

DIE PRAXIS DES ZENSIERENS.
ZUR BEDEUTUNG VON PROPOSITION UND
QUALIFIKATION IM RÖMISCHEN BUCHZENSUR-
VERFAHREN DER FRÜHEN NEUZEIT

VON BERNWARD SCHMIDT

Abstract

The Practice of Censoring: On the Meaning of Proposition and Qualification in Roman Book Censorship Procedure of the Early Modern Period. – Following Bruno Neveu's studies, the article examines some neglected aspects of the history of censorship by the Roman Inquisition and the Congregation of the Index in the Early Modern Period: What exactly did censors do when they censored a book? Firstly, the article deals with the extrapolation of brief propositions that the censor considered significant for the content of the censored work. Secondly, the modes of qualifying the propositions are discussed. In order to properly judge a proposition, theologians established a system of discriminating qualifications that were graduated according to a "hierarchy of truths." Thus, each proposition was to be attributed a qualification that expressed clearly the reason for condemning and thus avoided misunderstanding through exact definitions (e. g. *haeretica, temeraria, erronea*). This system of qualifications is demonstrated on the basis of the work by the Franciscan Giovanni Antonio Sessa (1709), which can be regarded as the end of the early modern development of qualifications.

In den vor der Öffnung des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre entstandenen Forschungsarbeiten und Polemiken über die römische Buchzensur gehörte die Klage über das Fehlen von Angaben über die Gründe für ein Bücherverbot zum guten Ton. Betroffene Autoren bezogen sie nicht nur auf die Kommunikation zwischen ihnen und den römischen Dikasterien, sondern auch auf die Intransparenz des Verfahrens.¹ Denn: Abgesehen von den eher seltenen feierlichen Verboten

¹ Vgl. Ursula Paintner, „Mio Dio! Meno di questo preteso lume e più fede.“ Kritik und Rechtfertigung des Index im 18. Jahrhundert, in: Hubert Wolf (Hg.), *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Paderborn 2011, 41–64; Bernward Schmidt, „Wie ein Hund, der den Stein beißt, weil er den Werfer nicht fangen kann.“ Überlegungen zu einer Rezeptionsgeschichte des Index librorum prohibitorum, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 28 (2009), 23–37; Jan Dirk Busemann, „Diese Laien aus Münster!“ Adolf ten Hompels Index-Liga und Kulturgesellschaft, in: *Ebd.*, 165–184. Durchbrochen wurde diese Kritik von der Akribie eines Franz Heinrich Reusch, der mit

durch ein Einzeldekret des Sanctum Officium oder gar durch päpstliches Breve blieben die *inhaltlichen* Aspekte eines Verbotes meist im Dunkeln.

Der Forschung ist es seither gelungen, in zahlreichen Einzelfallstudien diese Gründe zu erhellen. Darüber hinaus aber lag der Fokus des Interesses neben dem intellektuellen und publizistischen Umfeld der Kongregationen von Inquisition und Index vor allem auf deren Funktionsweise, Zusammensetzung und Verfahrensweisen, die in verschiedenen Arbeiten für verschiedene Zeiten analysiert wurden.² Dies ist insofern durchaus quellengemäß, als auch Handbücher für den Gebrauch von Inquisitoren und Zensoren bezüglich der Buchzensur Fragen des Verfahrens in den Mittelpunkt ihrer Darstellung rücken.³ Weitaus weniger Widerhall fanden die für das Verständnis der Gedankenwelt römischer Zensoren kaum zu unterschätzenden Arbeiten des Großmeisters der theologischen Inquisitionsforschung, Bruno Neveu (1936–2004), dessen magistrales Werk *L'erreur et son juge* offensichtlich das Schicksal vieler herausragender Bücher teilt, viel zitiert, aber kaum gelesen zu werden.⁴ Anwendung fanden seine Forschungen bislang in Francesco Berettas Studien zum berühmten

einigem Erfolg versuchte, auch ohne Zugang zu den einschlägigen Archiven Motive für Zensurverfahren nachvollziehbar zu machen: Ders., *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, 2 Bde., Bonn 1884–1885.

² Signifikant die Beiträge in: Hubert Wolf (Hg.), *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Paderborn 2011. Vgl. darüber hinaus aus jüngster Zeit: Thomas F. Mayer, *The Roman Inquisition. A Papal Bureaucracy and its Laws in the Age of Galileo*, Philadelphia 2013; Marco Cavarzere, *Das alte Reich und die römische Zensur in der Frühen Neuzeit*. Ein Überblick, in: Albrecht Burkardt/Gerd Schwerhoff (Hgg.), *Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit*, Konstanz 2012, 307–334; ders., *La prassi della censura nell'Italia del Seicento*, Rom 2011; Hubert Wolf/Bernward Schmidt, *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zur Geschichte und Rezeption von „Sollicita ac provida“*, Paderborn 2011; Elisa Rebellato, *La fabbrica dei divieti. Gli indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Mailand 2008; Patrizia Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna 2007.

³ Vgl. die für den internen Gebrauch bestimmten Manuskripte: den ersten Band des dreibändigen Handbuchs des Assessors des Sanctum Officium, Pietro Girolamo Guglielmi, von 1749 (ACDF SO St. St. D 2-f) wie auch den verwandten Band „Raccolta di notizie e decisioni“ (ACDF SO St. St. M 2-m) und die „Acta et Formulae Sacrae Congregationis Indicis“ des Indexsekretärs Giulio Maria Bianchi (1684–1707). Vgl. Wolf/Schmidt (wie Anm. 2), 45 f.

⁴ Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Neapel 1993. Zu Neveu: Jean-Louis Quantin, *De l'histoire de l'érudition ecclésiastique à l'histoire de l'orthodoxie religieuse: Bruno Neveu et le catholicisme*, in: Ders./Jean-Claude Waquet (Hgg.), *Papes, princes et savants dans l'europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genf 2007, 1–21. Vorarbeiten dazu leisteten John Cahill, *The Development of the Theological Censures after the Council of Trent (1563–1709)*, Fribourg 1955 und Costantino Koser, *De notis theologicis. Historia, notio, usus*, Petropolis 1963.

Fall Galilei sowie in Forschungen zu Jansenismus und Gallikanismus.⁵ Mit anderen Worten: Während die *Praxis der Kongregationen* durchaus Gegenstand ausgiebiger Forschung war, ist der *Praxis des Zensierens* ähnliche Aufmerksamkeit bislang nur in geringerem Maß zuteil geworden. Daher sollen im Folgenden zwei Arbeitstechniken beleuchtet werden, mittels derer Zensoren zu ihren Urteilen kommen konnten. Die Erstellung von Propositionen zielt auf die Wiedergabe der Substanz eines Gedankens oder Gedankengangs in knapper Form und bildet so die Grundlage für die eigentliche Zensur, nämlich die theologische Bewertung. Für diese wiederum boten Qualifikationen nicht nur allgemein in der Theologie akzeptierte Begrifflichkeiten, sondern auch gewissermaßen ein Koordinatensystem, in dem die extrapolierte Ansicht eines Autors eingeordnet werden konnte. Da sich die Beschäftigung der Zensoren mit diesem Thema meist in ihren Gutachten niedergeschlagen hat, wollen die hier angestellten Überlegungen wenigstens implizit auch einen Beitrag zur näheren Beschreibung dieser Quellengattung leisten.⁶

SACHVERHALTE ERHEBEN: PROPOSITIONEN

Die Untersuchung von Zensurverfahren, die von Inquisition und Indexkongregation zwischen 1689 und 1764 gegen gelehrte Zeitschriften (v. a. die *Acta Eruditorum*) geführt wurden, bietet die Möglichkeit, Zensoren und Kongregationen bei routinierter Alltagsarbeit zu beobachten; spannende theologische Diskussionen oder spektakuläre Machtkämpfe werden hier nicht geführt. Umso auffälliger ist, wie sehr die Gutachten, mit denen die Werke „auf den Index referiert“⁷ wurden, einander nicht nur in

⁵ Vgl. z.B. Francesco Beretta, *Le procès de Galilée et les archives du Saint-Office: Aspects judiciaires et théologiques d'une condamnation célèbre*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999), 441–490; Toon Quaghebeur, *La condamnation des Cinq Propositions selon les archives du Saint-Office*, in: *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 81 (2005), 130–151; Sylvio Hermann de Franceschi, *Gallicanisme, antirichérisme et reconnaissance de la romanité ecclésiale. La dispute entre le cardinal Bellarmin et le théologien parisien André Duval (1614)*, in: Jean-Louis Quantin/Jean-Claude Waquet (Hgg.), *Papes, Princes et Savants dans l'Europe moderne*, Genf 2007, 97–121.

⁶ Erste Gedanken hierzu bei Bernward Schmidt, *Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften an der römischen Kurie 1665–1765*, Paderborn 2009, 291–299. Die dort vorgenommenen Wertungen sollen durch die folgenden Ausführungen präzisiert und teilweise revidiert werden. Siehe auch: Bernward Schmidt, *Critica legitima ed efficace: Benedetto XIV, Sollicita ac provida e i significati della censura*, in: *Cristianesimo nella Storia* 33 (2012), 13–43.

⁷ „riferire all'Indice“ – eine Formulierung des römischen Gelehrten Giusto Fontanini in

inhaltlicher, sondern auch formaler Hinsicht gleichen. Denn die am häufigsten angewandte Technik bestand angesichts der Diversität der Beiträge in den Zeitschriften darin, einzelne Inhalte entweder in Auflistungen von Thesen wiederzugeben und zu bewerten oder diese Aspekte in einen Gesamttext zu integrieren. Sprachliches Signal für dieses Verfahren ist das indirekte Zitat: „Der Autor behauptet, dass“.⁸ Auf diese Weise transformierten die Zensoren ein Verfahren, das aus der akademischen Theologie wie auch aus der Geschichte der Lehrverurteilungen bekannt ist, nämlich die Bildung von Propositionen.⁹ „Propositionen“ werden dabei allerdings in einem weiteren Sinn gebraucht, der keinen besonderen theologischen Scharfsinn aufweist.

Den Zeitgenossen war der Terminus „Proposition“ derart geläufig, dass sie es in der Regel nicht der Mühe wert befanden, ihn eigens zu definieren.¹⁰ Das *Dizionario dell'erudizione storico-ecclesiastica* von Gaetano Moroni etwa kennt „proposizioni“ nur mit Zusätzen und verweist unter „Proposizioni condannate“ auf die einschlägigen Einträge zu Verurteilungen, Inquisition und Index; weitere Lemmata beziehen sich auf die „Proposizioni di Giansenio“ (aus der Bulle *Cum occasione* von 1653) und die „Proposizioni Gallicane“ (die vier gallikanischen Artikel von 1682).¹¹

Johann Heinrich Zedler hingegen offeriert gleich zwei sehr unterschiedliche Bedeutungen von „Proposition“. Der Artikel „Proposition“ gehört strenggenommen in das Feld der Homiletik, behandelt er doch die Proposition als Teil einer Predigt. Die allgemeine Definition trifft jedoch auch für den Kontext der Zensur zu: „Die Proposition muß gleichsam den allgemeinen Begriff von einer Sache geben“, weshalb sie „den ganzen Inhalt der Abhandlung des Textes oder auch wohl der ganzen Predigt in sich fasset.“¹² Aus diesem Grund solle die Proposition einfach

einem Brief an Domenico Passionei vom 21. September 1706: Alfredo Serrai, Domenico Passionei e la sua biblioteca, Mailand 2004, 408.

⁸ Vgl. Schmidt (wie Anm. 6), 293. Auf die Problematik, dass bei einer Zensur von Rezensionszeitschriften sozusagen „doppelte Zensur“ betrieben wurde und in den Gutachten kaum je auf die Differenz zwischen dem Buch und seiner Rezension aufmerksam gemacht wird, sei hier nicht weiter eingegangen.

⁹ Ein repräsentatives Beispiel bei Schmidt (wie Anm. 6), 385–388; vgl. auch Quaghebeur (wie Anm. 5), 131.

¹⁰ Im Folgenden werden die Bedeutung von „Proposition“ als „Eingabe“ (auf Ständeversammlungen bzw. im Konsitorium) und als „akademische Disputationsthese“ beiseite gelassen. Ich konzentriere mich auf den Gebrauch im Kontext theologischer Zensur.

¹¹ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Bd. 55, Venedig 1852, 307.

¹² Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 29, Leipzig/Halle 1741, Sp. 905 und 903.

und kurz gehalten sein, damit die Aufmerksamkeit der Zuhörer erhalten bleibe.

Im Kontext der philosophischen Logik ist eine Proposition „die Rede, dadurch wir zu verstehen geben, daß einem Dinge etwas zukomme, oder nicht“.¹³ In diesem Verständnis haben Propositionen stets einen materialen und einen formalen Aspekt, worunter die in ihnen enthaltenen Ideen und ihre Relation zueinander zu verstehen sind. Schließlich können Propositionen dieser Art je nach zugrundeliegendem Erkenntnishorizont in „propositiones vulgares“ (z. B. „Feuer macht warm“), „propositiones philosophicae“ (z. B. „Gott ist gerecht“) oder „propositiones theologicae“ (z. B. „Christus ist Gott“) eingeteilt werden, oder aber nach ihrer Beschaffenheit weiter analysiert und kategorisiert werden.¹⁴ Zusammenfassung eines Inhalts sowie Verknüpfung von Sache und Eigenschaft sind somit Zedler zufolge die wesentlichen Charakteristika einer Proposition im allgemeinsten Sinne.

Selbstverständlich ist die Verwendung von Propositionen im Kontext kirchlicher Lehrverurteilungen keine Erfindung der frühnezeitlichen römischen Buchzensur. Eine frühe Form ist bereits im Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa (325) zu finden, an dessen Ende zwei den Arianern zugeschriebene christologische Sätze zitiert und verurteilt werden.¹⁵ Im Lauf des Mittelalters wurde es gängige Praxis, gegnerische Positionen in Thesen zu formulieren und so zu verurteilen; die Pariser Verurteilungen von 1277 oder die mit den Konstitutionen *Ad nostrum* und *Fidei catholicae* ausgesprochenen Verurteilungen Clemens' V. auf dem Konzil von Vienne folgen diesem Schema.¹⁶ Perfektioniert wurde es schließlich in den Anathematismen zahlreicher Dekrete des Konzils von Trient, mit denen die Abgrenzung von den Theologien der Reformatoren vollzogen

¹³ Ebd., Bd. 34, Leipzig/Halle 1742, Sp. 246.

¹⁴ Vgl. dazu den Artikel „Quae? Qualis? Quanta?“, in: Ebd., Bd. 30, Leipzig/Halle 1741, Sp. 37.

¹⁵ Vgl. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter Hünermann, 43. Aufl. Freiburg 2010, (im Folgenden abgekürzt DH) 126.

¹⁶ Quellentexte: Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt*, Mainz 1989; DH (wie Anm. 15), 891–904. Vgl. auch Malcolm Lambert, *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus*, München 1977, Nachdruck Augsburg 2002, 256–266; Jörg Voigt, *Beginnen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln/Weimar/Wien 2012; Sita Steckel, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenkonzepte und Netzwerke von Gelehrten*, Köln 2011; Sylvain Piron, *Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévale*, 78 (2011) 383–415.

werden sollte: „Si quis dixerit [...] anathema sit.“¹⁷ Das Tridentinum verweist bereits auf einen Kontext, in dem häufig mit der Bildung von Propositionen gearbeitet wurde: die Auseinandersetzungen um Martin Luther. Nicht nur die Bulle *Exsurge Domine* (1520), mit der Luther ultimativ zum Widerruf aufgefordert wurde, listet die einzelnen zu widerrufenden Ansichten des Wittenbergers thesenartig auf, auch die theologischen Kontrahenten des Reformators arbeiteten teilweise mit Propositionen.¹⁸ Die Arbeitstechnik war in der akademischen Auseinandersetzung wie in doktrinalen Prozessen dieselbe.

Die römischen Zensoren der Neuzeit ließen desto größere Sorgfalt walten, je bedeutender, diffiziler und delikater ein Zensurverfahren war; auf die Begutachtung gelehrter Zeitschriften verwandte man keine besondere Mühe. Ganz anders in den Verfahren um Molinismus, Jansenismus, Quietismus oder gegen das Buch eines Erzbischofs:¹⁹ François de Salignac de la Mothe-Fénelon, der Erzbischof von Cambrai, hatte vor dem Hintergrund seiner Kontroverse mit dem mächtigen Bischof von Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet, sein Werk *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697) nach Rom geschickt. Verbunden damit war die im Brief vom 18. April 1697 geäußerte Bitte an Papst Innozenz XII., das Buch prüfen zu lassen – ein in der Geschichte der römischen Buchzensur ungewöhnlicher Vorgang; parallel verlangte auch Ludwig XIV., der diese Form theologischer Pluralität nicht zulassen wollte, eine päpstliche Lehrentscheidung in der Angelegenheit. Der Verlauf des römischen Prozesses ist in den Archivalien der Inquisition bestens dokumentiert.²⁰ Daraus wird ersichtlich, dass sich das Sanctum Officium nicht sofort nach dem Eingang der *Explication des maximes des saints* mit

¹⁷ Vgl. z. B. die Canones zum Rechtfertigungsdekret: Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit, Paderborn 2002, 679–681.

¹⁸ Johannes Eck etwa überschrieb jeden Artikel in seinem *Enchiridion* mit einer den Wittenberger Reformatoren zugeschriebenen Proposition: Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525–1543), hg. v. Pierre Fraenkel, Münster 1979. Johannes Fabri und John Fisher exzerpierten Luther-Texte, um sie dann quasi Wort für Wort widerlegen zu können: Johannes Fabri, *Malleus in haeresim Lutheranam* (1524), hg. v. Anton Naegele/Friedrich Heyer, 2 Halbbände, Münster 1941–1952; John Fisher, *Assertionis Lutheranae Confutatio*, Antwerpen 1523.

Allgemein zu den katholischen Luthergegnern: David Bagchi, *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists, 1518–1525*, Minneapolis 1991. Das Habilitationsprojekt des Verfassers befasst sich mit Methodenfragen bei den Luthergegnern zwischen 1517 und 1530.

¹⁹ „acriter disputatur“ berichtete der Abbé de Chantérac aus Rom am 25. Januar 1698. Siehe Jean Orcibal (ed.), *Correspondance de Fénelon*, Bd. VI: *Le procès romain des Maximes des saints* (3 Août 1697 – 31 Mai 1698), Genf 1987, 216.

²⁰ Heute verwahrt im Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre (ACDF). Siehe dort die Serie *Decreta SO* für die Jahre 1697–1699 sowie die ungezählten Schriftstücke

dem Buch befasste, das über den Nuntius in Frankreich und das Staatssekretariat dorthin gelangt war. Noch im Juli 1697 beschloss man, die weitere Entwicklung in Frankreich abzuwarten, erst Anfang Oktober wurde eine Kommission zur Beurteilung von Fénelons Werk gebildet.²¹ Dort ging man nach dem bei größeren theologischen Streitfragen üblichen Schema vor, das u. a. bereits im Falle von Cornelis Jansens *Augustinus* angewandt worden war, und erstellte eine Liste von 38 Sätzen.²² Über diese „certaines expressions détachées de votre livre qu'ils appelaient *propositions*“,²³ ihre Zahl und erst recht ihre Bewertung wurde im Lauf der folgenden Monate und Jahre ausführlich diskutiert; zu jeder Proposition sind in der Regel mehrere Gutachten vorhanden, die von zehn ausgewählten Qualifikatoren erstellt wurden. Dies ist insofern von Bedeutung, als das Fénelon-Verfahren die eigentliche Aufgabe dieser untersten Gruppe von Kongregationsmitarbeitern widerspiegelt: Propositionen zu erstellen und zu qualifizieren.²⁴ Die Mitarbeit eines festen Konsultors wurde zeitweilig sogar als verfahrenstechnisch problematisch ausdrücklich abgelehnt.²⁵

in ACDF SO St.St. N 1-i,l,m,n,o und St.St. 2 a-o (insgesamt 18 Bände). Diese Dokumente bedürfen noch der gründlichen theologischen Aufarbeitung.

²¹ Vgl. ACDF Decreta SO 1697, fol. 209v (10. Juli) und 316r (8. Oktober). Der Prozessverlauf war durch die umfassenden Korrespondenzen zwischen Rom und Frankreich bereits den Zeitgenossen gut bekannt und ist bestens dokumentiert in: Jean Orcibal (ed.), *Correspondance de Fénelon*, Bd. VII, Genf/Paris 1987, 249–286 und Bd. IX, Genf/Paris 1987, 295–383. Hierzu auch: Yves Poutet, *La querelle du „quiétisme“*. A propos de la „Correspondance de Fénelon“, in: *Divus Thomas* 89/90 (1986), 373–382. Älter, aber mit Blick vor allem auf die römischen Verfahren: Franz Heinrich Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, Bd. II/1, Bonn 1885, 628–643.

²² Vgl. ACDF SO St.St. N 1-o (ohne jede Zählung). Die Liste mit 38 Propositionen findet sich dort unter dem Datum des 24. Mai 1698. Auf die verfahrenstechnischen Parallelen wies bereits Jean Orcibal, *Fénelon et le Quiétisme*. III. – *La soumission de Fénelon et son cardinalat manqué*, in: *XVIIe siècle* 12–14 (1951), 246, hin; vgl. auch Henk Hillenaar, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jansénistes*, in: Hartmut Lehmann/Hans-Jürgen Schrader/Heinz Schilling (Hgg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen 2002, 40–53.

²³ So der Abbé de Chantérac an Fénelon, 24. Mai 1698, in: Orcibal (wie Anm. 19), 394.

²⁴ Vgl. Jyri Hasecker, *Die Römische Buchzensur im europäischen Kontext*. Überlegungen zum 18. Jahrhundert, in: Ludolf Pelizaeus/Franz Stephan Pelgen (Hgg.), *Kontrolle und Nutzung*. Medien in geistlichen Gebieten Europas 1680–1800, Frankfurt a. M. 2011, 116–134; Herman H. Schwedt, *Die römischen Kongregationen der Inquisition und des Index: die Personen (16.–20. Jahrhundert)*, in: Hubert Wolf (Hg.), *Inquisition – Index – Zensur*. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn 2001, 89–101; Beretta (wie Anm. 5), 448f.

²⁵ Vgl. ACDF Decreta SO 1697, fol. 326f.: Am 30. Oktober 1697 lehnte man aus dem genannten Grund den Franziskanerkonventualen Giovanni Damasceno Bragaldi (vorläufig) als Gutachter ab. Zu Bragaldi siehe Herman H. Schwedt, *Prosopographie von*

Im Briefwechsel zwischen dem römischen Agenten Fénelons, dem Abbé de Chantérac, und dessen französischen Korrespondenten wird immer wieder auch das Verfahren der Propositionenbildung thematisiert. So berichtet Chantérac am 20. Mai 1698, dass die Fénelon-freundliche Partei im Gutachterkollegium sich auf einige zu verhandelnde Propositionen geeinigt habe, während sich die Gruppe der Fénelon-Gegner weder auf Propositionen noch auf deren Bewertung einigen konnte.²⁶ Während dann das Corpus der Propositionen verhandelt wurde (zwischen dem 5. Juni und dem 25. September 1698),²⁷ äußerte Fénelon gegenüber dem Abbé de Chantérac starke Zweifel daran, dass dieses Verfahren zu einem gerechten Urteil führen werde. Die Propositionen seien zu nichts anderem gut, als Unschuldige schuldig zu sprechen, ihren Ruf zu ruinieren und den Skandal zu vergrößern. Sie seien aus dem Kontext gerissen, ihnen werde keinerlei Korrektiv aus vorangegangenen oder folgenden Abschnitten beigegeben, das ihren rechthgläubigen oder verkehrten Sinn festlege.²⁸

Dass bei der Bildung von Propositionen die einzelnen Inhalte damit nicht selten aus dem Zusammenhang gerissen wurden, dürfte durchaus zur argumentativen Strategie von Kontroverstheologen und Zensoren gehören; dies als reine Böswilligkeit zu bezeichnen, griffe jedoch wohl zu kurz. Ihr Anliegen bestand vielmehr darin, sozusagen die „häretischen Infektionsherde“ der gegnerischen Argumentation, die gewissermaßen ihr Umfeld kontaminierten, ausfindig zu machen und durch explizite Be-

römischer Inquisition und Indexkongregation 1701–1813, hg. v. Hubert Wolf (Römische Inquisition und Indexkongregation, Grundlagenforschung III: 1701–1813), Paderborn 2010, Bd. 1, 221–225; Bernward Schmidt, Briefe Philipp Melancthons und Caspar Peucers im Archiv der Römischen Inquisition, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 103 (2012), 281–292.

²⁶ Chantérac an den Abbé de Maulévrier, in: Orcibal (wie Anm. 19), 387.

²⁷ ACDF Decreta SO 1698, passim. Die Gutachten zu den Propositionen aus Fénelons Werk wurden jeweils als letzter Tagesordnungspunkt in den Donnerstagssitzungen verhandelt, da auch Nicht-Mitglieder des Sanctum Officium zugelassen werden mussten. Zum Sitzungsplan der Inquisition siehe Wolf/Schmidt (wie Anm. 2), 44f.

²⁸ „Pour les 37 propositions, on doit ouvrir les yeux sur les tours qu'on prend afin de nous surprendre. La piété, la sincérité, la modération, l'amour de la paix, la crainte du scandale sont-elles là? Y en voit-on aucune trace? Qu'on juge par là du procédé. Ces extraits de propositions ne sont bons qu'à rendre les innocents coupables, et qu'à les flétrir pour augmenter le scandale. Si ces propositions n'ont aucun vrai correctif dans ce qui les précède et les suit, pourquoi les détacher? Si elles y ont des correctifs, pourquoi leur ôter ce qui les détermine au sens catholique contre le mauvais? De quelle conséquence n'est-il pas, pour tant de livres et d'auteurs vénérables, de n'introduire jamais de telles méthodes de procéder?“ Fénelon an Chantérac, 13. Juni 1698, in: Jean Orcibal (ed.), *Correspondance de Fénelon*, Bd. VIII: La condamnation des Maximes des saints (3 juin 1698 – 29 mai 1699), Genf 1987, 18f.

wertung zu entkräften. Gerade im Fall Fénelons arbeiteten die römischen Zensoren zudem sehr sorgfältig am Text des Buches sowohl in der lateinischen Übersetzung als auch im französischen Original und belegten jede Proposition mit einer oder zwei Fundstellen aus dem Werk Fénelons.

Sicherlich stand dabei eines der großen Probleme der Jansenismus-Kontroverse im Hintergrund, das sich mit den Stichworten „question de droit“ und „question de fait“ verbindet: Auf diese Weise hatte die jansenistische Partei mit Antoine Arnauld als führendem Theologen die Rechtmäßigkeit der Verurteilung von fünf Propositionen mit der Bulle *Cum occasione* (1653) zugestanden, jedoch bestritten, dass ihr Inhalt tatsächlich in dem von der Kurie inkriminierten *Augustinus* von Cornelis Jansen enthalten sei.²⁹ Die Kritik an aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen, die nicht von ihrem Kontext ausbalanciert werden konnten, als Basis von Zensuren riss seitdem nicht ab.³⁰ Letztlich bildete sie den Hintergrund für die Bestimmung Benedikts XIV. in seiner Konstitution *Sollicita ac provida* (1753), keine Verurteilung dürfe aufgrund einer aus dem Zusammenhang gerissenen Stelle vorgenommen werden.³¹ Für das 19. Jahrhundert konnten Stichproben zeigen, dass Propositionen in päpstlichen Lehrverurteilungen zwar nicht mehr dieselbe Bedeutung zukam wie in der Frühen Neuzeit, dass sie aber im internen Verfahren durchaus noch angewandt wurden.³²

²⁹ Antoine Arnauld, Apologie pour les Religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, contre les injustices et les violences du procedé dont on a usé envers ce Monastere, Première Partie, o. O. 1665, 122f. unterscheidet schließlich sogar zwei *questions de fait*: „la première est de sçavoir si les termes precis qui composent la Proposition condamnée se trouvent dans cet Auteur. La seconde qui naist de celle-là est de sçavoir quel est le sens de ces termes dans cet Auteur, et ce n'est qu'après qu'on est convenu sur cette seconde question de fait que naist la question de droit, qui consiste à sçavoir si ce sens entendu de telle maniere est Catholique ou Heretique.“ Siehe auch ders., Seconde lettre de Monsieur Arnauld Docteur de Sorbonne à un Duc et Pair de France, 2. Ausg. Paris 1655, 148. Vgl. etwa Jean-Louis Quantin, Ces autres qui nous font ce que nous sommes: les jansénistes face à leurs adversaires, in: Revue de l'histoire des religions 212 (1995), 397–417. Zur Entstehungsgeschichte von *Cum occasione*: Quaghebeur (wie Anm. 5).

³⁰ So etwa bei Ludovico Antonio Muratori, der dieses Vorgehen als „ungebildeten Eifer“ („zelus ineruditus“) bezeichnet.

³¹ *Sollicita ac provida*, § 18, in: Wolf/Schmidt (wie Anm. 2), 148f.: „neque vero ex una vel altera propositione a suo contextu divulsa, vel seorsim ab aliis, quae in eodem libro continentur, considerata et expensa, de eo pronuncianum esse.“

³² Ersteres ergab sich aus einer Durchsicht des *Denzinger*, letzteres aus edierten bzw. untersuchten Fällen: Hubert Wolf, Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren. Paderborn 2002, 89–173; ders./Dominik Burkard/Ulrich Muhlack, Rankes „Päpste“ auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit, Paderborn 2003, 140–145; ders., Die Nonnen von Sant' Ambrogio. Eine wahre Geschichte, München 2013, 387f.

URTEILE FÄLLEN: QUALIFIKATIONEN

Propositionen allein sind im Buchzensurverfahren jedoch nur Mittel zum Zweck;³³ denn wie das Wort „censura“ in seinem breiten frühneuzeitlichen Bedeutungsspektrum schon sagt, geht es um Bewertung im weitesten Sinne.³⁴ Diese Bewertungen wurden in der Frühen Neuzeit mit standardisierten Formeln zum Ausdruck gebracht, die etwa aus den feierlichen Verurteilungen mittels päpstlicher Bullen oder Breven bestens bekannt sind und dort sowie in den einschlägigen Zitaten der Forschungsliteratur meist gesammelt und recht undifferenziert auftreten.³⁵ Erinnert werden könnte in diesem Kontext an die bereits erwähnte Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther *Exsurge Domine* (15. Juni 1520) oder die Verurteilung des Michael Baius durch Pius V. (1. Oktober 1567). In beiden Texten wird die Auflistung der Irrtümer der Autoren in Form von Propositionen durch eine Auflistung von Qualifikationen abgeschlossen. So ist im Falle Luthers von „articulos [...] respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes“ die Rede,³⁶ bei Baius von „propositiones [...] haereticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immitentes.“³⁷ Die Tradition dieser summarischen Lehrverurteilung lässt sich bis zur Verurteilung Meister Eckharts (1329) und zu derjenigen Wyclifs und Hus' durch Martin V. (22. Februar 1418) zurückverfolgen, der in der theoretischen Literatur der folgenden Jahrhunderte normbildende Bedeutung zugeschrieben wurde;³⁸ ähnliche additive Zusammenstellungen finden sich in verschiedenen Dekreten des Sanctum Officium und päpstlichen Breven vom 17. bis zum

³³ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 253.

³⁴ Adam Friedrich Kirsch, *Abundantissimum Cornu Copiae Linguae Latinae et Germanicae selectum*, Regensburg/Wien 1759, 204 unterscheidet vier Bedeutungen: Schätzung, Strafamt, Urteil und Strafe. Vgl. auch Herbert Jaumann, *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden 1995, 205.

³⁵ Vgl. etwa Dominik Burkard, Schwierigkeiten bei der Beschäftigung mit der päpstlichen Zensur im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel der „Causa Isenbiehl“, in: Hubert Wolf (Hg.), *Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert*, Paderborn 2008, 308–310.

³⁶ DH (wie Anm. 15), 1492.

³⁷ DH (wie Anm. 15), 1980.

³⁸ Meister Eckhart: DH 979 („errorem seu labem haeresis continere [...] male sonare et multum esse temerarios de haeresique suspectos“). Wyclif und Hus: DH 1251 („notorie haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi“). Einen fundierten und knappen historischen Überblick bietet Bruno Neveu, *Art. Notes. Theological*, in: Jean-Yves Lacoste (Hg.), *Encyclopedia of Christian Theology*, Bd. 2, New York/London 2005, 1138–1141.

19. Jahrhundert, wobei die Bulle *Unigenitus* (8. September 1713) das wohl bekannteste und umstrittenste Beispiel ist.³⁹ Die simple Auflistung aber, der manchmal ein „respective“ vorangestellt wurde, barg ein nicht zu unterschätzendes Risiko für das Verständnis, da sich nun jeder Rezipient mehr oder weniger aussuchen konnte, welche Qualifikation er welcher Proposition zuordnen wollte.⁴⁰

Die eindeutige Bewertung einzelner Propositionen mit bestimmten Qualifikationen blieb offensichtlich die für bedeutsame Fälle reservierte Ausnahme.⁴¹ Auch im Falle der Verurteilung von Fénelons *Explication des maximes des saints* lassen die Verweise auf bestimmte Propositionen in der Auflistung der Qualifikationen erkennen, dass die Mitarbeiter des Sanctum Officium ihre Worte durchaus gewogen hatten.⁴²

Im zeitgenössischen Zensurdiskurs ist im Übrigen weniger von *qualificationes* als von *censurae* oder *notae* die Rede, wobei letztere ausschließlich negative Wertungen im doktrinalen Verfahren bezeichnen, während das neutrale „Qualifikation“ jede Art von theologischer Bewertung umfasst.⁴³ In der theologischen Systematik haben Qualifikationen ihren Ort im Traktat über den Glauben, wo sie seit dem 16. Jahrhundert abgehandelt werden.⁴⁴ Diese Traktate *De fide* geben Einblicke in die durchaus kontroversen Diskussionen um die nähere inhaltliche Bestimmung der einzelnen Qualifikationen.⁴⁵ Denn da die katholische Theologie in der Frühen Neuzeit noch nicht die Uniformierungstendenzen des 19. Jahr-

³⁹ Unter anderem in den Dekreten des Sanctum Officium vom 24. August 1690 (DH 2290–2292), 7. Dezember 1690 (DH 2301–2332), in der Bulle *Unigenitus* von 1713 (DH 2400–2502), im Breve *Suprema omnium Ecclesiarum* und der Konstitution *Detestabilem* Benedikts XIV. vom 7. Juli 1745 bzw. 10. November 1752 (DH 2543–2544 bzw. 2571–2575) sowie dem Breve *Dum acerbissimas* Gregors XVI. vom 26. September 1835 mit der Verurteilung des Georg Hermes (DH 2738–2740).

⁴⁰ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 350–354.

⁴¹ So in *Cum occasione* Innozenz' X. (1653), wo die einzelnen Propositionen differenziert bewertet werden: „1. temeraria, impia, blasphema, anathemate damnata et haeretica – 2. & 3. haeretica – 4. falsa et haeretica – 5. falsa, temeraria, scandalosa, et intellectam eo sensu [...] impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et haeretica.“ Vgl. DH 2001–2007. Ähnlich DH 2269 (Molinos) und DH 2600–2700 (Bulle *Auctorem fidei*, 1794)

⁴² DH (wie Anm. 15) 2374. Vgl. auch Beretta (wie Anm. 5), 473–477.

⁴³ Vgl. Giovanni Antonio Sessa (Joannes Antonius de Panormo), *Scrutinium Doctrinarum Qualificandis Assertionibus, Thesibus, atque Libris*, Rom 1709, 6; Koser (wie Anm. 4), 157. An dieser Stelle wird dennoch am Begriff „Qualifikation“ festgehalten, da für heutiges Verständnis sowohl „Zensur“ als auch „Nota“ mit anderen Konnotationen belegt sind.

⁴⁴ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 251.

⁴⁵ Anhand etlicher Beispiele v. a. der spanischen Theologie des 16. Jh. ausgeführt in ebd., 251–326.

hundreds durchlaufen hatte und daher weitaus pluraler war, darf es nicht verwundern, dass auch die einzelnen Qualifikationen nicht durchweg homogen konnotiert waren.⁴⁶ Vor diesem Hintergrund ist wohl auch ein Dokument der römischen Inquisition vom Ende der 1580er Jahre zu sehen, das sich in einem Band der *Stanza Storica* befindet: Hier werden zwölf Qualifikationen und ihre jeweilige Bedeutung aufgelistet, wie sie der Autor aus teilweise recht verschiedenen Werken herausdestillieren konnte. Denkbar wäre, dass man angesichts der theologischen Pluralität den Qualifikatoren der Kongregation einen verbindlichen Katalog vorgeben wollte, um Verständnisproblemen während der Sitzungen vorzubeugen.⁴⁷ Doch ist kaum anzunehmen, dass damit die Schaffung eines verbindlichen Referenzrahmens für die Qualifizierung von Propositionen gelungen wäre, kamen doch die Qualifikatoren, Konsultoren und auch Kardinäle von Inquisition und Indexkongregation aus sehr unterschiedlichen theologischen Traditionen, die in den Kongregationen oftmals in Widerstreit traten.⁴⁸ So dürfte es auf der normativen Ebene vorerst bei diesem Versuch geblieben sein, die in der Zensur Tätigen sich eher auf die theologischen Werke diskursiven Charakters gestützt haben.

Die Qualifikationen im Lehrbeanstandungs- oder Buchzensurverfahren sind dabei nicht einfach negative Wertungen, sondern immer die eine Seite einer theologischen Medaille – wie es auch schon der systematische Ort der Frage im Traktat *De fide* andeutet. Doch ist gerade die Zeit der Ausprägung der Qualifikationen in der Theologiegeschichte eine Epoche des Übergangs, wie Albert Lang und andere bereits um die Mitte des 20. Jahrhunderts aufzeigen konnten.⁴⁹ Vor allem der grundlegende Begriff des Glaubens war von tiefgreifendem Wandel betroffen. Die mittel-

⁴⁶ Vgl. ebd., 294 f.; Jacob Schmutz, *Bellum scholasticum. Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes*, in: *Revue Thomiste* 108 (2008), 131–182; Francesco Beretta, *Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine aux 16e et 17e siècles. Un essai d'interprétation*, in: *Historia philosophica* 3 (2005), 67–96 und online: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007791/fr> (Abruf am 16. August 2013). Zur Uniformierung in der Theologie des 19. Jh. vgl. Klaus Unterburger, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg 2010, 179–222.

⁴⁷ ACDF SO St. St. O 1-d, Faszikel 1, fol. 1r-v und 5r, ediert in: Ugo Baldini/Leen Spruit (edd.), *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archive of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, Bd. 1: *Sixteenth-Century Documents*, Rom 2009, 150–152. Für den freundlichen Hinweis danke ich Dr. Jyri Hasecker (Münster) herzlich.

⁴⁸ Siehe die Übersicht bei Quaghebeur (wie Anm. 5), 141 f. Zur Pluralität im Personal siehe auch Hasecker (wie Anm. 24).

⁴⁹ Vgl. besonders Albert Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides“ und „haeresis“ und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953), 133–146; José Arturo Domínguez Asensio,

alterliche Scholastik verwendete ihn als erkenntnistheoretische bzw. logische Kategorie, um damit bezüglich den Sinnen entzogener Dinge einen Gewissheitsgrad zwischen bloßem Meinen und wissenschaftlichem Wissen zu kennzeichnen.⁵⁰

Bei etlichen Autoren des 16. Jahrhunderts und auch in den Trienter Konzilsdekreten war diese erkenntnistheoretische Bedeutung von „fides“ noch durchaus präsent;⁵¹ zugleich aber zeichnete sich eine Akzentverschiebung ab, indem „fides“ mehr mit Glaubensinhalten identifiziert wurde, denen je unterschiedliche Verbindlichkeitsgrade zugeschrieben werden konnten. In diesem Sinn versteht auch das erwähnte Dokument aus der Frühzeit der Inquisition Glauben bzw. auf der negativen Seite die verschiedenen Grade von Fehlformen.

In diesem Sinne konnte etwa der *Cursus theologicus* von Salamanca den Glauben in einem doppelten Sinn als Glaubensakt (*fides subiectiva*) und Glaubensgut (*fides obiectiva*) definieren: Glaube bezeichnet sowohl die Zustimmung, aufgrund derer jemand glaubt, als auch das Objekt, auf das sich der Glaube richtet. Analog dazu wird auch die Häresie in einem doppelten Sinn beschrieben, nämlich sowohl als Akt des Abweichens als auch als Tatbestand der falschen Lehre.⁵² In der theologischen Literatur wird dies mit der Unterscheidung von formaler und objektiver Häresie wiedergegeben. Häresie ist folglich nicht allein als Widerspruch gegen eine Glaubenslehre zu sehen, sondern hat immer auch eine lebenspraktische Komponente.⁵³ Für den Bereich der Inquisition sind vor diesem Hintergrund nicht nur Tätigkeitsbereiche, sondern auch Urteilsformen zu unterscheiden: Während sich das „inquisitoriale“ Urteil gegen Häretiker, also Menschen, richtet, wird das „doktrinale“ Urteil über Häresien, also

Amplitud obiectiva de las nociones de fe y herejia en la teología del Cardenal Cayetano, in: *Archivo teológico Granadino* 46 (1983), 5–50; Unterburger (wie Anm. 46), 128.

⁵⁰ „Si quis plenam ac generalem diffinitionem fidei signare voluerit dicere potest fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constitutam.“ Hugo von St. Viktor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, liber primus, pars decima, hg. v. Rainer Berndt, Münster 2008, 226. Vgl. auch Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (im Folgenden abgekürzt STh) II-II, q. 2, a. 1: „consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis“.

⁵¹ Zum 16. Jahrhundert als Übergangsepoche auch Neveu (wie Anm. 4) 240 f.

⁵² *Cursus theologicus* der Salmatizenser zit. nach Neveu (wie Anm. 4) 252 (s. FN 8, 251): „Nomen fidei solet attribui et assensui quo credimus et objecto quo creditur.“ – „Nomen erroris contra fidem potest accomodari et actui quo erramus seu discredimus, et objecto vel materiae talis erroris.“ Vgl. auch ebd., 244. In der modernen Dogmatik hat sich für denselben Sachverhalt die Unterscheidung zwischen *fides quae creditur* und *fides qua creditur* etabliert, vgl. Gerhard Sauter, Art. Dogmatik I, in: *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982), 50.

⁵³ Vgl. Lang (wie Anm. 49), 134 f.; Neveu (wie Anm. 4), 249.

Lehren, gefällt, wobei von den Personen mehr oder weniger abzusehen ist – so zumindest die theologische Theorie:⁵⁴ Eine Proposition ist nicht deswegen häretisch, weil sie von einem Häretiker vorgetragen wird, sondern umgekehrt: weil eine Proposition häretisch ist, darum wird derjenige zum Häretiker, der ihr aus freiem Willen zustimmt – so Francisco Suarez.⁵⁵ Die scharfe Differenzierung zwischen dem Häretiker und der häretischen Äußerung lässt zweierlei besser verstehen: Zum einen die häufig wiederholte Bemerkung der Indexapologeten, im Buchzensurverfahren gehe es ausschließlich um Bücher, nicht um Menschen;⁵⁶ zum zweiten den völlig ungewungenen Kontakt mit protestantischen Romreisenden und Korrespondenzpartnern, den römische Gelehrte pflegten, die sich strikt an die römisch-katholische Glaubenslehre gebunden sahen.⁵⁷

Zurück zur Häresie. Sie scheint als Negation des Glaubens zunächst weder teilbar noch abstufbar zu sein – sie kann entweder konstatiert werden oder nicht.⁵⁸ Doch gerade weil die Begriffe von Glauben (*fides*) und Häresie (*haeresis*) im auch für die Entwicklung der Terminologie in Inquisition und Indexkongregation entscheidenden 16. Jahrhundert weder feststanden noch ein je eng abgegrenztes Gebiet bezeichneten, war Raum für theologische Differenzierungen. So weitete einer der einflussreichsten spanischen Theologen, Melchior Cano (1509–1560), den Bereich des Glaubens von geoffenbarten Wahrheiten auf theologische Schlussfolge-

⁵⁴ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 255; Quaghebeur (wie Anm. 5), 136f.

⁵⁵ „Unde etiam confirmari potest quia propositio non est haeretica eo quod ab haeretico profertur, sed potius e contrario, quia propositio haeretica est, ideo haeticus fit, qui voluntarium assensum illi praebet.“ Francisco Suarez, Tractatus de fide, Disputatio XIX, Sectio II, in: Charles Berton (ed.), R. P. Francisci Suarez e Societate Iesu Opera omnia, Bd. 12, Paris 1858, 464. Mit Blick auf Sessa merkt Koser (wie Anm. 4), 104 an: „Quod auctor nervose omnino exponit.“ Siehe auch ebd., 108.

⁵⁶ Vgl. Francesco Antonio Zaccaria, Storia polemica delle proibizioni de' libri, Rom 1777, 306. Formal ist anzumerken, dass zum Häretiker (nicht zur häretischen Proposition) die *contumacia* als unabdingbares Konstitutivum gehörte, vgl. Neveu (wie Anm. 4), 254.

⁵⁷ Vgl. Jacques le Brun, La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique, Genf 2004, 149; Schmidt (wie Anm. 6), 145–207 (mit weiterer Literatur).

⁵⁸ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 260. Eine ähnliche Ansicht findet sich in der Enzyklika *Mortalium animos* Papst Pius' XI. (1928): „Praeterea, quod ad res credendas attinet, discrimine illo uti nequaquam licet quod inter capita fidei fundamentalia et non fundamentalia, quae vocant, induci placuit, quasi altera recipi ab omnibus debeant, libera, contra, fidelium assensioni permitti altera queant; supernaturalis enim virtus fidei causam formalem habet, Dei revelantis auctoritatem, quae nullam distinctionem eiusmodi patitur.“ (DH (wie Anm. 15) 3683) Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde unter Rückgriff auf die Lehre der Hierarchie der Wahrheiten diese Lehre ergänzt, da zwischen der Verbindlichkeit einer Glaubenslehre und ihrer Nähe zum Glaubensfundament unterschieden wurde, vgl. Wolfgang Thönissen, Hierarchia veritatum. Eine systematische Erläuterung, in: Catholica 54 (2000), 183.

rungen aus, betonte aber zugleich deren geringeren, weil nur auf Mittelbarkeit beruhenden, Verbindlichkeitsgrad.⁵⁹ Cano ist auf diese Weise Teil einer Entwicklung, die eine Ausdifferenzierung theologischer Qualifikationen in ihrem doppelten Sinn erkennen lässt: als fortschreitende Differenzierung theologischer Gewissheitsgrade einerseits ebenso wie von (negativen) theologischen Qualifikationen andererseits. Denn mit Canos Unterscheidung von direkt geoffenbarten Glaubenswahrheiten und indirekten, durch die Kirche vermittelten Glaubenslehren verbindet sich auch eine grundlegende Abstufung hinsichtlich der jeweiligen Negation: Während die Leugnung der ersteren als Häresie anzusehen ist, gilt für letztere, dass der Glaube gewissermaßen kranke, aber nicht zugrunde gehe.⁶⁰ Die Bewertungskategorie für derartige Aussagen wäre somit Irrtum („error“), nicht mehr Häresie.⁶¹ Domingo Bañez (1528–1604), Francisco Suarez (1548–1617) und andere Theologen trieben den Differenzierungsprozess im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert weiter, wobei die spanische Theologie eine Führungsrolle einnahm (v. a. mit Salamanca).⁶²

Für die hier gestellte Frage nach Qualifikationen im Kontext römischer Buchzensurverfahren mag es aber zweckmäßiger sein, in das Rom des frühen 18. Jahrhunderts zu schauen, für das eine stärkere Vereinheitlichung der Theologie gegenüber der Pluralität im Jahrhundert zuvor anzunehmen ist.⁶³ Im Jahr 1709 veröffentlichte der Franziskaner Gio-

⁵⁹ Vgl. Melchior Cano, *Opera*, ed. Hyacinthe Serry, Padua 1734, 363. Cano nimmt dabei folgende Stufung vor: 1) Explizite Lehre der Hl. Schrift – 2) notwendige Folgerungen daraus – 3) mündliche Überlieferung von Christus und den Aposteln – 4) Definitionen der allgemeinen Konzilien – 5) vom Apostolischen Stuhl als zu glauben vorgelegte Inhalte – 6) einmütig von den theologischen Doktoren gelehrt Inhalte – 7) notwendige Folgerungen aus 3)–6). Weitere Differenzierungen folgen bei Cano auf 364–369 in acht „Praeceptiones“. Schon Thomas von Aquin hatte in *STh I*, q. 32, a. 4 zwischen direkter und indirekter Zugehörigkeit zum Glauben unterschieden.

Hierzu Albert Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, 186–210; Bernhard Körner, *Melchior Cano, De Locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994; Neveu (wie Anm. 4), 267f. Zur systematisch-theologischen Perspektive mit gegenwartsbezogenem Interesse: Thönissen (wie Anm. 58), 179–199.

⁶⁰ „Aegrotat sane, ut ita dicam, in earum errore fides, non perit.“ Cano (wie Anm. 59), 363.

⁶¹ Häresie definiert sich für Cano nicht nur durch den Widerspruch zur geoffenbarten Lehre, sondern – mit der mittelalterlichen Tradition – auch durch das hartnäckige Festhalten daran, vgl. ebd., 370.

⁶² Vgl. Peter Walter/Martin H. Jung, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt 2003, 10f.

⁶³ Zur römischen Theologie im 18. Jahrhundert fehlen profunde Studien weitestgehend, anders als zum 17. Jh. (siehe Anm. 6). Vorläufig etwa Schmidt (wie Anm. 6) und ders., *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Ekklesiologie, theologische Erkenntnis und His-*

vanni Antonio Sessa, der kurz nach 1660 aus Sizilien nach Rom gekommen und 1693 zum Qualifikator des Sanctum Officium ernannt worden war, sein Werk *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris conducentium*, das Costantino Koser als Höhepunkt in der Entwicklung der Qualifikationen würdigte.⁶⁴ Dieses heute recht seltene Werk richtete sich explizit an die päpstlichen Zensoren, denen Sessa – ohne unangemessen belehren zu wollen – die Leitlinien der Zensur in Erinnerung rufen möchte; auch Anfänger in der Zensur sind angesprochen, denen er gleichsam ein Lehrwerk des Zensierens an die Hand geben will. In der zensorischen Literatur wurde das *Scrutinium doctrinarum* zwar erst im 19. Jahrhundert rezipiert, so dass es nicht als prägendes Vorbild, aber doch als überaus instruktiver Spiegel des in der Frühen Neuzeit und darüber hinaus gebrauchten Spektrums an Qualifikationen angesehen werden kann.

Qualifizieren bedeute nichts anderes, als die Natur und die Akzidentien einer Proposition zu erhellen, und dies nicht nach den Regeln der philosophischen Logik, sondern auf theologische Weise, so dass es um Güte oder Schlechtigkeit einer Lehre geht.⁶⁵ Dies impliziert, dass die theologische Zensur nicht über Personen urteilt, sondern über ihre Äußerungen.⁶⁶

Die eigentliche Tätigkeit des Zensierens beschreibt Sessa in fünf Schritten: Zuerst ist die vom Autor verwendete Begrifflichkeit zu erheben und zu prüfen. Einen zweiten Schritt stellt die *qualificatio simplex* (oder *directa*) dar, in der der Zensor mit Hilfe scholastischer Handbücher die grundsätzliche Wahrheit oder Falschheit der zu untersuchenden Aussage feststellt. Sodann gilt es – drittens – die jeweilige Aussage in eine grundlegende Kategorie einzuordnen, je nachdem, ob die Natur ihres

toriographie bei römischen Kirchenhistorikern im 18. Jahrhundert, in: Thomas Wallnig/Thomas Stockinger/Ines Peper/Patrick Fiska (Hgg.), Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, Berlin 2012, 213–237.

⁶⁴ Giovanni Antonio Sessa (Joannes Antonius de Panormo), *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris conducentium: exemplis propositionum a conciliis oecumenicis, vel ab apostolica sede reprobatarum ditatum*, Rom 1709. Eine online-Recherche erbrachte rund 25 Exemplare des Werkes, die aktuell in Europa und Nordamerika verfügbar sind. Zu Sessa: Schwedt (wie Anm. 25), Bd. 2, 1165–1168; Koser (wie Anm. 4), 101–116, das Zitat („culmen evolutionis notarum theologiarum“) auf 101, eine ausführlichere Würdigung 114–116.

⁶⁵ Sessa (wie Anm. 64), 2: „Qualificare [...] aliud non est, nisi explicare naturam, et accidentia propositionis qualificatae non logico modo, inquirendo qualitates affirmationis, aut negationis, vel quantitatem, id est universalitatem, aut particularitatem; sed modo theologico, investigando pravitatem, sive bonitatem doctrinae propositionis. Ex quo apparet, hoc examen compleri per secundam intellectus operationem, quam dicimus iudicium [...].“

⁶⁶ Ebd., 6–9. Zur Praxis des Zensierens bei Sessa vgl. auch Koser (wie Anm. 4), 103 f.

Seins, die göttliche Offenbarung oder die kirchliche Lehre betroffen ist. Damit wird bereits eine Vorentscheidung über die spätere Qualifizierung getroffen.⁶⁷ Viertens ist die jeweilige Proposition nach den Regeln der scholastischen Logik zu beschreiben, bevor abschließend die *qualificatio composita* (oder *reflexa*) vorgenommen wird.⁶⁸ Dabei geht der Zensor über die einfache Frage nach wahr oder falsch hinaus und versucht, Abstufungen bzw. Grade von Wahrheit oder Falschheit festzustellen.⁶⁹ Gleichzeitig gehört es zur nötigen Bildung des Zensors, auch die Propositionen und Qualifikationen aus anderen Fällen zu kennen, um durch den Vergleich mit früheren Urteilen selbst angemessen werten zu können.⁷⁰

Die folgenden Kapitel des Werkes befassen sich mit den einzelnen Qualifikationen, wobei die schwerwiegendste, *propositio haeretica*, am ausführlichsten behandelt wird.⁷¹ Die Ausführungen über das Verhältnis von Person und Äußerung sowie zur näheren formalen Beschreibung des Häresiebegriffs nach den Regeln der scholastischen Logik können an dieser Stelle vernachlässigt werden; einer näheren Betrachtung gerade mit Blick auf die römische Zensur scheinen aber die materialen Bestimmungen von Häresie bei Sessa wert zu sein, die unmittelbar praktische Relevanz für das Zensieren haben.⁷²

Häresie als die schwerste Form des Gegensatzes zur katholischen Lehre kann zunächst nicht allein vom Widerspruch zur Heiligen Schrift her definiert werden – insofern nimmt Sessa die dogmatischen Festlegungen des Trienter Konzils und seiner Folgezeit auf.⁷³ Vielmehr sind sowohl die Schrift als auch das ausformulierte Glaubensbekenntnis als insuffizient anzusehen und müssen durch die Glaubensregel, eine Art katholischen

⁶⁷ „ex natura rei seu in genere entis“, „ex divina institutione“ und „ex institutione ecclesiae“: Sessa (wie Anm. 64), 27.

⁶⁸ Hilfreich dafür ist ein Blick in den Artikel „Satz, Enunciatio, Aussage, Proposition“, in: Zedler (wie Anm. 12), Bd. 34, Leipzig/Halle 1742, Sp. 246–257.

⁶⁹ „gradus veritatis aut falsitatis“: Sessa (wie Anm. 64), 28.

⁷⁰ „Propositiones qualificari possunt simpliciter designando notam, quae eis convenit, et erudite per comparationem cum aliis Propositionibus damnatis.“ So die Zusammenfassung im Inhaltsverzeichnis zu cap. I, art. VIII, Nr. 1 und 2.

⁷¹ Sessa stützt sich dabei neben Thomas von Aquin als „Fixstern“ vor allem auf die einschlägigen Traktate von Juan de Lugo und Lorenzo Brancati di Lauria. Zur *propositio haeretica* bei Sessa siehe auch Koser (wie Anm. 4), 104–108.

⁷² Zu den formalen Differenzierungen gehört etwa die Aussage, dass von zwei *propositiones oppositae* beide zugleich sowohl *de fide* als auch *haereticae* sein können, solange es sich nicht um kontradiktorisch gegensätzliche Propositionen handelt, die einander hinsichtlich Quantität und Qualität widersprechen. Vgl. ebd., 54–58.

⁷³ Vgl. das Dekret des Trienter Konzils über die Heilige Schrift: Wohlmuth (wie Anm. 17), 663f. Siehe auch Ulrich Horst, Melchior Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgatadekrets, in: Münchner Theologische Zeitschrift 51 (2000), 331–341.

Konsens, und explizit durch das Lehramt des Papstes ergänzt werden.⁷⁴ Dieser wird von Sessa in Übereinstimmung mit der römischen Theologie des 18. Jahrhunderts als in Glaubensfragen unfehlbar dargestellt.⁷⁵

Unter der Heiligen Schrift versteht Sessa letztlich ausschließlich die Vulgata und stellt sich auf die Seite der Theologen, die die lateinische Übersetzung als inspiriert und daher authentisch ansehen. Als häretisch können freilich nur Aussagen qualifiziert werden, die im Widerspruch zum Buchstaben der Schrift oder formal gleich gewichtigen Aussagen stehen, nicht aber der Widerspruch zu Auslegungen, bildlichen Schriftsinnen oder implizit in der Schrift enthaltenen Aussagen. Ähnliche Abstufungen nimmt Sessa bezüglich der Traditionen vor, die gemäß ihrer Herkunft eingeteilt sind: Widerspruch zu direkt auf göttliche Anordnung zurückgehenden Traditionen sowie derjenige gegen apostolische Traditionen ist als Häresie zu werten, nicht aber der Gegensatz zu rein kirchlichen Traditionen.⁷⁶

Sessas Ausführungen zur Häresie als Widerspruch zum kirchlichen Lehramt verraten zugleich viel über sein Verständnis von Papstamt, Konzilien und Glaubensdefinitionen.⁷⁷ Als häretisch sind demzufolge zunächst lediglich Aussagen zu qualifizieren, die gegen päpstliche Definitionen stehen; weder Konzilien noch päpstlichen Legaten wird *allein* das Recht zugestanden, Glaubensdefinitionen mit solchem Verbindlichkeitsgrad vorzunehmen, dass ihr Gegenteil als Häresie gewertet werden müsste. Vergleichbaren Rang haben für Sessa jedoch auch der Konsens der Theologen und der Kirchenväter sowie theologische Schlussfolgerungen,

⁷⁴ Zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche mit theologiegeschichtlichen Perspektiven vgl. Walter Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hgg.), Verbindliches Zeugnis, Bd. 1: Kanon – Schrift – Tradition, Freiburg/Göttingen 1992, 335–370; Barbara Schoppelreich, Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition, Münster 2001.

⁷⁵ Siehe auch u. a. Giuseppe Agostino Orsi, De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis iudicio, Rom 1739. Vgl. Ulrich Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart, Mainz 1978; Thomas Dietrich, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin. Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999.

⁷⁶ Dabei beruft sich Sessa explizit auf Thomas von Aquin und Duns Scotus.

⁷⁷ Zur ekklesiologischen Dimension: Neveu (wie Anm. 4), 288–294; Sylvio Hermann de Franceschi, Gallicanisme, antirichérisme et reconnaissance de la romanité ecclésiale. La dispute entre le cardinal Bellarmin et le théologien parisien André Duval (1614), in: Jean-Louis Quantin/Jean-Claude Waquet (Hgg.), Papes, princes et savants. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu, Genf 2007, 97–121. Zum historischen Rahmen siehe Bernward Schmidt, Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65), Freiburg 2013, bes. 189–212 (mit weiterer Literatur).

deren Prämissen sämtlich zur *fides divina* zu rechnen sind, d. h. unmittelbar auf der göttlichen Offenbarung beruhen.⁷⁸

Auf diese Weise ist der Bereich der Häresie durch einige wesentliche Kriterien begrenzt, so dass ein Zensor nicht beliebig jeden Widerspruch zu katholischen bzw. römischen Auffassungen als häretisch qualifizieren darf. Auf spekulativ-theologischer Ebene steht dahinter wohl auch die Zurückweisung des Probabilismus, der sich Sessa anschloss: da er für den Bereich der *fides divina* nur sichere, nicht aber nur wahrscheinliche Aussagen gelten ließ, konnten umgekehrt auch nur die diesen Aussagen entgegengesetzten Propositionen als häretisch qualifiziert werden; im Bereich der Wahrscheinlichkeiten mussten andere Qualifikationen angewandt werden.⁷⁹ Dass römische Zensoren nicht nur durch gelehrte Werke wie dasjenige Sessas zur Mäßigung gemahnt werden mussten,⁸⁰ zeigt vor allem die Konstitution *Sollicita ac provida* Benedikts XIV. (1753), in der ihnen fünf Regeln zum sorgfältigen Studieren und Abwägen sowie zum klugen Urteilen an die Hand gegeben werden.⁸¹ Auch der eigentliche Verfasser der *Constitutio Benedictina*, der Indexsekretär und spätere Magister Sacri Palatii Tommaso Agostino Ricchini⁸² äußerte sich in einem Gutachten für das Sanctum Officium im Jahr 1769 entsprechend – möglicherweise mit kritischem Unterton gegenüber anderen Konsultoren und Qualifikatoren der Inquisition. Da die Qualifikation „häretisch“ auf Lehren beschränkt sein sollte, die formal oder direkt geoffenbarten oder von

⁷⁸ Zur Konklusionstheologie: Hubert Filser, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster 2001, 188f. Ein ähnliches Argument auch bei Erika Rummel, *The Importance of Being Doctor. The Quarrel over Competency between Humanists and Theologians in the Renaissance*, in: *The Catholic Historical Review* 82 (1996), 199.

⁷⁹ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 341. Zum Probabilismus vgl. H. M. Stone/Toon van Houdt, *Probabilism and its methods: Leonardus Lessius and his contribution to the development of Jesuit casuistry*, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 75 (1999), 359–394.

⁸⁰ In diesem Sinne wurde auch das Geschichtsbild von Inquisitoren im 17. Jahrhundert geprägt: „une opinion hétérodoxe, même sur un point marginal, et le seul fait d’une résistance à une autorité ecclésiastique, même inférieure, sont signes d’hérésie, symbolisant la globalité du refus et nécessitant l’exclusion.“ Le Brun (wie Anm. 57), 27, der so das ältere Geschichtsbild zusammenfasst.

⁸¹ *Sollicita ac provida*, §§ 15–19. In § 20 wird angedeutet, dass diese fünf Regeln sinngemäß durchaus um weitere ergänzt werden könnten. Siehe die Textedition: Wolf/Schmidt (wie Anm. 2) 144–151. In einem ähnlichen Sinn äußerte sich auch Vincenzo Ludovico Gotti, *Theologia Scholastico-Dogmatica*, Bd. 1, Bologna 1727, 27b–28a. Siehe hierzu Koser (wie Anm. 4), 122–125.

⁸² Zu Ricchini: Schwedt (wie Anm. 25), Bd. 2, 1074–1079 (dort vermutlich irrtümlich als Tommaso Angelo Ricchini). Zur Abfassung von *Sollicita ac provida* vgl. Wolf/Schmidt (wie Anm. 2), 83f.

der Kirche vorgelegten Glaubenswahrheiten widersprechen, solle man den Begriff nicht inflationär gebrauchen.⁸³

Bei Giovanni Antonio Sessa nimmt die Qualifikation *erroneus* nicht nur in der Reihenfolge, sondern auch hinsichtlich der Ausführlichkeit der Behandlung den zweiten Platz hinter der *propositio haeretica* ein. Hier wird noch einmal besonders deutlich, wie sich die Definitionen von Glauben und Häresie in Richtung des Verständnisses von einem umgrenzten Glaubensgut verschoben haben. Denn die „*propositio erronea*“ definiert sich für Sessa – mit Juan de Lugo (1583–1660)⁸⁴ – in erster Linie als Widerspruch zu einer Glaubensmeinung, die weder formell als kirchliche Lehre definiert wurde noch direkt auf die Offenbarung zurückgeht, jedoch von der Gesamtheit der Gläubigen bewahrt wird.⁸⁵ Insofern ließe sich korrekterweise lediglich von einem mittelbaren Gegensatz zu geoffenbarten oder offiziell definierten Lehren sprechen.⁸⁶ Daher wendet sich Sessa auch in aller Vorsicht – denn er weiß wohl, dass dies gängige Praxis auch der Päpste ist! – gegen die gleichzeitige Verwendung der Qualifikationen „*haeretica*“ und „*erronea*“ für eine Proposition, weil er beides sachlich strikt trennen möchte.⁸⁷ Da sie dennoch auf einer Linie lägen, mag er

⁸³ ACDF SO CL 1769, Nr. Ibis, ohne Seitenzählung: „Impercioche questa (sc. la nota di eresia, B. S.) conviene soltanto a quelle dottrine, e proposizioni, che formalmente, e direttamente si oppongono a qualche verità di Fede espressamente rivelata, o decisa, o proposta da credersi a tutti i Fedeli della Chiesa. [...] non basta per qualificare con tale censura l'opinione de Scrittori Cattolici, essendo regola certa presso tutti gl'Uomini dotti, non doversi giudicare le dottrine, ne qualificare le Propositioni dalle conseguenze, ed illazioni che se ne possono dedurre.“

⁸⁴ Zur *propositio erronea* bei Lugo siehe Cahill (wie Anm. 4), 46–54.

⁸⁵ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 314. Die dort zitierte Passage: Juan de Lugo, *Disputationes Scholasticae et Morales de Virtute Fidei Divinae*, 2. Ausg., Lyon 1656, 549. Vgl. auch Cahill (wie Anm. 4), 60–76; Ignacio Jericó Bermejo, *De propositionibus oppositis fidei non haereticis: las exposiciones de Melchor Cano y Domingo Báñez (s. XVI)*, in: *Comunio (Sevilla)* 33 (2000), 33–104.

⁸⁶ Die dahinterstehende logische Distinktion kann auf unterschiedliche Weise durchgeführt werden, wie zwei Beispiele zeigen: Juan Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, Salamanca 1600, 269: „*Contraria immediata sunt, quae non habent medium, ut sanitas et infirmitas quorum alterum necesse est inesse. [...] Alia vero sunt mediata, quae medium habent, et ista sunt album et nigrum, studiosum et vitiosum. Datur enim medium inter album et nigrum, scilicet pallidum et fuscum, et similiter inter studiosum et vitiosum, licet non habemus nomen, quo hoc explicemus.*“ Oder: Henry Noble Day, *Elements of Logic, comprising the Doctrine of the Laws and Products of Thought, and the Doctrine of Method, together with a Logical Praxis*, New York 1867, 87f.: „The former (sc. *oppositio immediata*, B. S.) emerges when one concept abolishes (tollit), directly or by simple negation, what another establishes (ponit); the latter (sc. *oppositio mediata*, B. S.), when one concept does this not directly or by simple negation, but through the affirmation of something else.“

⁸⁷ Sessa (wie Anm. 64), 334: „[...] clarum sit, quod si aliqua propositio haeretica appareat,

der herrschenden Praxis aber doch eine gewisse Berechtigung zugehen.⁸⁸

Die nächst niedrigere Stufe nehmen bei Sessa zunächst die Qualifikationen *sapiens haeresim*, *suspecta de haeresi* und *haeresi proxima* ein, wobei „haeresis“ jeweils auch durch „error“ ersetzt werden könnte, um den entsprechenden Unterschied zu verdeutlichen. Auch hier nimmt Sessa mit Juan de Lugo scharfe Differenzierungen vor: *sapiens haeresim* bezeichnet demzufolge eine Affinität der entsprechenden Proposition zur Häresie, so dass sie gleichsam einen „Geschmack“ von Häresie als Eigenschaft an sich trägt und der Intellekt des Lesers zwangsläufig zur häretischen Ansicht geführt wird – auch wenn die Formulierung selbst nicht als häretisch zu qualifizieren ist.⁸⁹ *Suspecta de haeresi* ist demgegenüber diejenige Proposition, die den Intellekt nicht unmittelbar zur häretischen Ansicht führt, sondern nur zu deren Vermutung. Beide Qualifikationen setzen somit eine gewisse Doppeldeutigkeit voraus, denn der als „*sapiens haeresim*“ oder „*suspecta de haeresi*“ qualifizierte Satz kann sowohl in einem orthodoxen wie auch in einem kritikwürdigen Sinn verstanden werden.⁹⁰

Die Qualifikation mit *proxima* möchte Sessa von den beiden vorangegangenen unterschieden wissen, denn eine mit *haeresi proxima* bzw. *errori proxima* beurteilte Proposition trage in ihrem Wesenskern bereits Häresie oder Irrtum in sich, während die mit *sapiens haeresim* bzw. *suspecta de haeresi* qualifizierten Propositionen eine substantielle Distanz zur Häresie (bzw. zum Irrtum) aufweisen.⁹¹

Mit *periculosa in fide* kommt Sessa sodann zu einigen weiteren Qualifikationen im Bereich des Glaubens. Mit dieser Qualifikation soll der Zensor nichts über den von einem Autor geäußerten Unglauben bzw. Widerspruch zum Glaubensgut aussagen, sondern vielmehr über die zu

inutilis habeatur quaelibet alia consideratio, aut alicuius cuiuslibet reflexio, per quam forsitan suspecta de haeresi, seu sapiens haeresim, utrumque posset denominari. Ex quo ulterius deducitur controversiam hanc reduci posse ad quaestionem de vocibus, dum tota sita sit, ut determinetur, an oppositio mediata cum fidei objecto, quae propositionem erroneam constituit, sit mediata prout excludit omnino majorem, immediatamque oppositionem, tam cum eodem, quam cum quolibet alio fidei objecto? Si enim id asseratur, impossibilis statim videbitur erroneitas cum haeresi, compossibilis vero si id negetur, ut probabilius hactenus negandum insinuavimus.“ Vgl. auch Koser (wie Anm. 4), 109.

⁸⁸ „ad eamdem lineam spectent“: Sessa (wie Anm. 64), 334.

⁸⁹ Vgl. auch Cahill (wie Anm. 4), 132–134.

⁹⁰ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 344.

⁹¹ Vgl. ebd., 343: „[...] patet *proximam haeresi* confundendam non esse cum *haeresim sapiente*, quia illa semper involvere debet veram *haeresis* rationem, haec vero non tam substantiam *haeresis* importat, quam *haeresis* indicationem, quae per *saporem* exprimitur.“

erwartende Schädigung des Glaubens bei den Lesern.⁹² In einem allgemeineren Sinn versteht Sessa sodann unter einer *propositio periculosa in fide* einen Satz, der unabhängig von der Intention des Sprechers auf der Ebene der Rezeption eine Gefahr für den Glauben darstellen kann. Eine solcherart misszuverstehende Aussage entsteht, wenn jemand „ungeordnet“ über Glaubensdinge spricht.⁹³ Gerade das Absehen von der Aussageabsicht aber unterscheidet diese Qualifikation von anderen und trägt möglicherweise zu ihrem offenbar selteneren Vorkommen in den römischen Akten bei.⁹⁴

Zu durchaus heute auch noch geläufigen Begriffen kommt Sessa mit der Blasphemie, die sich gegen die göttliche Würde und Heiligkeit oder die Heiligen oder aber heilige Dinge richtet.⁹⁵ Blasphemie ist zwar nicht notwendigerweise mit Häresie verbunden, kann aber durchaus auch in der gesteigerten Form der *blasphemia haereticalis* auftreten, in der sich Häresie im obigen Sinn und Blasphemie verbinden.⁹⁶

Davon zu unterscheiden ist wiederum die *propositio impia*. Sie kann sich auf Glaubensaussagen beziehen, die von Theologen weniger als Konklusion vorgelegt denn als fromme Meinung akzeptiert werden, oder von Gott als Vater und Spender des Guten handeln.⁹⁷ Klar erkennbar vertritt Sessa hier das vom *do ut des* durchgezogene pietas-Konzept frühneuzeitlicher Ausprägung.⁹⁸ Vor diesem Hintergrund wird auch die Marienfrömmigkeit als Beispiel für *pietas* verständlich: Zum einen beruhte sie zu gro-

⁹² „*corruptio fidei*“: Ebd., 354.

⁹³ Sessa folgt hier Thomas von Aquin, STh II-II, q. XI, a. 2: „*Similiter etiam per verba quae quis loquitur suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est. Et ideo si sit inordinata locutio circa ea, quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei.*“ Bemerkenswerterweise zieht Sessa daraus nicht den Schluss, *inordinate* geäußerte Ansichten seien häretisch – ein Hinweis auf die stark fortgeschrittene Differenzierung im Sprachgebrauch der Qualifikationen. Zum Begriff des *ordo* in der Sprachlehre des Thomas vgl. Hanns-Gregor Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden 2006, 660f.

⁹⁴ Sessa (wie Anm. 64), 354f.: „*Ex quo insuper autumamus periculosa in fide naturam, ac quidditatem, asserentes esse illam, ex qua quis concipi potest in sensu haeretico loqui, quantumvis per ipsum nullatenus intento. Sic namque periculosa in fide secernitur a scandalosa.*“

⁹⁵ Ebd., 356: „*blasphemiam derogationem aliquam divini honoris, vel dignitatis involvere*“; „*blasphemiam formaliter constitui per convicium, aut vituperium in Deum, aut Sanctos, aut res sacras.*“

⁹⁶ Vgl. ebd., 360–362.

⁹⁷ Im Gegensatz dazu negiert die *propositio blasphemia haereticalis* explizit göttliche Eigenschaften Gottes, vgl. ebd., 373: „*Illud autem praesertim est, quod blasphemia haereticalis ad quodlibet divinum praedicatum se extendit, vel per negationem ejus, quod ipsi competit, vel per ejus affirmationem, quod repugnat. Impia vero propositio respicit Deum dumtaxat sub ratione divinae Paternitatis, ac beneficiorum ex ea nobis provenientium.*“

⁹⁸ Hierzu Wolfgang Reinhard, *Symbol und Performanz zwischen kurialer Mikropolitik*

ßen Teilen auf theologischen Schulmeinungen, bei weitem nicht von allen Theologen geteilten Konklusionen, so dass gerade mariologische Themen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit heiß umstritten waren, zum anderen wurde gerade hier die dankbare Antwort der Gläubigen auf die göttlichen Gnadengaben sichtbar.⁹⁹

Schließlich behandelt Sessa die Qualifikation *superstitiosa*, die bei ihm nicht Aberglauben im landläufigen Sinn als eine die üblichen Frömmigkeitspraktiken übersteigernde Form mit eigenen Gefahren bedeutet, sondern mit *idololatria* verbunden ist, dem Verstoß gegen das erste Gebot.¹⁰⁰ Daraus ergibt sich auch der Unterschied zu den als häretisch qualifizierten Aussagen, die gewissermaßen im christlichen Binnenraum bleiben, während die *propositio superstitiosa* diesen Raum des Christlichen verlässt und andere Gottheiten propagiert.

Weitere Qualifikationen – *schismatica* und *seditiosa* – beziehen sich nicht mehr auf das Glaubensgut, sondern auf die Kirche. Sessa folgt hier einer Distinktion des Thomas von Aquin und erklärt, die *propositio schismatica* richte sich gegen die geistliche Einheit der Kirche, die *propositio seditiosa* gegen ihren weltlichen Bestand.¹⁰¹ Damit ist vor allen Dingen das Papsttum gemeint, dessen Amts- und Jurisdiktionsgewalt Sessa zu den Dogmen der katholischen Kirche rechnet.¹⁰²

Die bis hierhin aufgeführten Qualifikationen beziehen sich auf den Bereich des Glaubens und sollen die jeder Spielart von Glauben zu kontrastierende Degeneration bezeichnen.¹⁰³ Zu ihnen treten als zweite Gruppe einige Qualifikationen, die sich in einem allgemeineren Sinn auf Tugenden beziehen und sie gegen die Missachtung moralischer Regeln verteidigen sollen; aus ihrem Kreis seien an dieser Stelle die in römischen

und kosmischer Ordnung, in: Günther Wassilowsky/Hubert Wolf (Hgg.), Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, Münster 2005, 37–50.

⁹⁹ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 372. Zur Marienfrömmigkeit: Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Bd. 1, Freiburg 2006, 613 f.; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Aufl. Hamburg 2007, 217–225.

¹⁰⁰ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 387 f.; Koser (wie Anm. 4), 111 f. Zum Begriff des „Aberglaubens“ bzw. der „superstitio“: Dieter Harmening, Superstitio. Theorie- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979; ders., Superstitio – „Aberglaube“, in: Edgar Harvolk (Hg.), Wege der Volkskunde in Bayern, München/Würzburg 1987, 261–292.

¹⁰¹ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 407 unter Bezugnahme auf STh II-II, q. 42.

¹⁰² Vgl. ebd., 403: „Nec inter fidei dogmata sit recensenda suprema in Ecclesiam Romani Pontificis potestas et iurisdictio [...]?“ Siehe hierzu auch Anm. 77 und 78.

¹⁰³ Weitere Qualifikationen, die Sessa in diesem Bereich anführt, seien nur der Vollständigkeit halber erwähnt: *decolorativa candoris Ecclesiae*; *subsannativa* bzw. *denigrativa puritatis fidei*; *aversiva a religione catholica suscipienda*; *diversiva a suscepta*. Vgl. ebd., 410–415; Koser (wie Anm. 4), 112.

Buchzensurverfahren und der theologischen Literatur bis dahin häufigsten präsentiert.¹⁰⁴

Die Qualifikation *periculosa in moribus* ist dabei parallel zu *periculosa in fide* als Bezeichnung für eine mögliche Verführung zu moralisch Schlechtem zu sehen, die jedoch nicht zwingend in der Intention des Sprechers liegt. Demgegenüber legen es die *propositio scandalosa* und die *propositio perniciosa* darauf an, jemandem in geistlichen bzw. weltlichen Belangen zu schaden.¹⁰⁵

Die bekannten Qualifikationen *male sonans* und *piarum aurium offensiva* setzt Sessa mit einem Großteil seiner Referenzautoren gleich;¹⁰⁶ er versteht darunter Aussagen, die ihrem Wortsinn nach zwar orthodox sind, aber Gott und Heiligen gegenüber unschicklich sind und als beleidigend aufgefasst werden können.¹⁰⁷ Ein schönes Beispiel findet sich u. a. bei Juan de Lugo mit der Formulierung einer Bitte im Stil der Allerheiligenlitanei: „Hure Magdalena, Wucherer und Geizhals Matthäus, Meineidiger Apostat Petrus – bittet für uns.“¹⁰⁸ Biblisch sind diese Aussagen zu rechtfertigen und daher nicht mit Zensuren aus dem Bereich des Glaubens zu versehen, doch für fromme Ohren nicht zuletzt in der Liturgie zweifellos damals wie heute anstößig.

Synonym zu gebrauchen sind Sessa zufolge auch die Qualifikationen *imprudens*, *stulta* und *temeraria*, von denen letztere in römischen Zensurverfahren häufiger zu finden ist. Die „propositio temeraria“ kann entweder den Widerspruch gegen eine allgemein akzeptierte theologische Meinung bezeichnen oder aber das Kundtun einer eigenen Meinung ohne jede Rücksichtnahme und Konsultation theologischer Autoren, also die

¹⁰⁴ Die Auflistung deckt sich daher in etwa mit Neveu (wie Anm. 4), 242–381. Darüber hinaus erwähnt Sessa die folgenden Qualifikationen: *regnum eversiva*; *injuriosa*; *contumeliosa*; *maledica*; *detractiva*; *satyrica*; *acerba*; *ambigua*; *mentaliter restrictiva*; *sacramentorum simulativa*; *restrictionis / simulationis approbativa*; *nova*; *novitatem commendanda*; *antiquata*. Zu diesen Qualifikationen werden zum großen Teil nur historische Beispiele diskutiert, ohne dass Sessa eine eigentliche Begriffsbestimmung böte.

¹⁰⁵ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 421: „[...] *scandalosam constitui per hoc, quod praebeat proximo spiritualem ruinam; perniciosam vero per hoc, quod ei causet ruinam pariter temporalem* [...]“ Sessa beschränkt sich daher explizit auf die *propositio scandalosa activa* in der thomanischen Theologie, während die lediglich aufgrund der Rezeption zu geistlichem Verderben führende *propositio scandalosa passiva* von ihm mit der *propositio periculosa* gleichgesetzt werden würde. Vgl. ebd., 422 f.

¹⁰⁶ Ebd., 429: „*Tum quod nihil assignari valeat male sonans, quod pias aures non offendat.*“ Vgl. Cahill (wie Anm. 4), 162–164.

¹⁰⁷ Ebd., 430: „[...] *in qua profertur aliquid indecens et indignum in materia religionis, vel indecorum Deo, aut Sanctis, non tamen falsum asseritur.*“

¹⁰⁸ Lugo, *Disputationes* (wie Anm. 85), 554: „*Magdalena meretrix, Matthaei usurarius et avare, Petre periure et apostata, orate pro nobis.*“

fehlende Vergewisserung im Konsens der Kirche.¹⁰⁹ Am Rande sei freilich erwähnt, dass einzelne Autoren nicht nur die Abweichung von gängigen Autoritäten als *temerarie* werten konnten, sondern auch die allzu leichtfertige Kopie einer Autorität.¹¹⁰

Als abgestufte Form von *temeraria* konnte eine Proposition als *contumeliosa* oder *praesumptuosa* qualifiziert werden. Ersteres richtete sich gegen eine Person, letzteres gegen eine theologische Lehrmeinung, die – anders als im Fall der *temeraria* – nicht von der Gesamtheit bzw. schlagenden Mehrheit der Theologen vertreten wurde, sondern lediglich als theologisch wahrscheinlich anzusehen war. Mithin ist die andere Seite der Medaille bei diesen Qualifikationen nicht der Gewissheits- bzw. Verbindlichkeitsgrad von Glaubenslehren, sondern die Wahrscheinlichkeit theologischer Aussagen.¹¹¹

Den in der frühneuzeitlichen Theologie viel diskutierten Bereich der Behandlung der Bibel berühren die Qualifikationen *irreverens*, *miscens sacra profanis* und *sacrae scripturae textus fideliter non allegans*. Zwar ist deren Auslegungsbedürftigkeit durch das Lehramt für Sessa selbstverständlich, wie er ausführlich darlegt, doch verzichtet er auf detailliertere Definitionen. Ebenso verfährt er bei der Behandlung weiterer Qualifikationen, auf die daher hier nicht weiter einzugehen ist.¹¹²

Die ausführlichen Darlegungen zu den einzelnen Qualifikationen haben gezeigt, dass die *Loci theologici* als Methode hier ein sehr konkretes Anwendungsfeld finden; so sah es Melchior Cano, so auch Giovanni Antonio Sessa.¹¹³ Die *loci* als Fundorte der Prinzipien der Theologie konnten auch als „Schubladen“ dienen, um eine theologische Aussage durch sorgfältige Kategorisierung gemäß ihrer Begründung und Verbindlichkeit

¹⁰⁹ Diese Unterscheidung zwischen „propositio temeraria positive“ und „propositio temeraria privative“ bei Sessa (wie Anm. 64), 448. Nur zustimmen kann man Neveu (wie Anm. 4), 305f., dahingehend, dass diese Unterscheidung es kaum je in die Praxis der Zensoren geschafft haben dürfte.

¹¹⁰ So Gaspar Hurtado, vgl. Neveu (wie Anm. 4), 306.

¹¹¹ Vgl. Sessa (wie Anm. 64), 461: „Nam contumeliosa non doctrinam per se respicit, sed Personam, praesumptuosa per se in doctrinam, non in Personam tendit [...] Temeraria vero dicitur propositio per hoc, quod sit communi Patrum, aut theologorum menti contraria, adeo ut ex eis vel nullus, vel fere nullus a caeteris discrepet: non sic praesumptuosa, quae habet impetere theologica nota propositionem probabilem quidem, non tamen ita receptam [...]“

¹¹² Siehe Anm. 104.

¹¹³ Bei Cano finden sich die einschlägigen Ausführungen in Buch XII von *De locis theologicis* unter der Überschrift „De locorum usu in Scholastica Disputatione“, Sessa fügt seinem letzten Kapitel einen eigenen Abschnitt zum Thema an: Sessa (wie Anm. 64), 548–561.

einzuordnen. Da sich die Qualifikationen von just diesen Kriterien her definieren, sollten die *loci* als Bindeglied zwischen der zu beurteilenden Proposition und der zu erstellenden Qualifikation dienen, wobei natürlich die Qualifikation eine möglichst treffende Bewertung der Proposition zu bieten hatte. Mit den zehn Regeln des „tridentinischen“ Index ruft Sessa ein weiteres Hilfsmittel in Erinnerung, denn sie filtern gewissermaßen als grobes Sieb das heraus, was aufgrund von Pauschalverboten der weiteren zensorischen Mühe nicht lohnt.¹¹⁴ Als besonders löbliches Beispiel für eine Unterwerfung unter die Qualifikationen und Urteile der römischen Zensoren erwähnt Sessa schließlich Fénelon, dessen Verurteilung bei Erscheinen des Buches zehn Jahre zurücklag. Fénelon hatte bekanntlich nach Erscheinen der Bulle *Cum alias*, mit der 23 Propositionen aus der *Explication des maximes des saints* verurteilt wurden, seine Unterwerfung mit einem eigenen bischöflichen Mandat bekannt gemacht, das in den Gemeinden des Erzbistums Cambrai verlesen wurde:¹¹⁵ Dass römische Zensoren derart von einem Betroffenen in ihrer Arbeit bestätigt wurden, dürfte ein ziemlich singulärer Vorgang in der Geschichte der Buchzensur sein. Signifikanter ist jedoch die Tatsache, dass gerade Sessas Werk erst ab dem späten 19. Jahrhundert ernsthaft rezipiert wurde.¹¹⁶

¹¹⁴ Die Indexregeln mit deutscher Übersetzung finden sich bei Wolf/Schmidt (wie Anm. 2), 206–215.

¹¹⁵ „Cui quidem Brevi Apostolico tam de libelli contextu, quam de 23 propositionibus simpliciter, absolute, et absque ulla restrictionis umbra adhaerentes, libellum cum 23 propositionibus eadem praecise forma, iisdemque qualificationibus simpliciter, absolute, et absque ulla restrictione condemnamus.“ Mandement de messire François de Salignac La Mothe-Fénelon, archevêque-duc de Cambrai, Prince du S. Empire, comte du Cambrésis, etc. Donné à Cambrai le 9 Avril 1699, s.l. 1699, zit. n. Sessa (wie Anm. 64), 558. Hierzu: Yves Poutet, La querelle du „quiétisme“. A propos de la „Correspondance de Fénelon“, in: *Divus Thomas* 89/90 (1986), 373–382; Dieter Hatrup, Fénelon 1699–1999 (1), in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 78–94; François Trémolières, l’„Explication“ de Fénelon: „Marquer précisément ce qui est bon et de l’expérience des saints, en le réduisant à un langage correct“, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 38 (2002), 79–99; Georges Dole, La querelle quiétiste et l’exil de Fénelon, in: *Nouvelle Revue Théologique* 129 (2007), 87–93. Zur Rezeption des Fénelon-Prozesses siehe demnächst Bernward Schmidt, *The rejected maxim: Images of Fénelon in Rome 1699 and by Catholic Reformers around 1800*, in: Doohwan Ahn/Christoph Schmitt-Maaß (Hgg.), *Fénelon in the Enlightenment*, Amsterdam 2014 [im Erscheinen].

¹¹⁶ Vgl. Koser (wie Anm. 4), 102: „Tamen eius influxus revera minimus fuit, quia lucem vidit cum iam theologia ubique fere lethargia prostrabatur.“

DIE PRAXIS DES ZENSIERENS UND DIE PRAXIS DER HISTORIKER

Die vorangegangenen Darlegungen sollten am Beispiel eines römischen Autors, der an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert tätig war, das weite Feld der theologischen Qualifikationen abstecken. Es ist klar geworden, dass es für Zensoren, die Sessas Anleitung ernst nahmen, nicht damit getan war, aus einem „Pool“ von Qualifikationen die passenden herauszusuchen, sondern dass einer feinsinnigen *ars notandi* solide Kenntnisse der philosophischen Logik, der theologischen Dogmatik und der Geschichte der Zensur zugrunde liegen mussten.¹¹⁷ Insofern konnten (und sollten!) an die Gelehrsamkeit von Zensoren durchaus gewisse Ansprüche gestellt werden, denen zweifellos nicht alle Qualifikatoren und Konsultoren von Inquisition und Indexkongregation genügten.¹¹⁸ Durch treffende Qualifikationen war es den Zensoren jedoch möglich, ein sehr differenziertes Urteil mit Hilfe der und zugleich über die zuvor erstellten Propositionen zu fällen – soweit man sich nicht durch die summarische Auflistung der Qualifikationen am Ende des Textes und ein einleitendes „respective“ diese Chance vergab. Die Differenzierung des Urteils konnte nicht nur der äußeren Form entsprechend erfolgen, wie etwa Pietro Girolamo Guglielmi nahelegt, sondern auch mittels der Qualifikationen auf der Basis von inneren, d. h. theologischen Kriterien.¹¹⁹

Von Bedeutung ist dabei, was die frühneuzeitlichen Apologeten und Theoretiker der kirchlichen Buchzensur nicht müde wurden zu betonen, dass sie nämlich über Texte urteilten und nicht über Menschen – etwas gelehrter ausgedrückt: dass zwischen doktrinalem und inquisitorialem Urteil zu trennen ist. Dies ist beinahe zwingend, führt man sich vor Augen, dass Häretiker nur aufgrund häretischer Aussagen überführt werden können, der umgekehrte Weg aber nicht logisch erscheint.¹²⁰ Zudem gehört seit dem Mittelalter das hartnäckige Festhalten an der falschen Lehre als Konstitutivum zur Häresie, spielt jedoch für die Qualifikation im

¹¹⁷ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 349; Koser (wie Anm. 4), 113 f.

¹¹⁸ Vgl. auch Schmidt (wie Anm. 6), 351–357.

¹¹⁹ Guglielmi unterscheidet in seinem Handbuch folgende Arten des Bücherverbots in Reihenfolge ihres Rangs: Verbot durch päpstliches Breve – durch das Sanctum Officium verkündeter Verbotsbeschluss des Papstes – Verbot durch das Sanctum Officium auf Veranlassung des Papstes – eigenständiges Verbot durch das Sanctum Officium – durch die Indexkongregation publizierter Verbotsbeschluss des Sanctum Officium. Zu ergänzen wäre wohl als niedrigste Stufe das Verbot durch die Indexkongregation allein, da grundsätzlich von der Indexkongregation publizierte Verbote im Rang unter den Verboten des Sanctum Officium standen. Hierzu Wolf/Schmidt (wie Anm. 2), 49.

¹²⁰ Hierzu Neveu (wie Anm. 4), 254. Siehe auch oben bei Anm. 54 und 55.

Kontext der Zensur keine Rolle.¹²¹ Vor diesem Hintergrund wirken die Qualifikationen zunächst einmal als relativ starres System, das vom Konzept der Häresie her entwickelt wurde und auf die exakte Beschreibung von Devianz zielt. Liest man Sessas *Scrutinium doctrinarum* oder vergleichbare Werke, muss man den Eindruck gewinnen, es gehe um objektive Tatsachenbestände, zu denen ebenso objektiv bestimmte Qualifikationen passten; die lehramtliche Entscheidung wäre damit in erster Linie Tatsachenfeststellung und daraus zwingend folgendes Urteil.¹²² Demgegenüber sei jedoch auch an das „acriter disputatur“ erinnert, mit dem der Abbé de Chantérac zeitweilig den Diskussionsstand im Verfahren gegen Fénelons *Explication des maximes des saints* zusammenfasste.¹²³ Gerade die innerhalb der römischen Kongregationen bei größeren Fällen geführten Diskussionen über Qualifikationen zeigen aber deren Diskussionsbedürftigkeit, da sich ja ihre theologische Grundlage selten eindeutig und ohne jeden Interpretationsspielraum darbot.¹²⁴ Letztlich zeugt – auch das zeigt der Fall Fénelons sehr gut – die Publikation bestimmter Qualifikationen von der Durchsetzungskraft einer bestimmten theologischen Ansicht oder auch einer Personengruppe während des Prozesses. Gerade die frühneuzeitliche Theologie war, anders als es uns Werke wie dasjenige Sessas glauben machen wollen, wesentlich pluraler als diejenige des 19. Jahrhunderts; daher ist gerade für das späte 16. und 17. Jahrhundert sowohl mit uneinheitlicherem Begriffsgebrauch in den Quellen zu rechnen, da die einzelnen Qualifikatoren und Konsultoren aus sehr unterschiedlichen theologischen Schulen kamen, als auch mit der unterschiedlich stark vollzogenen Akzentverschiebung vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Verständnis von Glauben und Häresie.¹²⁵ Man wird davon ausgehen müssen, dass sich die theologische Uniformierung, die

¹²¹ Vgl. ebd., 255.

¹²² Vgl. Ende der Bulle *Unigenitus* (1713), in: Charles Du Plessis d'Argentré (ed.), *Collectio Iudiciorum de Novis Erroribus*, Bd. 3/II, Paris 1736, 475.

¹²³ Siehe oben bei Anm. 19.

¹²⁴ Ein – eher satirisches – Beispiel findet sich in: *Réponse d'un prélat de la cour de Rome à la lettre d'un abbé sur la censure des 31 propositions*, o. O. 1691, 18–21. Hier werden zu den Propositionen verschiedene *notae* verschiedener Qualifikatoren zitiert und abschließend festgestellt: „Jugez après cela, Monsieur, si l'on peut dire que notre doctrine a été censurée en tas et bloc, sans discussion et sans examen, comme l'assure le Prélat, dont la harangue est rapportée fort au long dans votre lettre.“

¹²⁵ In diesem Sinne wäre die zitierte Liste von Qualifikationen (siehe Anm. 47) evtl. auch als Diskussionsbeitrag innerhalb des *Sanctum Officium* zu werten. Zur theologischen Pluralität und Vereinheitlichung in den römischen Zensurorganen im späten 16. Jh. siehe Vittorio Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006, 271–315; Claus Arnold, *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung*, Paderborn 2008.

in der nachtridentinischen Epoche einsetzte, über einen längeren Zeitraum hinweg und je nach Region unterschiedlich verlief.¹²⁶ Giovanni Antonio Sessa im frühen 18. Jahrhundert ist ein Beispiel für das neuzeitliche Verständnis, in dem Glaube und Häresie nicht mehr als noetische, sondern ausschließlich als theologische Kategorien gebraucht werden.¹²⁷ Doch scheinen die Qualifikationen bei ihm noch nicht in ein derart stringent System eingebettet zu sein, wie es die Nachschlagewerke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bieten.¹²⁸ In der ersten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche werden als faktisch wichtigste Zensuren die „sententia haeresi proxima“, „sententia erronea“ (bzw. „errori proxima“), „sententia temeraria“ und „sententia scandalosa“ genannt und von ihrem Verhältnis zur Offenbarung her begründet.¹²⁹ *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* wie auch das *Dictionnaire de Théologie Catholique* bieten unter dem Stichwort „Censur“ bzw. „Censures doctrinales“ ausgefeilte Systematiken der Qualifikationen, wobei sich zumindest letzteres explizit auf Sessas Einteilung bezieht.¹³⁰ Die theologischen Prozesse zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert, die zu einer einheitlicheren Systematisierung der Begrifflichkeiten geführt haben, bedürften noch der weiteren Untersuchung; insbesondere die Werke von Felix Anton Blau (1754–1798), Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) und Johann Baptist Heinrich (1816–1891) scheinen hier von Bedeutung.¹³¹

Aus den vorangegangenen Ausführungen sollte jedoch schon deutlich geworden sein, dass die Kenntnis der theologischen Qualifikationen und ihrer Begründungen für die Beschäftigung mit römischen Zensurfällen unverzichtbar ist. Denn gerade der Sprachgebrauch der Zensoren verrät oft mehr über ihre Ansichten, als auf den ersten Blick erkennbar ist; ihre Diskussionen, Differenzierungen und Anträge werden erst dann nach-

¹²⁶ Die Eigenständigkeit der katholischen Theologen Englands hinsichtlich der Qualifikationen zeigt Neveu (wie Anm. 4), 310–324 und 371–381.

¹²⁷ Ebd., 324.

¹²⁸ Zu den Problemen, die sich bei einer Vermischung der Kategorien einstellen siehe am Beispiel Léon Garzends: Buno Neveu, *Y-a-t-il une hérésie inquisitoriale?*, in: Agostino Borromeo (Hg.), *L'Inquisizione. Atti del Simposio internazionale*, Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998, Vatikanstadt 2003, 469–491.

¹²⁹ Michael Buchberger, Art. Zensuren, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 10 (1938), Sp. 1059 f.

¹³⁰ Matthias Joseph Scheeben, Art. Censur, theologische, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 2, 2. Aufl. Freiburg 1883, Sp. 2091–2107; Hector Raphaël Quilliet, Art. Censures doctrinales, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Bd. 2, Paris 1903, Sp. 2101–2113.

¹³¹ Vgl. Neveu (wie Anm. 4), 325; Koser (wie Anm. 4), 125–131 (Blau) und 135–140 (Scheeben). Vgl. auch Jörg Baur, „Orthodoxie“ und „Häresie“ im öffentlichen Diskurs des vorrevolutionären Frankreich, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001), 155–164.

vollziehbar, wenn man ihre Denkart kennt. Die Frage nach Kategorien und Begründungen von Zensuren (auch im interkonfessionellen Vergleich) dürfte für den weiteren wissenschaftlichen Austausch zwischen Theologen aller Konfessionen und Historikern ein fruchtbares Feld eröffnen und unser Verständnis der kirchlichen Kulturen gerade der Frühen Neuzeit vertiefen.¹³² Damit ließe sich schlussendlich auch eine ernsthafte Diskussion über Rolle und Funktion von kirchlicher Zensur und Inquisition in der Neuzeit führen – zwischen theologischer Praxis und heimlich-tuerischer Praktik, zwischen „Gesinnungspolizisten“ und „gemütlichem Betrieb“.¹³³

¹³² Zu den Konfessionen der Reformation vgl. etwa Gunther Wenz, „Si quis aliud evangelium evangelizaverit, anathema sit“ (AC VII, 48): Häresie nach reformatorischem Verständnis, in: *Ostkirchliche Studien* 52 (2003), 154–176; Albrecht Beutel, Zensur im protestantischen Deutschland der Frühen Neuzeit, in: Wolf (wie Anm. 2), 195–206.

¹³³ Erstere Alternative bei Gerd Schwerhoff, Montanus als Paradigma. Zur Anatomie der antiinquisitorischen Publizistik in der Frühen Neuzeit, in: ders./Burkardt (wie Anm. 2), 119; letztere bei Herbert Jaumann, Rezension zu: Bernward Schmidt, *Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften an der römischen Kurie*, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 36 (2012), 136, der diese Diskussion nachdrücklich und völlig zu Recht fordert, um die theologische Inquisitionsforschung nicht in den Verdacht einer Forschung „pro domo“ geraten zu lassen.