ergibt sich, daß nicht nur alles, was am Leib und in der Welt geschieht, keine Aufmerksamkeit und Beachtung verdient und dem Menschen nicht mehr zugeschrieben wird, sondern auch daß Denken, Moral, Gefühle und jede andere Art von geistlichem Leben als eigentümlich menschliche Gehalte keinen Sinn mehr haben: das ist die ‚Ruhe‘. Ein Ertrinken also allen Tuns und Denkens“.

In dieser Kennzeichnung des Quietismus treten jene theoretischen Formulierungen in den Vordergrund, die eine Angleichung an pantheistische Positionen einschließen. Wir halten demgegenüber fest, daß die fraglichen Formulierungen keineswegs buchstäblich zu verstehen sind, sondern daß sie eher der Überschwenglichkeit einer an Bildern reichen Sprache zugeschrieben werden müssen. Für die Interpretation bedeutet das, daß sie jeweils vom konkreten Verhalten der als Quietisten geltenden Autoren her verstanden werden müssen.

Was die Breiten- und Tiefenwirkung des Quietismus betrifft, so dürfen wir uns nicht allein an die Zahl der gedruckten Schriften halten, weil viele Leser sie handschriftlich weiter verbreiteten¹¹. Wie beim Pietismus¹² findet das quietistische Anliegen seinen Niederschlag darüber hinaus in literarischen, musikalischen und poetischen Werken, außerdem in Gebetbüchern, Bekehrungs-Berichten, Predigtsammlungen, in einer reichen geistlichen Korrespondenz und Autobiographien, wie wir im einzelnen bei Kardinal Petrucci sehen werden.

Für den italienischen Quietismus können wir zwei Phasen unterscheiden, eine mehr eigenständige und eine andere, in der sich französische Einflüsse bemerkbar machen; — außerdem gibt es Autoren, in deren Werken quietistische Motive lediglich anklingen, und andere — bis ins 18. Jahrhundert hinein — bei denen die Theorie breitere Behandlung findet. Auf Grund der Forschungen von Petrocchi¹³ können wir sodann die quietistischen Kreise nach Zonen aufteilen: Lombardei (mit Mailand, Bergamo, Brescia), Piemont, Venedig, Modena, die Mark Ancona (mit Macerata, Jesi, Osimo, Fermo), Terni, Rom, Neapel, Sizilien. Es ist auch von Bedeutung, die Zugehörigkeit der Autoren zu den verschiedenen Orden zu berücksichtigen und deren Offenheit für die neuen mystisch-asketischen Ideen.

So treffen wir quietistische Autoren unter den Kapuzinern (De Cucchi in Bergamo, Manassei in der Mark, Fra Battista da Perugia), unter den Franziskanern (Gramaldi in Venedig, Elli in Mailand), unter den Augustinern (Fra Romualdo), unter den Somaskern (Guadagni in Como), unter den Dominikanern (Manghini in Vercelli), unter den Barnabiten (P. la Combe in Alba), unter den Oratorianern (Lambardi, Biscia, Petrucci in der Mark; und andere in Brescia), unter den Karmelitern (G. B. a Santa Claudia, Suor Paola de Gesù), und selbst unter den Jesuiten (P. Achille Gagliardi in Mailand und später in Brescia). Auch die Weltpriester fehlen nicht, so Beccarelli in Brescia, Recaldini und Cicogna in Venedig, Solazzi, Molinos und andere in Rom; dergleichen finden sich zu Bruderschaften zusammengeschlossene Laien: so etwa Casoli, der in Verbindung mit dem Oratorium von Brescia steht; oder die ‚Pii Operai‘ von Neapel, die wir zu der gleichen Gruppe zählen können.

Unter sachlichen Gesichtspunkten läßt sich der italienische Quietismus in zwei Gruppen unterscheiden: die eine bleibt in der traditionellen Aszetik — unersetzlich für jedes Streben nach Vollkommenheit — verankert; die andere, die man auch als laxistisch kennzeichnen könnte, erscheint beinahe bedenkenlos in der passiven Hinnahme der Regungen des Fleisches als Beweis für die Gleichgültigkeit gegenüber der ethisch-azetischen Integrität. Dies ist der Quietismus der 1687 verurteilten Sätze sowie der der

Lehren Beccarellis aus Brescia, der unter Mitwirkung der Signoria von Venedig 1710 verurteilt wurde.

In Frankreich lassen sich die unmittelbarsten Züge zum Quietismus in der Lehre vom „anéantissement“ (d. i. Vernichtung des Willens in Gott) und von der „reinen Liebe“ erkennen.

Benoit de Canfeld verbreitet sie in seiner „Regel der Vollkommenheit“ und der Oratorianer Bérulle in seinem „Discours de l'abnégation intérieure“ (1599), in dem er wörtlich lange Partien des „Compendio di perfezione christiana“ des Italieners A. Gagliardi wiedergibt. Wir finden sie auch in den Schriften und im Wirken des Jean de Bernières, der als Laie um die Mitte des 17. Jahrhunderts Gründer einer Eremitage wurde, sowie bei einem seiner Freunde M. Bertot, einem der Seelenführer Mme Guyons, der besonders die These der „oraison de foi pure et nue“ vertrat.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind das Gebet der Ruhe und der Amour pur weit verbreitet in jenen frommen Zirkeln, die begierig Wort, Beispiel und Schriften des Savoyarden P. La Combe, und der von ihm geführten Mme Guyon, aufgriffen. P. La Combe wirkte außer in Paris und Genf in Savoyen und in Piemont. Die berühmte französische Dame, eine geborene De La Motte, Gattin des Jacques Guyon, die schon 1680 verwitwet war, widmete sich ganz der religiösen Tätigkeit — unter anderem der Erziehungsarbeit an den „Nouvelles ca-

tholiques“ in Gex bei Genf. Von ihren Schriften sind die bekanntesten der „Moyen court et très facile de faire oraison“ und die „Torrents spirituels“, die den mystischen Aufstieg in drei Wegen beschreiben:

- a) der Betrachtung und der Werke der Liebe;
- b) des passiven Gebets der Erleuchtung;
- c) der Passivität im Glauben.

Dieser letzte Weg birgt vier Stufen in sich: die Stufe der Ruhe oder des inneren Friedens; die Stufe der geistlichen Prüfungen; die des mystischen Todes und der Auferstehung der Seele in Gott. P. La Combe und Mme Guyon haben denn auch gemeinsam die Feindschaft des Hofes zu ertragen, die von den Jesuiten ausgelöst wurde: Inhaftierung, Zwangsaufenthalte und Verurteilung ihrer Schriften.

Nach einer Phase des Mißtrauens hatte sich Abbé Fénelon, der spätere Erzbischof von Cambrai, für die Ideen und die Initiative der frommen Frau interessiert. Überzeugt, daß sie das Werkzeug einer religiösen Erneuerung wäre, unterhielt er mit ihr eine rege Korrespondenz. Auf diese Weise wurde auch der heiligmäßige Prälat in die Polemik gegen Mme Guyon und P. La Combe hineingezogen — Polemik, die ihren gewichtigsten Ausdruck in Bossuet's „Instruction sur les états d'oraison“ (1697) gefunden hat. Fénelons Versuch, das Gebet der Ruhe in seiner „Explications des maximes des saints“ zu erklären und zu rechtfertigen, sollte jedoch Bossuets sich versteifenden Widerstand in dessen „Rélacion sur le quiétisme“ (1697) wecken und zwei Jahre später die

päpstliche Verurteilung Innozenz' XII. nach sich ziehen¹⁴.

VI

Wir kommen nun dazu, die schon erwähnten Vertreter des italienischen Quietismus näher zu betrachten. Wir beschränken uns auf die für ihre Frömmigkeitsrichtung repräsentativsten Autoren und beginnen mit dem Jesuiten P. Gagliardi, oder näherhin mit dem ihm zugeschriebenen Werk „Breve compendio di perfezione christiana“. Dieses kleine Werk ist in der Tat die sicher von Gagliardi redigierte Verallgemeinerung der Betrachtungen und „Erleuchtungen“ eines seiner Beichtkinder, und zwar einer „geistlichen Tochter“ („figlia spirituale“) der Gesellschaft Jesu bei der Jesuiten-Kirche in Mailand. Von ihr besitzen wir auch das Manuskript einer Biographie¹⁵. Das Büchlein, zunächst nur handschriftlich verbreitet, wurde erst 1642 in Köln gedruckt. Seine Geschichte ist eng mit den Schicksalen der erwähnten Mailänderin Frau Berinzaga und P. Gagliardi verknüpft. Beide wurden von ihren Oberen getadelt und gerieten in die Gefahr, vom Hl. Offizium verurteilt zu werden, sei es auf Grund des allzu großen Vertrauens auf die mystischen Eingebungen seitens Beichtvater und Beichtkind, sei es auf Grund ihrer Versuche, die Gesellschaft Jesu zu reformieren, was nicht den Beifall des Generals Aquaviva fand¹⁶. Trotz der offiziellen Verbote behauptete sich diese entschieden

mystische Frömmigkeit, die im Büchlein Gagliardis ihren typischen Ausdruck findet, auch in der Gesellschaft Jesu.

Der Kernpunkt der Darstellung Gagliardis in der Edition von 1642 ist „das kurze Kompendium der Vollkommenheit, in dem man eine wunderbare Übung oder Methode findet, wie sich die Seele mit Gott vereinen kann“. Zwei Voraussetzungen der christlichen Vollkommenheit werden dort aufgezählt: einmal „die entschlossene Sehnsucht, sie (d. h. die Vollkommenheit) zu besitzen“, sodann die feste Entscheidung „eher den Tod zu wollen, als Gott auch nur in läßlicher Sünde zu beleidigen“.

Die zwei Prinzipien, aus denen die Vollkommenheit besteht, und zugleich die Mittel, sie zu erwerben, sind „geringste Einschätzung alles Kreatürlichen und besonders seiner selbst“ sowie „höchste Achtung vor Gott durch Bereitschaft und volle Unterwerfung unter seinen Willen“. So gelangt man zu einer „Einigung und Umgestaltung in Gott, die Vergöttlichung genannt wird“, und zwar durch „volle Willens-Konformität“, durch „reine Liebe“, und nicht auf dem mystischen Weg der Ekstase, der ihm als „sehr mühsam, gefährlich und nur für wenige bestimmt“ gilt. Das „Kompendium“ schildert sodann die drei Entwicklungsstufen der Vollkommenheit. Die *erste Stufe* ist die Vernichtung des eigenen Selbst, die man noch „aktiv“ nennen kann, da sie durch eine niedere Form der Selbsterkenntnis und Selbstverachtung geübt wird. Dieses Stadium ist selbst wieder wie eine

Leiter mit sechs Stufen: die erste besteht im Verzicht auf alle geschaffenen Dinge, die für das ewige Heil bedeutungslos sind, und in der Erlangung totaler Indifferenz ihnen gegenüber; die zweite fordert einen analogen Verzicht auf heilige Dinge, d. h. auf Tröstungen und die Lust am Geistlichen; die dritte bringt den Verzicht auf göttliche Erleuchtung, auf die Sehnsucht nach hoher Tugend, die ihren Sitz in der „pars superior“ der Seele hat; die vierte schließt in sich den Verzicht auf das ängstlich-geschäftige Suchen der Vollendung; die fünfte verlangt den Verzicht auf die innere Ruhe, auf die Ruhe der Sinne und des Geistes in den Versuchungen; die sechste endlich besteht im Verzicht auf die Freude und auf das Bewußtsein, das sonst legitimerweise mit der Übung der Tugend verbunden sein kann.

Die *zweite Entwicklungsstufe* der Vollkommenheit ist durch die Prädominanz der Wirksamkeit Gottes gekennzeichnet, der die Seele von Mal zu Mal mehr entäußert, bis er ihr nichts mehr läßt als die reine Konformität mit dem göttlichen Willen und die passive Bereitschaft des Willens, das zu wollen, was Gott will. Auf dieser Stufe wird die Seele nacheinander „Opfergabe“, „Brandopfer“ und schließlich „Beute Gottes“. Damit ist eine „praktische Ekstase“ gegeben, deren alle fähig sind, weil sie nur die Enteignung des Eigenwillens verlangt und seine Unterwerfung unter Gott. Die Seele ist auf diese Weise in der Lage, „pati divina“, d. h. die göttliche Wirklichkeit zu spüren.

Auf der *dritten Entwicklungsstufe*, die das „Compendium“ viel kürzer als die vorhergehenden darlegt, nimmt Gott der Seele auch noch den passiven Willen reiner Bereitschaft gegenüber dem göttlichen Wohlgefallen. An die Stelle des Willens der Seele, die jetzt ganz leer ist von allen Wünschen und enteignet von ihrem Eigen-Willen, völlig hingegeben an das göttliche Wollen, tritt nunmehr der Wille Gottes, der von nun an ihre gesamten Fähigkeiten beherrscht. In diesem Zustand der Vollkommenheit setzt die Seele ihre Tätigkeit wie früher fort in der Erfüllung der gewohnten Handlungen, aber nicht mehr auf Grund eigener Entscheidung, sondern ausschließlich in Verwirklichung des Gottes-Willens. So aktualisiert sich durch den Willensakt selbst die „höchste Vergöttlichung“ der Seele, die „totale Identität“ ihres Willens mit dem Willen Gottes.

In Gagliardi's ‚Compendium‘ kehren diese Zustände und Grade der Vollkommenheit nun wieder in Verbindung mit dem Entwicklungsschema der ignatianischen Betrachtungen, und zwar in den sechs „Übungen der Vernichtung, Enteignung, Indifferenz, Konformität, Uniformität, Deiformität“¹⁷.

Die dabei in Erscheinung tretende Betonung des Primats der Aszese vor der Mystik, des Willens-Einsatzes vor der Beschauung, sowie das Mißtrauen gegenüber Eingebungen, Verzückungen und Ekstasen, erwecken den Eindruck, daß es sich um ein nachträgliches Korrektiv — verlangt von den Zensoren des Ordens — für die ursprüngliche mystische Erfahrung

handelt. Freilich konnten diese Korrekturen nicht verhindern, daß auch das ‚Compendium‘ in die Verurteilung „ad cautelam“ aller des Quietismus verdächtigen Schriften einbezogen wurde. Gagliardis Buch wurde in der Edition von Brescia (1702) auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt¹⁸. Trotzdem (vielleicht auch deswegen!) erlangte es eine große Verbreitung und noch größeren Einfluß in Italien, Frankreich, Deutschland und Spanien, wo es sogar als Werk des hl. Johannes vom Kreuz galt¹⁹.

VII

Eine ganz andere Art von Quietismus finden wir bei dem Oratorianer Pier Matteo Petrucci — geboren in Jesi in der Mark (1636) —, Bischof und später Kardinal. Reich an Erfahrungen als Beichtvater, galt er als Autorität in allen Fragen des geistlichen Lebens. Aus seiner reichen schriftstellerischen Tätigkeit besitzen wir theologische und aszetische Traktate, sowie geistliche Dichtungen, für die er auch manchmal die Musik komponierte. Nach seinen juristischen Studien an der Universität von Macerata in die Heimat zurückgekehrt, kam er in den geistlichen Kreis um den späteren Kardinal Cybo, der damals noch Bischof von Jesi war. Er geriet dabei immer mehr unter den Einfluß des Oratoriums, dessen Mitglied er 1661 wurde. Er widmete sich dem Predigtamt und der Betreuung eines Hauses für gefallene Mädchen, das er gemeinsam mit Kard. Cybo

gegründet hatte. Zum Oberen des Oratoriums von Jesi ernannt, finden wir ihn drei Jahre später in Rom, wo Papst Innozenz XI. Odescalchi — derselbe, der 1679 die laxistischen Sätze der Jesuiten verurteilt hatte — ihn zum Bischof von Jesi ernannte und wenig später zur Würde des Kardinalats erhob. Bis zu seinem Tod im Jahre 1701 hatte seine Tätigkeit als Seelenführer und geistlicher Schriftsteller so neue Möglichkeiten und ein größeres Prestige. Aus dem schriftstellerischen Werk Kardinal Petrucci's besitzen wir vor allem seine „Geistlichen und mystischen Briefe und Traktate“ (1675 und 1679 in zwei Teilen veröffentlicht)²⁰, die typisch sind für eine Gattung der geistlichen Literatur. Aus der gleichen Zeit stammt das Gebetbuch „*La Vergine assunta*“ mit „eine Einführung zum inneren Gebet“²¹. Es folgen dann Werke, die doktrinär mehr gebunden sind: „*I mistici enigma svelati*“, Jesi (1680) (Die Enthüllung der Geheimnisse der Mystik), „*Il nulla delle creature ed il tutto di Dio*“ (Das Nichts der Kreaturen und das All Gottes (Bologna 1682), „*Della contemplazione mystica acquistata*“ (Von der erworbenen mystischen Beschauung), Venedig 1682. Dieses Werk dient offensichtlich der Rechtfertigung und Verteidigung genau wie die Schrift „*La scuola dell'orazione aperta alle anime*“ (Die Schule des Gebetes, offen für die Seelen), die er 1686, am Vorabend seiner Retraktation, verfaßte. Zur Gattung der erbaulichen Literatur gehören die „*Poesie sacre e spirituali*“ (Heilige und geistliche Dichtung) (1680)

und die Textauswahl „*Delle lettere brevi spirituali et sacre*“ von 1684.

Diese Werke zeugen vom Einfluß griechischer und lateinischer Schriftsteller der Mystik (Cassian, Pseudo-Dionysius, Johannes Climacus usw.), sowie mittelalterlicher (Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor, Tauler, Seuse und Ruysbrock) und moderner Autoren (Catherina von Genua, Maddalena de'Pazzi, Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila, Franz von Sales, Malaval und Molinos). All diese Autoren sind gelesen und durchdacht mit dem Gespür eines Schülers von Philippo Neri, d. h. in der Offenheit für eine freudige oder gar überströmende Begegnung mit Gott.

Unter enthusiastischer Einfühlung geht seine Lehre vom geistlichen Leben aus von der spanischen Mystik der großen Theresia und findet wie bei ihr ihren Ausdruck in lyrischen Formen, die ihr Zentrum haben in einem Verzicht, der Reichtum ist. Es lohnt sich, hier als Beispiel ein Sonett über die „Mystischen Geheimnisse“ zu zitieren, in dem eine „beschauliche Seele spricht“:

Enthülle mir, o Liebe, das Fremde, das ich spüre.

Ich schaue, und doch leuchtet mir kein Glanz:

Ich liebe, und weiß doch nicht wen, noch spüre ich Liebe.

Ich freue mich, und doch fasse und finde ich nichts.

Wenn ich mich versenke in meine Tiefe, so bewege ich mich doch nicht.

Je mehr Nahrung ich finde, um so größeren Hunger verspüre ich.

Je mehr ich an den Tod verloren bin, desto besseres Leben habe ich.

Wenn ich allen entrissen bin, helfe ich allen.

Die nackteste Armut ist mein Reichtum:

Das tiefste Weh meine Freude,

Das undurchdringlichste Leid meine Klarheit.

Wo *ich* bin, da fehlt mir alles Gute:

Wo meine Leere ist, da ist meine Fülle,

In Allem habe ich Nichts, und im Nichts habe ich Gott²².

In einem Kommentar zu seinem Sonett „An eine fromme Seele“ erklärt Petrucci für seine eventuellen Kritiker: „der dies geschrieben, hat es von Seelen, die solche Erfahrungen hatten, und stützt sich auf Autoren, qui fecerunt et docuerunt“²³.

Der Lobpreis der mystischen Hingabe ist jedoch ständig von der Mahnung zu Aszetik und Abtötung begleitet. Dies wird besonders deutlich in der Schrift: „Über die drei Entwicklungsstufen, welche die nach Innerlichkeit strebenden Seelen durchlaufen müssen, und über die dabei geschehenden Läuterungen“²⁴. Als ständig wiederkehrendes Argument werden die dämonischen Versuchungen, denen die um ein geistliches Leben bemühten Menschen ausgesetzt sind, behandelt. In diesem Zusammenhang werden unter anderem die unverständlichen Lästerungen und die Regungen des Fleisches in solchen Personen erklärt.

Auf der Grundlage seiner metaphysischen Auffassung von der psychischen Aktivität und den Beziehungen zwischen Sinnlichkeit, Intellekt und Willen entwickelt Petrucci die Kriterien für eine Bewertung der Sündhaftigkeit oder Nicht-Sündhaftigkeit solcher Vorgänge im Menschen. Die unerläßliche Voraussetzung für die Verantwortlichkeit eines Aktes liegt in der Willenzustimmung. Diese ist jedoch noch nicht durch die Trübung der Sinne an sich gegeben. Solche Störungen im innerlichen Erfahrungsbereich können vielmehr auf dämonische Einflüsse zurückgehen und stellen dann eine „geistliche Prüfung“ dar, oder eine „Läuterung“, nicht aber eine Sünde. Damit ist selbstverständlich der frommen Seele kein absoluter Schutz gegen die Sünde gegeben: sie bleibt der Sünde fähig und daher zur sittlich-asketischen Selbstkontrolle ihrer Akte verpflichtet²⁵. Dennoch soll der zu Skrupeln neigende Mensch nicht unter Angst vor der Sünde bleiben. (Das alles erinnert an eine Thematik, die Wittig nach dem ersten Weltkrieg im *Hochland* behandelt hat.²⁶)

Quietistische Motive sind eindeutig in der Spiritualität Petruccis gegeben. Man kann diesbezüglich auf folgende Aufstellungen verweisen: Die Seele versetzt sich in die Gegenwart Gottes, verharrt darin unbeweglich allein im Herrn und kennt keinen Wunsch mehr; sie erreicht die erworbene Beschauung mit dem Gebet der Ruhe, und übt sie unter dem gewöhnlichen Licht des Glaubens sowie unter der Gabe der Hoffnung, die jede von der Todsünde freie Seele



besitzt; das Gebet der Ruhe bedeutet zugleich Ruhigwerden des Intellekts; die geistliche Seele soll sich wegen ihrer Vergangenheit nicht mehr ängstigen, weil darin der Wille Gottes zu sehen ist; nur die Gemeinschaft mit Jesus Christus führt zum Wesen Gottes: denn die Eigentümlichkeit der Kreatur ist das Nichts, während der Schöpfer ausgezeichnet ist durch das Sein; die beschauliche Seele steht in lebendigem Vertrauen und nahezu in der Sicherheit hinsichtlich ihrer ewigen Ruhe; die Sinne und Leidenschaften zwingen den Willen nicht zur Einstimmung, — sofern man mit entschiedenem Willen widersteht, sündigt man nie; schließlich bedeutet der mystische Tod den Gipfel der Vollendung²⁷. Dennoch hört Petrucci nicht auf, Ascese und Abtötung als wesentliches Moment des christlichen Lebens zu fordern, wenngleich er dabei vornehmlich an die Anfänger denkt.

Bestimmte Behauptungen, die laxistisch erscheinen könnten, sind nur in enger Verbindung mit dem konkreten Fall einer Versuchung richtig zu verstehen. Wie wir bereits andeuteten, wurde jedoch auch Petrucci von der Verurteilung des Molinos betroffen, mit der Ausnahme freilich, daß man ihm wegen seiner Kardinalswürde eine private Form der Retraktion gestattet. Im Dekret des Heiligen Officiums heißt es von Petrucci, „daß er jene sündhaften Taten auf sinnlichem oder anderem Gebiet, soweit sie unter dämonischem Zwang erfolgten, für gut geheißen habe, bzw. daß (nach ihm) der Mensch bei Begehung solcher Taten nicht sündige“²⁸. Wir halten es trotz-

dem für gerechtfertigt, Kardinal Petrucci als Vertreter des asketischen Quietismus zu bezeichnen, nicht zuletzt wegen seiner geistigen Hinterlassenschaft, die in der Frömmigkeit des Oratoriums fortwirkte.

VIII

In den Jahren der Wirksamkeit Petruccis fanden die geistlichen Zirkel, besonders die von Rom, einen anderen Meister und Seelenführer, der in noch radikalerer Weise die Motive einer quietistischen Spiritualität anwandte. Es war ein Spanier, *Molinos*, von den Jesuiten in seiner Heimat erzogen, dem Temperament nach mild und von lebendiger Frömmigkeit, der durch sein Doktorat in der Theologie in gleicher Weise mit dem patristisch-scholastischen und mystischen Denken vertraut geworden war. 1663 wegen eines Seligsprechungs-Prozesses nach Rom gekommen, gewann er schnell einen großen Ruf als Beichtvater, als Seelenführer von Nonnen und Ordensleuten, von Damen der hohen Gesellschaft, Prälaten und verschiedenen Kardinälen — unter ihnen Odescalchi, der spätere Innozenz XI. Sein Prestige stieg weiter, als er 1675, immer noch in Rom, sein berühmtes Buch veröffentlichte: „Geistliche Führung, die die Seele entleert und sie auf den inneren Weg zur vollkommenen Beschauung und zum reichen Schatz des inneren Friedens leitet“²⁹.

Gleichzeitig intensivierte sich seine Korrespondenz als geistlicher Ratgeber, die den in der Frömmigkeit

fortschrittlichen Kreisen, besonders der Frauenklöster, galt. Aus diesen Kreisen waren nach einer gewissen Zeit alarmierende Neuigkeiten zu hören: Nonnen, die sich weigerten, fürderhin das Weihwasser zu benutzen; die ablehnten, die konsekrierte Hostie zu verehren; die vor der Kommunion, selbst im Falle von Todsünden, nicht mehr beichten wollten; Nonnen, die jedes mündliche Gebet ablehnten; die den Versuchungen keinen Widerstand leisteten, indem sie ganz einfach die sündigen Akte dem dämonischen Einfluß zuschrieben, der um der Demütigung der Seele willen zugelassen ist.

Es handelte sich hierbei um wirklich verwirrende Folgerungen aus der Theorie einer christlichen Vollkommenheit, die sich als Ruhe und Passivität verstand. Nach ihr war in der Seele nicht einmal mehr Platz für die Sehnsucht nach Tugend, Vollkommenheit und Glück. Diese Äußerungen eines radikalen Spiritualismus, der jedem sichtbaren Ausdruck der Frömmigkeit, einschließlich der sakramentalen Praxis, schlechthin den Wert abzusprechen schien, wurden alsbald neben anderen von dem Jesuiten-Prediger P. Segneri als Konsequenzen der quietistischen Lehre angezeigt. Der Angriff blieb jedoch zunächst nicht nur erfolglos, sondern seine Schrift „Eintracht zwischen Anstrengung und Ruhe im Gebetsleben“ (1681) wurde auf den Index gesetzt. 1685 aber begann sich die römische Inquisition für die Angelegenheit zu interessieren, indem sie vor allem die Korrespondenz quietistischer Zirkel, die unter dem Einfluß

Molinos standen, beschlagnahmte. Aus diesen Briefen exzerpierte sie 68 Propositionen, die 1687 als häretisch, laxistisch und unmoralisch verurteilt wurden.

Molinos selbst wurde mit einer großen Zahl von Anhängern verhaftet. Bei den Verhören soll er die ihm vorgeworfenen Unsittlichkeiten zugegeben und seine eigene Lehre widerrufen haben. Sicher ist es, daß er zu lebenslänglichem Kerker in einem römischen Kloster verurteilt wurde, wo er dann 1696 verstarb.

Zum Aufweis der Grundzüge seiner Spiritualität und seines Quietismus genügt das Schema seines Werkes „die Geistliche Führung“:

Das *erste* Buch handelt von den „Finsternissen, durch die Gott uns läutert“, wobei er das Wesen der inneren und mystischen Stille schildert; das *zweite* Buch beschäftigt sich mit dem „Seelenführer, mit dem unerleuchteten Eifer, mit den inneren und äußeren Bußübungen“; das *dritte* Buch schließlich geht ein auf die „Geistlichen Mittel, durch die Gott die Seele läutert, auf die eingegossene und passive Beschauung, auf die vollkommene Resignation, die innere Demut, die göttliche Weisheit, die wahre Vernichtung und innere Ruhe“³⁰.

Wie wir bereits erwähnten, zog die Verdammung der Sätze des Molinos die Verurteilung eines großen Teils jener Schriften nach sich, die gleichfalls das Gebet der Ruhe und den damit verbundenen Verzicht auf den kämpferischen Einsatz bei der Ver-

wirklichung einer höheren religiösen Einigung vertraten. Die Folge davon war, daß die fragliche Literatur nach ihrer Indizierung verloren ging und die denunzierten geistlichen Lehrer ihren Anhang verloren. Daraus resultiert die große Schwierigkeit, die Entwicklung des italienischen Quietismus zu rekonstruieren.

Schwerer noch waren die Folgen für das Leben der Frömmigkeit selbst. Wie neuerdings ein Dominikaner³¹ gezeigt hat, erwachte das Mißtrauen gegen alle mystischen Zustände und folglich auch gegen alle Werke mystischer Spiritualität. In engem Zusammenhang damit wurde die rationalistische Tendenz stärker, die später in der Aufklärung triumphieren sollte. Das Geistliche Leben identifizierte sich immer mehr mit der asketischen Technik der Betrachtung, der Vorsätze und Gewissensforschung, des Kampfes gegen die Fehler und um die Tugenden auf statistischer Grundlage — die schließlich in die Trockenheit und Dürre führte, wie sie das französische 18. Jahrhundert klar erkennen läßt.

Was die Polemik gegen den Quietismus angeht, empfiehlt es sich, das Urteil Bremonds hier zu wiederholen:

„Pour une poignée de quiétistes authentiques . . . l'histoire religieuse du XVII^e siècle nous présente des calumnieurs par centaines de mille et des millions de gobeurs, automatiquement prêts à croire tout ce qu'on leur raconte de leur prochain, et surtout le pire“³².

Hier nun können wir auf die zeitgenössische Parallel-Bewegung innerhalb des Luthertums und, allgemeiner noch, der Reformation, nämlich den Pietismus verweisen. Es ist bekannt, daß er sich — nach Ansätzen bei den zur Mystik neigenden Spiritualisten des 16. Jahrhunderts wie Sebastian Franck und zum Teil Jacob Böhme — mächtig durchsetzte im 17. Jahrhundert mit Philipp Jakob Spener (1635—1705) und August Hermann Francke (1663—1727) sowie mit seinen Auswirkungen bei den mährischen *Herrenhutern* des Grafen von Zinzendorf (1700—1760) und ihrer „Religion des Herzens“.

Es ist auch bekannt, daß der Pietismus — im Gegensatz zum Fidualglauben der protestantischen Orthodoxie — den lebendigen Glauben betonte, die Notwendigkeit der Angleichung an Christus, und auf diese Weise in der offiziellen Kirche geschlossene Gruppen schuf, die jenes Frömmigkeits-Ideal praktizierten. Gemeint sind die Collegia pietatis, die in der für sie typischen Glut des Gefühls und der Strenge ihrer Lebensführung die Schrift zum Buch der Erbauung machten. Mit dem Pietismus kehrte also im Luthertum die Auffassung der Rechtfertigung als Heiligung wieder, die Forderung der Werke als Wesenselement des christlichen Lebens, sowie die mystisch-affektive Betonung der Einigung mit Christus. Im Sinne einer solchen religiösen Lebensauffassung heißt der Untertitel der „Pia desideria“ von Spener:

„Sehnsucht des Herzens nach einer Besserung der wahren Kirche des Evangeliums“ (1675). A. H. Francke popularisierte sodann die Autobiographie der persönlichen religiösen Erfahrung in ihren Momenten der „Reue“, des „Erwachens“ und der „Freude“ (sie korrespondieren mit den quietistischen Stufen der „Entblößung“, der „Ruhe“ und des „Neuen Lebens“), indem er auf sozialer Ebene die „Segensvollen Fußstapfen des noch lebenden und waltenden Gottes“ (1701)³³ beschrieb. Es ist bekannt, welchen tiefen Einfluß er in Deutschland und darüber hinaus hatte.

In den pietistischen Gemeinschaften wurde jedes Ausdrucksmittel benützt zur Erbauung für sich selbst und für den anderen: Musik, Dichtung, Erzählung, Gebete, autobiographische Beschreibung, geistliche Korrespondenz, kurz genau so, wie wir es schon in den quietistischen Zirkeln Italiens und Frankreichs feststellen konnten. Es ist deshalb verständlich, daß diese Eiferer für die *Pietas* in der Religion auch fremde Literatur mystisch-erbaulichen Charakters benutzten, sofern sie nur im Einklang mit ihren Ideen und Neigungen stand.

So erklärt sich die Übernahme quietistisch-katholischer Werke in den pietistisch-lutherischen Kreisen. Der Pietist Gottfried Arnold, hauptsächlich bekannt durch seine „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte“, erklärt in seiner „Historia et descriptio theologiae mysticae“ (Frankfurt 1702) unter anderem Gagliardis „Breve Compendio di perfezione

christiana“, das er allerdings einer mailändischen Dame zuschreibt. Ein anderer Pietist, diesmal aus dem französischen Sprachraum, Pierre Poiret, hatte schon kurze Zeit vorher seine Leser mit der gleichen Schrift bekannt gemacht, und zwar in seiner „Lettre sur les principes et les caractères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles“ (Amsterdam 1700). Poiret hatte sogar das *Compendium* in französischer Übersetzung zusammen mit der Bearbeitung von Bérulle in eine seiner mystischen Antologien aufgenommen, die den bezeichnenden Titel: „Théologie du coeur“ (Köln, 1697, 2. Aufl.) trägt.

Der oben erwähnte Francke besorgte auch die deutsche Übersetzung der „Geistlichen Führung“ des Molinos³⁴.

X

Der Quietismus des 17. Jahrhunderts hat also seine Spuren in der Geschichte der Frömmigkeit und der Kirche hinterlassen: in der ersten hat er das paulinische Motiv der Gelassenheit, des „Gott wirken lassen“ und der Hingabe an Gott wieder aufleben lassen; in der zweiten stellte er eine partikularistische Bewegung dar mit dem Hang zur Besonderheit in einer Ecclesiola, mit der kritischen Distanzierung von den allgemeinen Formen der Frömmigkeit, die sich gelegentlich bis zur praktischen Ablehnung der offiziellen Gebräuche und Riten steigerte. Der Quietismus

fand jedoch nicht den gleichen Widerhall wie andere Bewegungen im Katholizismus, etwa wie der Jansenismus, oder wie der Pietismus in den reformatorischen Kirchen.

Und dies auf Grund des Mangels an kämpferischen Persönlichkeiten (die freilich in diesem Fall in Gegensatz zu ihrer eigenen mystischen Theorie geraten wären) oder auch des fehlenden Einsatzes auf der traditionellen kirchenpolitischen Ebene, durch den der Jansenismus so relativ erfolgreich war. Weitere Gründe liegen in der Unfähigkeit des Quietismus, die Kontroversen der theologischen Schulen für sich auszunützen, und vor allem dem ungewöhnlichen Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität, die das uns überkommene literarische Werk des Quietismus auf Fragmente reduzierte.

Dennoch behält der Quietismus seine Bedeutung und verdient Beachtung auf dem weiteren Plan der Geschichte des Christentums, und zwar neben dem Pietismus, mit dem er trotz aller Verschiedenheit auf dem Gebiet der Lehre, der Organisation, des Widerhalls und der Wirksamkeit gemeinsame Züge und Begegnungen hat.

Was wir hier über Quietismus und Pietismus vortragen, sind einfache Hinweise, die sicher der Vielfalt von Aspekten, Äußerungen, Auswirkungen der betrachteten Bewegungen nicht voll gerecht werden. Dennoch wage ich den Gedanken, daß sie wenigstens sichtbar machen, wie in dem Jahrhundert der starren Orthodoxie und rigorosen Disziplin der Institutio-

nen, unterstützt durch den konfessionellen Absolutismus der Territorial-Fürsten, in beiden Kirchen vom Grunde des christlichen Gewissens her, erleuchtet durch Bibel und Väter-Lehre, ähnliche Forderungen und gemeinsame Motive erwachen, die fast unbeußt die Wechselbeziehung religiöser Einwirkung wiederherstellen und die den Beweis jener wesentlichen Gemeinsamkeit von Ideen und Institutionen in den christlichen Kirchen liefern, die es noch Leibniz denk- und realisierbar erscheinen ließen, die religiöse Spaltung zu überwinden³⁵.

Und wenn dies noch nicht auf der Ebene der Institutionen geschehen ist, so ist es doch sicher auf den Weg gebracht in dem beiderseitigen Versuch, die positiven biblisch-christlichen Elemente der einen und der anderen anzuerkennen, die wesentlichen Berührungspunkte ständig zu vermehren und die trennenden Elemente aus ihrer historischen Bedingtheit zu verstehen. Einen eindrucksvollen Beweis dafür bietet das Werk von Joseph Lortz und das Forschungsvorhaben der religionsgeschichtlichen Abteilung des Instituts für europäische Geschichte mit seinem internationalen und interkonfessionellen Mitarbeiterteam.

¹ Vgl. *Hans Preuss*, *Luthers Frömmigkeit*, Erlangen 1917 S. ff und Mitarbeiter *Guenther*, *Idee einer Geschichte der Frömmigkeit*, Tübingen, 1948, S. 7/8. Ein gutes Beispiel dafür für Frankreich das mehrbändige Werk von *H. Bremond*, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bände I-XII, Paris 1915—1933. Hier interessiert es vom Band II ab. In Italien wird ein *Archivio italiano per la storia della pietà*

seit 1952 von G. De Luca herausgegeben (bisher I-IV Bände). Vgl. das Programm in der Einleitung von G. De Luca zum ersten Band (Rom, 1952) S. XIII-LXXVI.

² *Gbrd. Ebeling*, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der hl. Schrift, Tübingen, 1947.

³ *H. Guenther*, op. cit., besonders S. 5, 14 ff.

⁴ *H. Bremond*, Histoire litt. du sentiment religieux cit., besonders den Band XI. und auch *R. A. Knox*, Enthusiasm, A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII Centuries, Oxford, 1951.

⁵ Vgl. *Liv. Oliger* o.f.m., De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV, Roma, 1943 und die Satzungen der Brüder des Freien Geistes (Beghinen und Begharden) die auf dem Konzil von Vienne 1311—1312 verdammt wurden in *Denzinger* Enchiridion Symbolorum nn. 471—473. Über den Quietismus im allgemeinen *P. Dudon*, „Quietisme“ in „Dict. de Théologie catholique“, Bd. IV, 527/62, *H. Hepp* Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875, *Pourrat*, La spiritualité Chrétienne, Bd. IV, Paris 1930. Die 1687 verurteilten quietistischen Satzungen bei *Denzinger/Bannwart*, Ench. Symb. nn. 1121—1188.

⁶ *Bremond*, op. cit. Bd. II.

⁷ Vgl. *Pourrat*, op. cit. Bd. IV.

⁸ Näheres bei *Pourrat*, op. cit. Bd. IV und zusammenfassender bei *M. Bendiscioli*, Einleitung zu *A. Gagliardi*, Breve compendio di perfezione cristiana, Firenze, 1952, S. 9 ff.

⁹ Außer dem bekannten Werk Ludovico Molina S. J. „Liberi arbitrii cum gratiae donis . . . concordia“ 1588, sind zu sehen die gegensätzlichen historisch-polemischen Darstellungen des XVIII. Jahrhunderts: *Serry*, O. P., Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae . . . , 2. Aufl. Venezia, 1740 und *Th. Eleutherius* (Pseud. von P. Mayer S. J.), Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis, Antwerpen, 1705. Die päpstliche Entscheidung bei *Denzinger*, Ench. Symb., n. 1090.

¹⁰ *Romana Guarnieri*, Besprechung von *M. Petrocchi*, Il quietismo italiano del Seicento in der „Rivista di storia della Chiesa in Italia“ III (1949) S. 95—119.

- ¹¹ Was nur den „Compendio“ von A. Gagliardi betrifft und nur die Handschriftensammlung der Bibliothek der jesuitischen Universität Gregoriana zu Rom, sei es mir gestattet, auf meine Einleitung zu *Gagliardi*, *Breve compendio*, hinzuweisen S. 40 ss. Allgemein *Jean Dagens*, *Bibliographie Chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501/1610)* Paris 1952 und *Bibliographie de la Réforme*, Leyden 1958—63; 3. Heft (Italien hgg. *Brezzi* und *Duprè*), 1961.
- ¹² Vgl. *Guenther*, *Op. cit.* S. 31.
- ¹³ *Massimo Petrocchi*, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948; vgl. meine Besprechung in der Monatsschrift „*Humanitas*“ V (1950), S. 722/9.
- ¹⁴ Vgl. *M. Langlois*, *Fénelon*, Paris, 1935 und *Pourrat*, Bd. IV.
- ¹⁵ Vita di Isabella Berinzaga zum ersten Mal veröffentlicht in *A. Gagliardi*, *Compendio... con introduzione e note di M. Bendiscioli*, Firenze, 1952, S. 155—203.
- ¹⁶ Vgl. *P. Pirri* S. J., *Il p. A. Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito ed il movimento dei zelatori im „Archivum historicum Soc. Jesu“*, XIV (1952), S. 1—72; ders. „*Il breve compendio di A. Gagliardi al vaglio dei teologi gesuiti*“ *AHSJ*, XX (1951) S. 232—53; ders. „*Gagliardiana*“ *AHSJ*, XXIX (1960) S. 99/129.
- ¹⁷ Vgl. meine Einleitung zu *Gagliardi*, *Compendio cit.* S. 30/33.
- ¹⁸ Ebenda, S. 35/36.
- ¹⁹ Vgl. *M. Villier*, S. J., *L'Abregé de la perfection de la Dame „Milanaise“* in der „*Revue d'Ascétique et Mystique*“ XII (1931) S. 44—89.
- ²⁰ (*Pier Matteo Petrucci*) *Lettere e trattati spirituali e mistici di P. M. P. molto utili all'anime che aspirano alla interna Perfezione e a'loro direttori* mit der Widmung an Kard. Cybo, I. Teil, 1675; II. Teil, Venezia, 1679.
- ²¹ *P. M. Petrucci*, *La Vergine Assunta, Novena spirituale del beatissimo transito... di Maria SS. con una introduzione all'oratione interna. Opera utilissima per la riforma dei costumi e acquisto delle virtù e purità dello spirito* (mit der Widmung an die Dame Cecilia Mosto Contarni, eine Nichte des Dogen von Venedig) Venezia 1678.

22 Svelami, Amor, che stravaganze io provo.
 Veggio, e pur non m'illustra alcun splendore:
 Amo, e pur non so chi, nè sento amore:
 Godo, e pur nulla stringo, e nulla trovo
 Quando torno al mio centro, io non mi muovo,
 Quando mi pasco più, fame ho maggiore;
 Quando morta son più, vita ho migliore;
 Quando a tutti son tolta, a tutti io giovo.
 La povertà più nuda è mia ricchezza:
 La pena più profonda é gaudio mio:
 La pena più densa è mia chiarezza.
 Mi manca ivi ogni bene, ove son'io:
 Dove é il mio vacuo, ivi è la mia pienezza:
 Nel tutto ho nulla e in un gran nulla Dio"

P. M. Petrucci, Poesie sacre e spirituali, Jesi, 1680, Tl. IV, S. 115.

23 Derselbe, „I mistici enigmi disvelati“ dichiarazione compendiosa dell'ultimo sonetto . . . composta dal medesimo con un breve metodo per la guida dell'anime all'altezza mistica“ Jesi, 1680.

24 Derselbe, „Lettere e trattati spirituali e mistici“ Teil II., Venezia 1685, S. 64/88.

25 Derselbe, Lettere e trattati Tl. II; die Haltung Petrucis gegenüber den Versuchungen ist bezeugt in dem zweiten Buch, im „trattato delle persone spirituali che sono tentate dal demonio in maniere straordinarie e per quelle che sono travagliate, ossesse e vessate“ zum Beispiel das Kapitel 1 „come il demonio possa strascinare la persona vessata all'atto peccaminoso, ma non al peccato“; das Kap. 3, „se il demonio giugne a legar affatto l'uso della ragione, l'anima non pecca, benché faccia atti peccaminosi“. Die entscheidende Regel ist in dem Kap. 4 zu finden, das „Forza insuperabile della volontà e maniera di servirsene tra le tentazioni“ betitelt ist.

Die Bestreitung der Sündlosigkeit („impeccabilità“) ist im „opuscolo“ VI bezeugt, das „ad una anima d'oratione, ma principiante“ gewidmet ist, S. 365 ff.

26 Vgl. *J. Wittig*, Neue Einblicke in die Entwicklung der christlichen Religion, Hochland, März 1923, S. 580—600.

- ²⁷ Vgl. *M. Petrocchi*, „Il quietismo italiano del Seicento“, S. 59 ff und meine zitierte Besprechung in „Humanitas“ 1950.
- ²⁸ Derselbe, Op. cit., S. 64.
- ²⁹ *Michale de Molinos*, Guida spirituale hgg. von Gh. Marone, Torino, 1935.
- ³⁰ Über M. Molinos und sein Schicksal vgl. *P. Dudon*, Le quietist espagnol M. Molinos (1628/96), Paris, 1921; *P. A. Martin Robles*, Del epistolario del Molinos para la historia del Misticismo español, Madrid, 1912; *H. Heppe*, Geschichte der quietistischen Mystik... oben zitiert.
- ³¹ *P. Colosio* O.P. in der Zeitschrift „Vita cristiana“ Jg. XVIII (1949), S. 69/70.
- ³² Vgl. *H. Bremond*, op. cit. Bd. XI, S. 111.
- ³³ Vgl. *A. Ritschl*, Geschichte des Pietismus, 1880/1886 und der schon zitierte *Guenther*, Idee einer Geschichte der
- ³⁴ Zitiert im Aufsatz vom p. *Viller S. J.* „Autour de l'Abregé Frömmigkeit“, S. 14 ss.
de perfection: l'influence“ in der Zeitschrift „Revue d'ascetique et de mystique“ XIII (1932), S. 276.
- ³⁵ Vgl. *Gottfried Wilhelm Leibniz*, „Über die Reunion der Kirchen“. Eine Textauswahl eingeleitet von *A. Winterswyl*, Freiburg i. B., 1931.

Weitere Vorträge dieser Reihe

veröffentlicht vom

Institut für Europäische Geschichte in Mainz

Nrn. 1—3 im Format 17 × 24 cm, kart.

alle folgenden Nrn. im Format 11 × 17 cm englische Broschur

1. LOCHER, Professor Dr. Th. J. G., Leiden: *Die Überwindung des europäozentrischen Geschichtsbildes*. 18 S., 1954
1,40 DM
2. NÄF, Professor Dr. Werner, Bern: *Das Überstaatliche in der Geschichte*, 22 S., 1954
1,80 DM
3. v. MURALT, Professor Dr. Leonhard, Zürich: *Bismarcks Politik der europäischen Mitte*. 47 S., 1954
2,80 DM
4. DROZ, Prof. Dr. Jacques, Clermont-Ferrand: *Deutschland und die Französische Revolution*. 35 S., 1955
1,80 DM
5. HAMPE, Professor Dr. Roland, Mainz: *Die Rettung Athens im Oktober 1944*. 112 S., 1955
5,20 DM
6. LORTZ, Professor D. Dr. Joseph, Mainz: *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes*. 78 S., 1954
3,80 DM
7. DILSCHNEIDER, Professor Dr. Otto A., Berlin: *Gabe und Aufgabe der Reformation*. 57 S., 1954
2,60 DM
8. SCHNEIDER, Dr. h. c. Reinhold, Freiburg: *Wesen und Verwaltung der Macht*. 42 S., 1954
2,— DM
9. LINDEBOOM, Professor Dr., J., Groningen: *Erasmus*. 26 S., 1956
1,80 DM
10. FRIEDRICH, Professor Dr., Hugo, Freiburg: *Dante*. 43 S., 1956
2,40 DM
11. HOLM, Professor Dr. Søren, Kopenhagen: *Kiekegaard*. 27 S., 1956
1,80 DM
12. FUCHS, Professor Dr. Albert, Straßburg: *Goethe und Europa*. 39 S., 1956
2,20 DM
13. WEHBERG, Professor Dr. Hans, Genf: *Hugo Grotius*. 61. S., 1956
3,20 DM

14. SCHENK, Dr. Dr. Hans Georg, Oxford: *Die Kulturkritik der europäischen Romantik*. 31 S., 1956 1,80 DM
15. v. SALIS, Prof. Dr. Jean R., Zürich: *Die europäischen Katastrophen in weltgeschichtlicher Sicht*. 37 S., 1956 2,20 DM
16. SCHNEIDER, Dr. h. c. Reinhold, Freiburg: *Das Drama des Geistes in der Geschichte*. 40 S., 1956 2,20 DM
17. GÖRING, Professor Dr. Martin, Mainz: *Stresemann, Mensch — Staatsmann — Europäer*. 55 S., m. Schutzumschlag, 1956 2,80 DM
18. BETTI, Professor Dr. Emilio, Rom: *Das Problem der Kontinuität im Lichte der rechtshistorischen Auslegung*. 42 S., 1957 2,40 DM
19. GITERMANN, Nationalrat Prof. Dr. Valentin, Zürich: *Jacob Burckhardt als politischer Denker*. 38 S., 1957 2,20 DM
20. GÖHRING, Prof. Dr. Martin, Mainz: *Montesquieu, Historismus und moderner Verfassungsstaat*. 51 S., 1956 3,20 DM
21. BRUNDSCHWIG, Prof. Dr. Henri, Paris: *Vom Kolonialimperialismus zur Kolonialpolitik der Gegenwart*, 32 S., 1957 2,— DM
22. KUYPERS, Professor Dr. Karel, Utrecht: *Universalismus und Kulturgemeinschaft*. 31 S., 1957 2,— DM
23. VALSECCHI, Professor Dr. Franco, Mailand: *Cavour. Ein europäischer Staatsmann*. 39 S., 1957 2,40 DM
24. VOGT, Professor Dr. Joseph, Tübingen: *Geschichte des Altertums*. 35 S., 1957 2,40 DM
25. ASMUSSEN, Probst D. Hans, Heidelberg: *Das Christentum eine Einheit*. (Biblich-reformatorisch-ökumenisch) 35 S., 1958 2,40 DM
26. CHAPUT DE SAINTONGE, Dr. R. A., C. M. G., London: *Die Entwicklung des Commonwealth seit 1945*. 38 S., 1960 3,— DM
27. SCHOLDER, Dr. Klaus, Tübingen: *Die Problematik der politischen Verantwortung in unserer jüngsten Geschichte*. 42 S., 1959 3,20 DM

28. TOYNBEE, Professor Dr. Arnold J., London: *Was heißt geschichtlich denken?* 28 S., 1960 2,— DM
29. STADTMÜLLER, Professor Dr. Georg, München: *Europa auf dem Wege zur großen Kirchenspaltung (1054)*. Papsttum und Byzanz. 40 S., 1960 3,20 DM
30. ROOS, Heinrich: *Søren Kierkegaard auf der Suche nach dem wahren Christentum*. 32 S., 1961 2,40 DM
31. ISERLOH, Professor Dr. Erich, Trier: *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?* 43 S., 1962 3,60 DM
32. WENTZLAFF-EGGEBERT, Professor Dr. F. W., Mainz: *Der Hoftag Jesu Christi 1188 in Mainz*. 40 S., 1962 3,60 DM
33. FEIFEL, Dr. Erich, Tübingen: *Der Mainzer Weihbischof Michael Helding (1506—1561) — Zwischen Reformation und katholischer Reform*. 42 S., 1962 3,60 DM
34. HÖFNER, D. Dr., Joseph, Bischof von Münster: *Wilhelm Emmanuel v. Ketteler und die Katholische Sozialbewegung im 19. Jahrhundert*. 32 S., 1962 2,40 DM
35. SIGNER, Leutfried, Dr. †: *Martin von Cochem, eine große Gestalt des rheinischen Barock*, 47 S., 1963 4,— DM
36. BENDISCIOLI, Professor, Dr., Mario: *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*. 44 S., 1963 4,— DM

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

- 12. ... 1952 ... 2,50 DM
- 13. ... 1952 ... 2,50 DM
- 14. ... 1952 ... 2,50 DM
- 15. ... 1952 ... 2,50 DM
- 16. ... 1952 ... 2,50 DM
- 17. ... 1952 ... 2,50 DM
- 18. ... 1952 ... 2,50 DM
- 19. ... 1952 ... 2,50 DM
- 20. ... 1952 ... 2,50 DM
- 21. ... 1952 ... 2,50 DM
- 22. ... 1952 ... 2,50 DM
- 23. ... 1952 ... 2,50 DM
- 24. ... 1952 ... 2,50 DM
- 25. ... 1952 ... 2,50 DM
- 26. ... 1952 ... 2,50 DM
- 27. ... 1952 ... 2,50 DM
- 28. ... 1952 ... 2,50 DM
- 29. ... 1952 ... 2,50 DM
- 30. ... 1952 ... 2,50 DM

In Vertretung durch jede Hauptabteilung
 FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WÜRZBURG



TH

69

T
6