

» Vom Trienter Konzil über den „Mythos Trient“ zum tridentinischen Katholizismus – und wieder zurück

Günther Wassilowsky

1. Bilder von Trient

Was wäre die Geschichte der Religion ohne Mythen? Was wäre sie ohne jene die komplexe historische Wirklichkeit reduzierenden Symbolerzählungen über religiöse Heroen oder religiöse Ereignisse, mittels derer die Identität von Glaubenskollektiven immer wieder aufs Neue erzeugt und auf Dauer gestellt wird? Auch zum Verständnis der Geschichte der christlichen Konfessionen sind solche Geschichtsmysmen von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ohne symbolische Ursprungserzählungen konnte sich keine lutherische oder reformierte und keine katholische Konfessionskirche herausbilden und selbst vollziehen. Ob in der Form von Narrativen in gelehrter Geschichtsschreibung oder populären Legenden, ob durch konkrete Verbildlichung auf Titelblättern von Flugschriften oder Historiengemälden, ob in rituellen Inszenierungen bei Gedenk- und Feiertagen – mittels der Konstruktion von prägnanten, die Emotion wie die intellektuelle Deutung evozierenden Erzählmustern brachten sich die frühneuzeitlichen Konfessionen gleichsam selbst hervor, bildeten und erkannten sie ihr Eigen- und Fremdbild. Denn diese mythischen Geschichtsdeutungen schrieben wiederum selbst Geschichte, das heißt sie bestimmten das Handeln der Konfessionschristen auf sämtlichen Feldern dessen, was in neuerer Zeit im Begriff ‚Konfessionskultur‘ zusammengefasst wird. Eine Kulturgeschichte der christlichen Konfessionen müsste deswegen zu weiten Teilen ausschließlich darin bestehen, die Konstruktion

solcher konfessionsbildenden Mustererzählungen in den unterschiedlichen zeitgenössischen Medien zu rekonstruieren und diese hinsichtlich ihres mehr oder weniger gezielten Einsatzes (also hinsichtlich ihrer historischen Wirksamkeit) in den unterschiedlichen Segmenten der jeweiligen konfessionellen Kultur zu identifizieren.

Während im protestantischen Bereich eher Personenmythen mit den jeweiligen Reformatoren am Ursprung der Konfessionsbildung stehen, so scheint für den Katholizismus ein Ereignismythos die alles entscheidende Rolle zu spielen. Es ist der Mythos vom Konzil von Trient. Kein anderes einzelnes Ereignis der neuzeitlichen Kirchengeschichte dürfte eine vergleichbare Flut von in höchstem Maße kontroversen und geradezu konträren Deutungen ausgelöst haben wie diese Kirchenversammlung, die in drei Sitzungsperioden zwischen 1545 und 1563 in dem schönen, am südlichen Alpenkamm im Etschtal gelegenen Städtchen getagt hat. Die Deutungskämpfe setzten mit aller Wucht bereits während, ja sogar noch vor der Abhaltung des Tridentinums ein. Völlig divergierende Vorstellungen, wie dieses Konzil aussehen und wo es stattfinden müsste, verhinderten über zwei Jahrzehnte hinweg überhaupt sein Zustandekommen. Und als es schließlich zur Versammlung kam, lagen die verschiedenen Akteursgruppen unaufhörlich miteinander in Konflikt darüber, was dieses Konzil denn nun sei und grundsätzlich bedeute. Aber auch die äußeren Beobachter ergriffen dieses Ereignis zum Teil aus weiter Ferne und machten es zu einem Objekt symbolischer Aufladung, an dem sichtbar werden sollte, wie die altgläubige Religion insgesamt und die verfasste Papstkirche wesenhaft ist. Die Debatte über Notwendigkeit und Form eines Konzils begann bereits im Zusammenhang mit dem Ablassstreit und der ersten Auseinandersetzung Luthers mit den kirchlichen Autoritäten 1518/19.¹ Sie produzierte im Laufe der folgenden Jahrzehnte sowohl im antirömisch-protestantischen als auch im papsttreu-altgläubigen Lager geradezu eine Flutwelle an Flugschriftenpublizistik zur Konzilsfrage.² In dieser Literatur wurde zu einem Großteil völlig unabhängig von dem, was faktisch in Trient vor

sich ging, ein Set an stereotypen Charakterisierungen dieses Konzils geprägt (je nach Position entweder vernichtend oder wertschätzend), das mit einer frappierenden Langlebigkeit die Jahrhunderte überdauern sollte. Das Trient-Bild der reformatorischen Konzilspublizistik weist im Wesentlichen folgende Aspekte auf: Inhaltlich gründet die Theologie dieses Konzils nicht auf der Schrift und ist damit dezidiert gegen die reformatorische Theologie gerichtet. In formal-verfahrenspraktischer Hinsicht ist dieses Konzil deswegen zu verwerfen, weil es erstens unter der Tyrannei des Papstes steht, damit unfrei und völlig chaotisch verläuft, und weil es zweitens die Laien, und das heißt die weltlichen Fürsten, nur unzureichend beteiligt. Ein positives reformatorisches Konzilsverständnis bildete sich über weite Strecken in Abgrenzung zu diesem negativen Trient-Bild heraus. Und dementsprechend wurde wiederum in der altgläubigen Kontroversliteratur ein positives Gegenbild Trients im Speziellen und eines allgemeinen Konzils im Grundsätzlichen entworfen.

Diese früh geprägten Mythen und Gegenmythen über das Konzil von Trient werden am besten anschaulich, wenn man einen Blick wirft auf die allerersten ikonographischen Erzeugnisse zum Tridentinum. Denn in den frühesten gemalten bzw. gestochenen Konzilsbildern objektivieren sich die diskursiven Trient-Bilder der zeitgenössischen Publizistik augenscheinlich. Ein genuin katholisches Trient-Bild sehen wir in der ältesten bildlichen Darstellung des Tridentinums überhaupt, die eine venezianische Druckwerkstatt im letzten Konzilsjahr 1563 produziert hat (Abb. 1). Dieser Kupferstich, der durch möglichst exakte Darstellung des Ereignisses die Fiktion historischer Authentizität erzeugen will, wird die gesamte nachfolgende Bildtradition des Tridentinums prägen.³ Der hundertfach reduplizierte und vielfach modifizierte Stich gibt nicht nur für nahezu sämtliche späteren Bilder des Konzils von Trient die Vorlage und Formel her, er begründet darüber hinaus einen vollkommen neuen Typ von Konzilsikonographie: Denn hier wird erstmalig – der historischen Faktizität entsprechend – eine konziliare Versammlung ohne die Person des Papstes dargestellt.

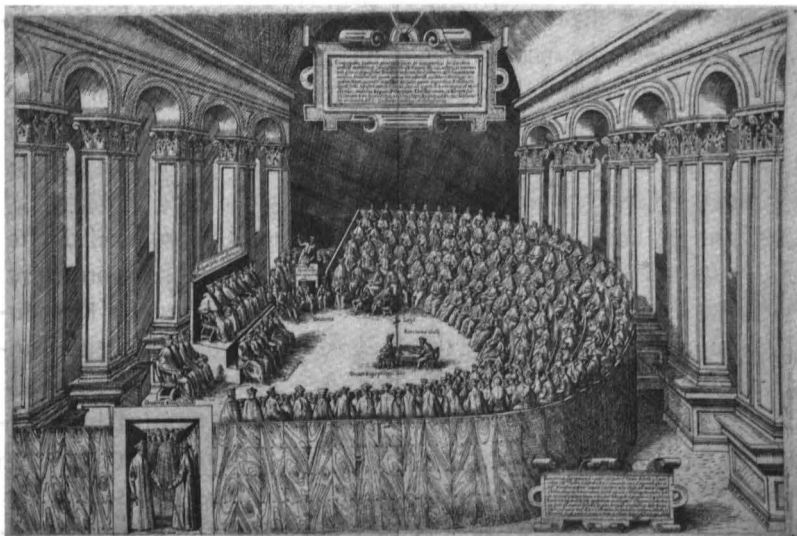


Abb. 1: Anonymer Kupferstich, Generalkongregation des Konzils von Trient in der Trienter Kirche Santa Maria Maggiore im Jahr 1563 [Venedig 1563]. Veröffentlicht in: Roberto Pancheri/ Domenica Primerano [Hgg.], *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo* [Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile – 26 luglio 2009], Trento 2009, 331.

Der Stich zeigt eine Generalkongregation während der dritten Konzilsperiode in der Trienter Kirche *Santa Maria Maggiore*. In einem Halbrund sitzt in sechs erhöhten Reihen die kollegiale Gemeinschaft der bischöflichen Konzilsväter. In der Mitte des freien Raumes ist der Botschafter des spanischen Königs zu erkennen, dahinter an einem kleinen Tisch der Konzilssekretär. Dem Plenum gegenüber befinden sich die päpstlichen Legaten, durch die sich der Papst in Trient vertreten ließ. Nicht von ungefähr ist die Darstellung der sitzenden Konzilsväter als *iudices fidei*, als ‚Glaubensrichter‘, das vorherrschende Bildmotiv insbesondere in der Trienter Konzilsikonographie. Die Repräsentan-

ten des Papstes sitzen nicht höher als die oberste Reihe der Konzilsväter. Und sie sitzen nicht „in capite loci“, wie das Kurienzeremoniale von 1488 es vorschrieb.⁴ Der gesamte Sitzapparat ist vielmehr um 90 Grad gedreht. Die päpstlichen Legaten sitzen auf gleicher Höhe an der linken Seite des Hauptschiffes, den Konzilsvätern gegenüber, so dass ein einziges Gesamtplenium entsteht.

Die zentrale Botschaft dieser bildlichen Trient-Konstruktion dürfte jedem Betrachter deutlich ins Auge springen: Beim Konzil von Trient handelte es sich keineswegs um eine päpstlich dominierte Kirchenversammlung. Vielmehr wird dieses Konzil als Selbstvollzug der fundamental episkopalen Verfassung der Kirche dargestellt, in dem das päpstliche Element zwar nicht eliminiert, aber doch deutlich in das bischöfliche Ganze eingeordnet ist. Die einmütig und in bester Ordnung in der Konzilsaula zusammensitzenden Väter und Legaten sollen den fundamentalen Konsens unter den Bischöfen und mit dem Papst sowie die Regelmäßigkeit der in Trient angewandten Entscheidungsverfahren zum Ausdruck bringen.

Völlig anders in dem vermutlich frühesten Trient-Stich reformatorischer Provenienz! Er findet sich als Frontispiz auf dem Titelblatt des *Examen Concilii Tridentini* von Martin Chemnitz der (ersten) Frankfurter Ausgabe aus dem Jahr 1574 (Abb. 2). Wie im Titel bereits angekündigt, wird hier die ganze „doctrina Papistica“ sowohl auf der Grundlage der Schrift als auch des Konsenses der rechtgläubigen Kirchenväter aufs Gründlichste geprüft und zu Gunsten der christlichen Wahrheit kategorisch verworfen. In dem erst nach Konzilsabschluss entstandenen umfangreichen Werk wurden die zentralen anti-tridentinischen Argumente der reformatorischen Publizistik nochmals aufgegriffen und in einem Generalangriff zusammengefasst; mit seinen zahlreichen Auflagen und Übersetzungen ins Deutsche und Französische dürfte es die einflussreichste Trient-Interpretation in den protestantischen Kirchen darstellen und das reformatorische Trient-Bild dauerhaft verfestigt haben.

Der protestantische Kupferstecher, der die Frankfurter Ausgabe illustrierte, dürfte den katholischen Stich von 1563 gekannt haben. Zu offen-

EXAMINIS
CONCILII TRIDENTINI, PER D. D. MARTINVM CHEMNIZIVM SCRIPTI, OPVS INTEGRVM: QVATVOR

partes, in quibus precipuorum capitum totius doctrina Papistica, firma et solida refutatio, tum ex sacra scriptura fontibus, tum ex orthodoxorum Patrum consensu, collecta est: uno Volumine complectens. Ad veritatis Christianae, et Antichristianae falsitatis cognitionem, perquam utile et necessarium.

IN PRIMA PARTE HVIVS
 Examinis explicantur hi loci.

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| De Traditionibus. | De Operibus infidel. |
| De Peccato originis. | De Libero Arbitrio. |
| De Concupiscentia. | De Iustificacione. |
| De Vocabulo peccati. | De Fide. |
| De Conceptione B. Virg. | De Bonis operibus. |

Cum Indice diligentissimi collecto: qui praeter materiam doctrinae, scripturae quoque, testimonia explicata, aut ita citata, ut explicata videantur: nec non Patrum auctoritates, promptissime subministrat.



FRANCOFORTI AD MOENVM.
 M. D. LXXIII.

Abb. 2: Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, Frankfurt am Main 1574.

sichtlich stellt seine Konzeption ein dekonstruierendes Gegenbild zu jenem dar. Und bestimmte Elemente, wie etwa der Konzilssekretär Massarelli (jetzt vorne rechts im Bild, mit dem Rücken zum Betrachter auf einem Hocker sitzend) oder der Theologe auf der Kanzel (links oben), werden dem älteren Stich entnommen und in den – freilich ganz veränderten – Bildkontext gestellt. Zwei kategorische Neuerungen sind jedoch konstitutiv für dieses protestantische Trient-Bild: Zum einen wird hier nicht gezögert, die konziliare Versammlung jetzt unter einem *in persona* anwesenden, über allem thronenden Papst stattfinden zu lassen, um so das Tridentinum als reine papistische Indoktrination zu diskreditieren. Und zum anderen wird die ganze Veranstaltung – insbesondere, wenn man an der Geordnetheit des katholischen Stiches Maß nimmt – als ein einziges aufgeregt hektisches Chaos desavouiert, aus dem unmöglich gottgefällige Entscheidungen erwachsen können. Selbst die Klage der Konzilspublizistik über die unzulängliche Partizipation weltlicher Instanzen wird ins Bild gebracht, indem die in der linken Bildhälfte dargestellten fürstlichen Repräsentanten lediglich als Zaungäste des Geschehens erscheinen.

Die in diesen Bildern erzählten Mythen und Gegenmythen über Trient prägten die Wahrnehmung dieses Konzils in ihrer Grundstruktur über viele Jahrhunderte hinweg, ja letztlich bestimmen sie den Diskurs bis zum heutigen Tag. Schon der erste Historiograph des Tridentinums, der venezianische Staatstheologe Paolo Sarpi (1552–1623), hat in seiner 1619 unter Pseudonym in London erschienenen *Istoria del Concilio Tridentino* die strukturgeschichtliche These vertreten, dass Trient nichts anderes als ein von Rom aus gelenktes Puppentheater gewesen sei. Bis in die neueste protestantische Historiographie hinein wird das Tridentinum als eine „Veranstaltung des Papsttums“ betrachtet, mit der sich die „dezidiert gegenreformatorisch positionierende römisch-katholische Kirche [...] das dogmatische Fundament geschaffen [hat], auf dessen Grundlage die Reformpäpste der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts weiterbauten“⁵. Und im Grunde steht auch das populäre Trient-Bild heutiger Katholiken letztlich in der Linie protestantischer

Trientdeutungen, und zwar nicht nur das Trient-Bild der fortschrittlich-liberalen Anhänger des II. Vatikanums, die gerne den „Abschied von Trient“⁶ feiern, sondern auch – welche Ironie der Geschichte! – der katholischen Traditionalisten etwa aus dem Lager der Lefebvrianer. Auch letztere sehen schließlich in Trient ein genuin päpstliches und geschlossen anti-protestantisches Konzil – freilich mit dem nicht unwesentlichen Unterschied, dass sie gerade diese Struktur und diese Ausrichtung des von ihnen imaginierten Tridentinums aus vollem Herzen begrüßen und dazu benutzen, wiederum das jüngste Konzil des Abfalls von der echten katholischen Tradition zu zeihen.

Neben den ursprünglich protestantischen Elementen weist das Trient-Bild heutiger Traditionalisten aber noch einen anderen Zug auf, der erst im Laufe des 19. Jahrhunderts in den Mythos Trient aufgenommen wurde. In ultramontanen Kreisen begann sich ein Image von Trient herauszubilden, das die Abwehr jeglicher Form von kirchlicher Erneuerung legitimieren sollte. Denn die Synode von Trient habe die „unabänderliche Norm“ festgelegt, mit der „den Neuerungsüchtigen [...] für alle Zukunft die gehörige Schranke gezogen“ worden sei und mit der es heute gelingen würde, der „modernen Verbesserungssucht“ und dem ständigen „Experimentieren und Projektemachen“ den Garaus zu machen.⁷ Ab jetzt galt das Tridentinum nicht mehr nur als antiprotestantische Phalanx, sondern auch als restauratives Bollwerk gegen die böse liberale und Wandlung fordernde Gegenwart insgesamt.⁸

2. Korrekturen am Trient-Bild: Die Offenheit des Tridentinums selbst

Seit Leo XIII. im Jahr 1883 das Vatikanische Geheimarchiv inklusive aller erhalten gebliebenen Manuskripte aus Trient für die Wissenschaft öffnete und mehrere Forschergenerationen mit dem gigantischen Editionsunternehmen des *Concilium Tridentinum*⁹ darauf reagierten, ist viel zur wissenschaftlichen Aufarbeitung dieses Konzils geleistet wor-

den. Hubert Jedin in den Jahren zwischen 1949 und 1975 erschienene, vierbändige „Geschichte des Konzils von Trient“ ragt daraus als Spitzenwerk hervor.¹⁰ Dieser wohl beste Kenner der Vorgänge auf und im Kontext des Trienter Konzils kommt am Ende des letzten Bandes seiner Konzilsgeschichte zu dem Schluss: „Das Konzil war nicht, wie Sarpi gemeint hat, ein großangelegtes Betrugsmanöver.“¹¹ Zwar hat Jedin die römischen Versuche zur Fernsteuerung der Versammlung durchaus wahrgenommen und in seiner Konzilsgeschichte auch minutiös rekonstruiert. Der päpstliche Dirigismus hatte es seiner Meinung nach jedoch nicht geschafft, die über das ganze Konzil hinweg existierenden Oppositionen und die Freiheit der Versammlung aufzuheben. So erscheint das Trienter Konzilsereignis in der Darstellung Jedin als ein kompliziertes, strukturell hoch komplexes Interagieren zwischen kurial-papalistischen, episkopalen und gallikanisch-konziliaristischen Kräften. Die auf dem Konzil zu Tage getretenen, miteinander konkurrierenden Geltungsansprüche und eine theologisch völlig offene Gewaltenfrage haben es schließlich verhindert, dass auf dem Konzil selbst eine explizite diskursive Ekklesiologie verabschiedet wurde. Was aber hat die neuere Forschung zu den in Trient verhandelten und verabschiedeten Inhalten Neues zu Tage gefördert?¹² Was die Trienter Bestimmungen zur Reform der Kirche betrifft, so war es wieder bereits Jedin, der betont hat, dass es sich hier um praktikable und konsensfähige Kompromisslösungen für die verschiedenartigsten Probleme handelt. Im Unterschied zu den Lehrdekreten des Konzils hat man bei seinen Reformbeschlüssen kaum übersehen können, dass das Tridentinum kein konsistentes, systematisch alle Bereiche erfassendes Programm verabschiedet hat. Sämtliche Vorschriften des Tridentinums etwa zur Hebung der Klerikerbildung, zur Einhaltung der Residenz von Pfarrern und Bischöfen, überhaupt zur Verbesserung der Seelsorge oder zur Wiederbelebung des Synodalwesens etc. finden sich auch in spätmittelalterlichen Reformagenden. In Trient wurden diese Ideen nie ohne massive Widerstände aufgegriffen, so dass am Ende ein kompromisshaftes und einer gewissen Zufälligkeit nicht entbehrendes

Sammelsurium von Reformbestimmungen vorlag, mit dem das kurale Benefizialsystem nicht angetastet und überhaupt die Reform von römischer Kurie und Papstamt von vornherein ausgeschlossen wurde. Bei der These, dass die *cura* bzw. *salus animarum* eine alles organisierende Leitidee in den Reformvorgaben des Tridentinums darstellt, handelt es sich um eine nachrationalisierende postkonziliare Abstraktion.

Was die Lehrbestimmungen angeht, so herrschte lange Zeit die Vorstellung vor, die immer schon auch einen integralen Bestandteil des Mythos Trient ausmachte, dass dieses Konzil eine geschlossene, in sich kohärente, systematische, monolithische, dezidiert anti-protestantische Dogmatik verabschiedete, auf deren Grundlage dann die posttridentinische katholische Kirche als homogenes, wiederum geschlossen gegenprotestantisches System entstehen konnte. Auch jene, welche die Systematik und innere Kohärenz der Trienter Lehrdekrete wesentlich niedriger veranschlagen, beobachteten (und beklagten), dass ein Habitus der „Abgrenzung zu den Reformatoren“ und die Absicht, „alle mißverständlichen Deutungen auszuräumen“, in Trient sowohl zu einer „Verengung gegenüber der theologischen Vielfalt des Mittelalters“ als auch zu einer Verdrängung etwa humanistisch inspirierter Neuansätze zugunsten der altbewährten Scholastik geführt hätten.¹³ In neuester Zeit hat nun die theologiehistorische Forschung aber noch einmal ganz andere Akzente gesetzt, so dass die lehrhaften Ergebnisse des Tridentinums in einer neuen Hermeneutik unter einem ganz anderen Licht erscheinen. Inzwischen entdeckt man auch im Lehrkorpus Trients sehr viel mehr Deutungsoffenheit, wesentlich größere Spielräume, eine bewusst vage Terminologie und durchaus immer wieder die Motivation, den Protestanten weitest möglich theologisch entgegen zu kommen. Überhaupt sei das Tridentinum von Anfang an davon ausgegangen, dass alle Christgläubigen nach wie vor auf dem Prinzip und Fundament des Nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses stehen.¹⁴ Im Unterschied zu den herkömmlichen eingefahrenen Lesarten, die das Ringen zwischen augustinischen, thomistischen, skotistischen oder nominalistischen Positionen auf

dem Konzil beispielsweise im Bereich der Rechtfertigungslehre in einem agonalen Paradigma von Sieg und Niederlage deuteten, wird neuerdings vielmehr das „konsensual-integrative Bemühen“ wahrgenommen, durch offene und auch absichtlich unpräzise Formulierungen möglichst unterschiedliche Auffassungen einzubeziehen und zuzulassen.¹⁵

Ähnlich ist man heute wesentlich vorsichtiger mit dem Urteil, dass die humanistisch gesinnten Theologen und Bischöfe in Trient einfachhin von hartem Dogmatismus besiegt worden wären.¹⁶ Auch wenn sich viele der von Humanisten vorgebrachten Vorschläge nicht in den Schlussdokumenten finden, ist der subtile Einfluss humanistischer Gelehrsamkeit insbesondere während der ersten Sitzungsperiode deutlich zu greifen; etwa in der in zahlreichen Konzilsreden geäußerten Kritik an der lateinischen Bibelübersetzung, der Vulgata, im Bild vom Bischof (und auch vom Priester) als dem Prediger des Wortes Gottes oder in dem Dekret über die Einrichtung von Schrift-Lektoraten an bischöflichen Kathedralen.¹⁷

Grundsätzlich wird den Trienter Vätern ein feines Gespür dafür attestiert, dass bei jenen Fragen, bei denen kein Konsens unter den Theologen besteht, auch keine lehramtlichen Entscheidungen getroffen werden sollten. Unter Beachtung dieser bewussten Selbstbeschränkung habe das Konzil viele Fragen offen gehalten, wie etwa die Frage der *Immaculata Conceptio* Mariens, also der ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter, oder die Frage, ob die Bischofsweihe ein Sakrament darstellt.

Andere, durch die Reformation aufgeworfene Probleme seien äußerst differenziert und keineswegs in einem kategorisch antiprottestantischen Sinn behandelt worden.¹⁸ Zwar hat das Konzil in seinem ersten Lehrdekret das von den Reformatoren vertretene Prinzip der *sola scriptura* verworfen und gegen eine völlige Trennung der Schrift von der Tradition argumentiert. Wie Josef Rupert Geiselman schon nachweisen konnte¹⁹, hat das Tridentinum jedoch mitnichten Schrift und Tradition als zwei material unterschiedliche, gleichgewichtige Quel-

len der Offenbarung verstanden, wie es dann die Neuscholastik getan hat. Trient ging vielmehr von der einen Quelle des Evangeliums aus, das „in libris scriptis et sine scripto traditionibus“ durch die Zeiten weitergegeben wird.²⁰ Über das genaue materiale Verhältnis von Schrift und Tradition hat das Trienter Dekret geschwiegen. Ähnlich hätten das Dekret über die Rechtfertigung, das die Notwendigkeit von Gottes Gnade betont und die Unfähigkeit des Menschen, aus eigenen Kräften das Heil zu erlangen, oder das Messopferdekret, das die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi hervorhebt, wesentlich antiprotestantischer ausfallen können.

Weitere Beispiele wären anzuführen. Freilich darf damit nicht aus dem Blick geraten, dass den Trienter Vätern und Theologen vielfach sowohl die Kenntnis als auch das einführende Verständnis für die reformatorischen Theologien fehlte und dass das Konzil klare Grenzziehungen in vielen Bereichen und nicht selten aus purem Eigeninteresse vornahm. Aber vor dem Hintergrund der von der neueren theologiegeschichtlichen Forschung ermittelten differenzierten Lehraussagen und einem über weite Strecken auf Konsens zielenden Habitus ist man inzwischen wesentlich zurückhaltender, im Tridentinum ein dezidiert antiprotestantisches Konzil und ein einziges gegenreformatorisches Bollwerk zu erblicken.

3. Trient und tridentinischer Katholizismus: Ein komplexes Wirkungsverhältnis

Auch was die Rezeptionsgeschichte des Konzils von Trient betrifft, so hat die Forschung der letzten Jahrzehnte ein viel nuancierteres Bild gezeichnet, als es etwa noch in den Handbüchern des 20. Jahrhunderts anzutreffen war. Es gibt heute eigentlich keinen ernstzunehmenden Historiker mehr, der die alte Erzählung der ungebrochenen Erfolgsgeschichte katholischer Reform weiterschreibt, nach der die in Trient verabschiedeten doktrinären und disziplinären Dekrete unmit-

telbar von den kirchlichen Obrigkeiten in Kooperation mit den katholischen Landesherren eins zu eins umgesetzt wurden und auf diese Weise schon im 17. Jahrhundert überall im katholischen Europa und der Neuen Welt eine homogene tridentinische Konfessionskirche mit in Glauben und Lebensform allseits normierten Konfessionskatholiken entstanden ist. Das Konfessionalisierungskonzept mag mit seiner These, dass die von den geistlichen und weltlichen Obrigkeiten angewandten Sozialtechniken auch im Katholizismus zu Disziplinierung und einer relativen wie absoluten Modernisierung führten²¹ und dem Konzil von Trient – teilweise intendiert, teilweise nicht intendiert – ein beträchtlicher Anteil daran zukomme²², zuweilen den Eindruck erweckt haben, dieser Vorstellung zu huldigen. Dessen ungeachtet hat einer seiner Erfinder immer wieder betont, dass die praktische Bedeutung des Konzils von Trient „ziemlich begrenzt“ blieb, erst im „19. und frühen 20. Jahrhundert umfassenden Erfolg gehabt“ hat und „die konkrete Gesamterneuerung der Kirche [...] weder das Werk des Konzils noch des Papsttums, sondern unzähliger Zellen der Reform und der Selbstreform vor Ort“ gewesen sei.²³

Inzwischen hat die Forschung auf allen Feldern des kirchlichen Lebens zum Teil sehr detailliert nachgewiesen, dass die Trienter Beschlüsse häufig unter einem massiven Vollzugsproblem litten. Allem voran wurde das lange Zeit kolportierte Bild einer zentralistisch durchgesetzten „ehernen Einheitsliturgie“ zerstört und durch eine Vorstellung ersetzt, die auch die posttridentinische Liturgiegeschichte gekennzeichnet sieht von zahlreichen lokalen Eigenliturgien und von sehr eigenständig durchgeführten liturgischen Reformen in den Ortskirchen. Ähnlich kommt die kunsthistorische Forschung zum Ergebnis, dass die katholische Bildpraxis des 17. und 18. Jahrhunderts keineswegs davon geprägt war, als ob den Bildern jedwede „Göttlichkeit und Kraft“ („divinitas vel virtus“) fehle, was das Bilderdekret bekanntlich einschärfen wollte.²⁴ Stattdessen lässt sich nach Trient geradezu eine Konjunktur des Gnadenbildes und des Bildkultes beobachten.²⁵ Leerstellen ergeben sich genauso bei einer Überprüfung, ob denn jene Forderungen,

die für eine Realisierung des gesamten Trienter Reformkatalogs eine entscheidende Schlüsselstellung einnehmen sollten, wie etwa die überall auf der Welt in regelmäßigen Abständen abzuhaltenden Diözesan- und Provinzialsynoden, umgesetzt wurden. Und wie stand es mit der Einhaltung des Kumulationsverbotes und des Residenzgebotes für Bischöfe und Pfarrer oder überhaupt mit der Realisierung des von Jedin so genannten „tridentinischen Bischofsideals“ und all den damit verbundenen Pflichten etwa zur Predigt oder Sakramentenspendung?

Wenn jemand in den zweieinhalb Jahrhunderten nach Konzilsabschluss das Ziel verfolgt hat, eine Trienter Vorgabe breite kirchliche Konvention werden zu lassen, dann waren es oft ganz unterschiedlich geartete Hindernisse, die ein solches Ansinnen erschwerten oder gänzlich blockierten: Häufig verhinderten überkommene Traditionen, wie zum Beispiel die alt angestammten Rechte der Domkapitel oder die seit Jahrhunderten verbrieften Privilegien der exemten Klöster, eine ortskirchlich-flächenmäßige Durchsetzung der episkopalen Jurisdiktionsgewalt, wie sie dem Tridentinum vorgeschwebt war. Auch alte liturgische und insgesamt frömmigkeitsgeschichtliche Eigengebräuche, die im Volk genauso wie bei den Eliten fest inkulturiert waren, stemmten sich gegen eine Homogenisierung gemäß den Trienter Neuerungen. Schließlich gab es strukturelle Rahmenbedingungen, wie etwa die fürstbischöfliche Verfassung der Reichskirche, unter denen die Durchsetzung des neuen Amtsideals nur sehr bedingt möglich war²⁶, oder die nach Trient notorisch werdenden Kollisionen mit der staatlichen Gewalt. In jedem Fall mussten die gesamtkirchlichen Verordnungen kreativ und flexibel an die konkreten lokalen Verhältnisse angepasst werden. Manchmal waren die Trienter Wunschvorstellungen schlicht zu teuer; wenn beispielsweise Pläne zur Errichtung von bischöflichen Priesterseminaren am Ende nicht umgesetzt wurden, dann oftmals nicht deswegen, weil es am Willen, sondern vielmehr an den finanziellen Mitteln gefehlt hatte (und zwar nicht nur in den italienischen Kleindiözesen). Und zu keinem geringen Anteil

war Rom selbst vielfach für die Nichtrezeption Trients verantwortlich. Entweder deshalb, weil dort durch großzügig geübte, für Rom finanziell lukrative Dispenspraxis Trienter Reformbestimmungen unterlaufen wurden, oder deshalb, weil Rom kein Interesse hatte, potentielle Gegenkräfte wie etwa ein selbstbewusstes ortskirchliches Synodenwesen groß werden zu lassen, oder aber deswegen, weil man in den neu geschaffenen römischen Dikasterien – und insbesondere in der Konzilskongregation – von Anfang an darauf aus war, Trientrezeption im Modus einer universalkirchlichen Romanisierung und Verpäpstlichung durchzuführen, wogegen sich die nicht-römischen kirchlichen Instanzen wehrten.²⁷

So viel zu den Widerständen und Hindernissen der Trientrezeption. Bei allem ehrenwerten Versuch, die alte Meistererzählung einer kontinuierlichen Erfolgsgeschichte Katholischer Reform zu dekonstruieren, kann inzwischen gelegentlich der Eindruck entstehen, als hätte das Konzil von Trient für die katholische Kirchengeschichte, ja für die Gesellschaft und Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts (das nachrevolutionäre 19. Jahrhundert wird ja dann allgemein als das Jahrhundert nachgeholter Trientrezeption ausgerufen) überhaupt keine Rolle gespielt. Sowohl bei den alten Sichtweisen, die von einer ungebrochenen Durchsetzung der Trienter Dekrete ausgingen, als auch in vielen neueren Perspektiven, die eine Rezeption beinahe komplett verneinen, dürfte zuweilen im Hintergrund eine unterkomplexe Vorstellung davon stehen, wie Rezeptionsprozesse von Konzilien allgemein vonstattengehen. Die Wirkungsgeschichte eines gesamtkirchlich verbindlichen Entscheidungen treffenden Konzilsereignisses war, wenn denn überhaupt eine Rezeption stattfand, immer schon gekennzeichnet von kreativen Aneignungen, die bis zur völligen Umdeutung der ursprünglichen Beschlüsse gehen können, von Adaptation an regionale und individuelle Gegebenheiten, von historischen Konjunkturen und Flauten der bewussten Bezugnahme sowie einer selektiven Auswahl einzelner konziliarer Bestimmungen und Aussagen. Wer beispielsweise angesichts der Tatsache, dass in Frankreich bereits im 17. Jahrhun-

dert fast flächendeckend ein Seminarwesen existierte²⁸, dass bis zum Dreißigjährigen Krieg beinahe ein Drittel aller deutschen Diözesen²⁹ und die Hälfte aller italienischen Bistümer³⁰ eine derart finanzaufwendige Institution wie ein dauerhaftes Priesterseminar besaßen, trotzdem vom „Scheitern der Priesterseminare“³¹ spricht, für den wird ein Konzil offensichtlich nur dann erfolgreich rezipiert, wenn die konziliar erlassenen Normen und Gesetze unmittelbar in kürzester Zeit und überall buchstabengetreu umgesetzt werden. Ähnlich steht es bei der Beurteilung der Wirksamkeit anderer Reformdesiderate: Zwar kam es in der kirchlichen Vor- oder Frühmoderne selbstverständlich nie zur Etablierung jenes umfassenden Kontrollapparates, der mit den postkonziliar gegründeten Institutionen der Überwachung, wie etwa dem bischöflichen und apostolischen Visitationswesen oder den Nuntiaturen, vielleicht angestrebt war. Aber kann man wirklich annehmen, dass diese neuen Organe keinerlei Effekt beim katholischen Volk und seinen Klerikern zeitigten – und sei es nur, dass kunstvolle Strategien entwickelt werden mussten, um die eigene Widerständigkeit zu kaschieren oder mit guten Argumenten zu legitimieren? Weiter wird heute niemand behaupten, dass sich die Bischofpopulationen der einzelnen Ortskirchen nach dem Tridentinum durch zentralistisch von Rom aus gesteuertes Top-down-Handeln mit einem Schlage geändert hätten.

Wenn man die Geschichte des frühneuzeitlichen Katholizismus nicht einfach als eine „Verlängerung des Mittelalters um nochmals zweihundert Jahre“ begreift, wie Benno Hubensteiner es tat,³² sondern die enormen Dynamisierungsprozesse berücksichtigen will, die freilich mit hauptsächlich aus dem Mittelalter stammenden Frömmigkeitsformen und Institutionen vor sich gingen, dann muss man erklären und zu verstehen versuchen, welche Faktoren zu diesem Wandlungsprozess hin zu einer nicht-reformatorischen Form des konfessionellen Christentums geführt haben. Steht diese Wandlungsdynamik von der mittelalterlichen Kirche zum ‚Katholizismus‘ zumindest teilweise in irgendeinem Bezug zum Tridentinum? Und wenn ja, auf welcher Ebene?

Genügt es hier, wie bislang immer nur geschehen, ausschließlich nach der Umsetzung einzelner Bestimmungen aus den promulgierten Schlussdokumenten zu suchen, oder müsste nicht in viel umfassender Weise die Wirkung des gesamten Konzilsereignisses und der konstruierenden Deutungen dieses Ereignisses durch die unterschiedlichen Akteure mit ihren unterschiedlichen Interessen – mit anderen Worten: die Mythisierung von Trient – in die Analyse mit einbezogen werden?

4. Die Wirksamkeit des Mythos Trient

Hier ist nun danach zu fragen, inwiefern das Trienter Konzil insgesamt im Prozess der Formierung des neuzeitlichen Katholizismus einen Referenzpunkt bildete, ganz unabhängig davon, ob diese Berufung auf Trient durch den Wortlaut seiner Beschlüsse oder das historische Konzilsereignis gedeckt war. Vielleicht besteht ja der wichtigste Beitrag dieses Konzils in der keineswegs selbstverständlichen Tatsache, dass es überhaupt stattgefunden hat. Allein das pure Faktum des Konzils könnte der durch die Reformation bis in die Grundfesten erschütterten alten Kirche wieder ein stabiles Fundament gelegt haben, auf das sich alle altgläubigen Akteursgruppen je unterschiedlich beziehen konnten. Dann läge die Bedeutung des Tridentinums primär darin, dass es der alten Kirche zu neuem Selbstbewusstsein verhalf. Während die Protestanten ihre Konfession im Medium der Erinnerung an Luther oder an einen der anderen Reformatoren errichteten, hatten die Katholiken nun ihr Konzil, mittels dessen sie sich selbst vergewissern und auf das sie sich bei allen möglichen Aktionen berufen konnten. Weil aber die Wirklichkeit des historischen Konzils viel zu widersprüchlich und komplex war, bedurfte es so etwas wie einer elementaren ‚Grundformel Trient‘, sprich: eines komplexitätsreduzierenden ‚Mythos Trient‘. Es ging um die Schaffung von Einheitlichkeit und Einheit. Durch die Konstruktion einer einheitlichen, eindeutigen Basis in Lehre und Disziplin sollte die destabilisierte alte Kirche geeint wer-

den. Ein fundamentaler Gründungsmythos sollte der katholischen Kirche wieder festen Boden unter die Füße geben. Und letztlich diene der Einheits-Mythos Trient – wie jede mythische Rede – der Bewältigung von Angst, jener existenzbedrohenden Angst, in der sich die Papstkirche befunden haben musste, nachdem sie die für sie so katastrophalen Auswirkungen der Reformation in ihrem ganzen Ausmaß realisiert hatte.

Es war vermutlich die römische Kurie, die in ihren neu entstandenen Dikasterien am frühesten erkannte, dass mit dem wirklichen Tridentinum kein Staat (das heißt: keine Konfessionskirche) zu machen ist. Sie hat eben deswegen – entgegen der ursprünglichen Absicht von Pius IV., sämtliche Akten des Konzils zu publizieren – die Dokumente aus Trient für Jahrhunderte in den Tresor schließen lassen und sich lieber eines selbst gesponnenen Trient-Mythos bedient, um das von ihr intendierte universale Romanisierungsprojekt zu realisieren.

Mit der Einrichtung der Konzilskongregation schon wenige Monate nach Abschluss des Konzils hat das Papsttum die Interpretation und Durchführung des Tridentinums an sich gezogen. Indem der Papst die Dekrete bestätigte und gleichzeitig das absolute Interpretationsmonopol für sich beanspruchte, sollte die Rezeption des Konzils von Anfang an unter die Kontrolle Roms gebracht werden. Vor allem aber sollte ausgeschlossen werden, was Giovanni Morone und die päpstliche Partei schon während des Konzils zu verhindern wussten: dass in Berufung auf Trient an Rom selbst Reformforderungen von außen herangetragen würden. Mit der Bestätigungsbulle *Benedictus Deus* war klar, dass der Papst nicht unter, sondern über den Dekreten des Konzils steht. Und in der Gründung der Konzilskongregation institutionalisierte das Papsttum diese Überordnung.³³

Hier sollen wenigstens einige grobe Linien skizziert werden bezüglich der Frage, welche Konsequenzen aus der Etablierung einer mit derartigen Kompetenzen ausgestatteten Zentralbehörde für den posttridentinischen Reformprozess und die gesamte Ordnung der posttridentinischen Kirche resultierten. Dass die tridentinischen Reformdekrete

beispielsweise von den Bischöfen des Reiches und von Frankreich nur sehr zögerlich und von manchen überhaupt nicht bestätigt und als geltendes Recht in ihren Territorien verkündet wurden, hat ganz bestimmt unterschiedliche Gründe.³⁴ Aber verantwortet nicht das Papsttum selbst zu einem guten Teil die Verweigerung der förmlichen Einführung des Tridentinums in den Ortskirchen – eben durch die in der Bestätigungsbulle festgeschriebene Tatsache, dass die authentische Auslegung allein in Händen des Papstes liegt? Wer nach 1564 das Disziplinarrecht des Tridentinums annahm, der verpflichtete sich zugleich, sich bei jeder Anwendungsunsicherheit an Rom zu wenden und unablässig seinem Urteil auszusetzen. Die deutschen Bischöfe dürften diese Gefahr der Aufgabe ihrer Rechtsautonomie erkannt haben. Ihre Verweigerung der formellen Annahme kann keineswegs in jedem Fall als Trientfeindlichkeit oder gar grundsätzliche Reformunwilligkeit interpretiert werden. Sie entzogen sich vielmehr einer von Rom intendierten Monarchisierung der Kirche und einer päpstlichen Vorstellung von Reform. Man müsste also in Zukunft viel stärker zwischen bischöflichen und päpstlichen Programmen der Trientrezeption unterscheiden.

Eine ähnliche Verschiebung in Richtung päpstlicher Zentralisierung vollzog sich im Bereich des posttridentinischen Synodalwesens. Die Väter des Tridentinums haben sich von einer Wiederbelebung der Synoden für die gesamtkirchliche Verwirklichung der tridentinischen Reform und für einen neuen Selbstvollzug des Bischofsamtes ungewein viel versprochen.³⁵ Doch ab 1588 wird kein Provinzialkonzil mehr einen Beschluss verkünden dürfen, ohne dass er zuvor der Konzilskongregation zur Prüfung und Revision vorgelegen hat. Deswegen hat Rom selbst durch die von ihm betriebene Kontrollierung des Synodeninstituts einen Anteil daran, dass die posttridentinischen Synoden – nach einem kurzen Aufblühen in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts – später in den meisten europäischen Ortskirchen nicht jene Kraft eines autonomen legislativen und judikativen Reforminstrumentes entwickelten, die das Konzil von ihm erwartet hatte.

In Absetzung von Hubert Jedin³⁶ würde ich die These aufstellen, dass das posttridentinische Papsttum die vom Tridentinum geschaffene Ordnung massiv verletzt hat. Denn das tridentinische Bischofsideal wurde durch die Praxis der postkonziliar vom Papsttum neu geschaffenen Instrumente zur Durchführung der tridentinischen Reform systematisch ausgehöhlt. Trient selbst sah weder ständige Kongregationen noch Apostolische Visitationen, weder *Ad limina*-Besuche noch feste Nuntiaturen vor.

Weiter würde ich die Hypothese aufstellen, dass es dem posttridentinischen Papsttum mehr als um die Verwirklichung von tridentinischer Reform um die permanente Geltendmachung der eigenen Entscheidungsgewalt und die symbolische Darstellung der päpstlichen Souveränität ging. Und genau durch diese Überformung und Instrumentalisierung des Konzils hat das Papsttum selbst nicht unwesentlich zur Verfremdung und Nichtrezeption von Trient aktiv beigetragen.

Jedenfalls muss die Geschichte der römischen Zentralisierung im Gefolge und unter funktionaler Indienstnahme eines ‚Mythos Trient‘ (und die Geschichte der gleichzeitigen antagonistischen Verweigerung dieser Zentralisierung in der Peripherie) erst noch geschrieben werden. Vielleicht wäre es in diesem Zusammenhang hilfreich (so wie wir gewöhnlich zwischen ‚thomasisch‘ und ‚thomistisch‘ unterscheiden), künftig terminologisch zwischen ‚trientisch‘ (also dem, was das ‚wirkliche‘ Konzil darstellte und wollte) und ‚tridentinisch‘ (also dem, was faktisch später aus Trient gemacht wurde) zu differenzieren.

In einer solchen Perspektive könnte wahrgenommen werden, wie variabel das Tridentinum zu den verschiedenen Zeiten in den unterschiedlichen Regionen und Handlungsebenen angeeignet, umgedeutet, implementiert worden ist und wie sehr insbesondere der ‚Mythos Trient‘ einen höchst flexiblen, verhandelbaren und doch im Konflikt einenden, orientierenden und stabilisierenden Referenzpunkt zur Formierung der distinkten Praktiken des Denkens, Deutens und Verhaltens von Katholiken bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bildete. Denn was wäre die Geschichte der Religion ohne Mythen!

Anmerkungen

- 1 Vgl. Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit* (Beiträge zur historischen Theologie 153), Tübingen 2010.
- 2 Vgl. Thomas Brockmann, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 57), Göttingen 1998.
- 3 Vgl. Roberto Pancheri, *Il concilio di Trento. Storia di un'immagine*, Trient 2012.
- 4 Marc Dykmans (Hg.), *L'Œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial Papal de la Première Renaissance*, Bd. 1 (Studi e Testi 293), Città del Vaticano 1980, 211.
- 5 Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation* (Verlag der Weltreligionen), Frankfurt a. M. 2009, 670.674.
- 6 So ein Buchtitel aus dem Jahre 1969: Josef Bielmaier (Hg.), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969.
- 7 So in einer Besprechung neuerer Trient-Literatur in der 1821 in Mainz gegründeten, an ein dezidiert katholisch-konservatives, anti-aufklärerisches Publikum gerichteten Zeitschrift *Der Katholik*: Das Konzil von Trient und die Bearbeiter seiner Geschichte, in: *Der Katholik* 80 (1841) 97–112, hier 97 ff.
- 8 Zur Erinnerungsgeschichte dieses Konzils vgl. meinen Essay: Günther Wassilowsky, Trient, in: Christoph Markschieß/Hubert Wolf (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 395–412.
- 9 *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum. Nova Collectio*. Ed. Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, 13 Bde., Freiburg 1901–2001.
- 10 Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg 1949–1975.
- 11 Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* (w. Anm. 10), Bd. 4/2, 248.
- 12 Einige der im Folgenden dargestellten neuen Forschungsergebnisse sind auf dem Wissenschaftlichen Symposium vorgetragen worden, das die Gesellschaft zur Erforschung des Corpus Catholicorum e.V. aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient vom 18. bis 21. September 2013 in Freiburg i. Br. durchgeführt hat. Die Beiträge erscheinen demnächst im Druck: Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 163), Münster 2016.
- 13 Klaus Ganzer, *Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung*, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993* (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 198), Gütersloh – Münster 1995, 50–69, hier 69.
- 14 Auf diese bislang meist übersehene und in ihrer Tragweite nicht gewürdigte Annahme des gemeinsamen Fundamentes, die das Tridentinum in seiner dritten öffentlichen Sitzung (4. Februar 1546) formulierte, hat jüngst Peter Walter hingewiesen: Peter Walter, *Schriftverständnis und Schriftauslegung auf dem Konzil von Trient*, in: Wilhelm Damberg u. a. (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 83–95, hier 84.

- 15 Vgl. den Beitrag von Volker Leppin, Spätmittelalterliche Theologie und biblische Korrektur im Rechtfertigungsdekret von Trient, in: Walter/Wassilowsky (Hg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur* (w. Anm. 12), 167–184.
- 16 Vgl. den Beitrag von Ulrich G. Leinsle, Humanismus und Thomismus auf dem Konzil von Trient, in: Ebd., 125–140.
- 17 *Conciliorum oecumenicorum decreta / Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, Bd. 3, hg. von Josef Wohlmuth, Paderborn 2002, 667–670 (künftig zitiert: COD).
- 18 Vgl. den Beitrag von Kardinal Kurt Koch, Wahrnehmung und Bedeutung des Tridentinums in Theologie und ökumenischem Dialog der Gegenwart, in: Walter/Wassilowsky (Hg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur* (w. Anm. 12), 37–50.
- 19 Josef Rupert Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (Quaestiones Disputatae 18)*, Freiburg/Br. 1962.
- 20 COD III, 663.
- 21 Vgl. Reinhard/Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (w. Anm. 13).
- 22 Vgl. Wolfgang Reinhard, *Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung*, in: Paolo Prodi/Ders. (Hg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16)*, Berlin 2001, 23–42.
- 23 Ebd., 40.
- 24 COD III, 774–776.
- 25 Vgl. Christian Hecht, *Katholische Bildtheologie der Frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin 2012.
- 26 *Dazu jetzt Bettina Braun, Princeps et episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 230)*, Göttingen 2013.
- 27 Vgl. dazu Günther Wassilowsky, *Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation*, in: Andreas Merkt/Ders./Gregor Wurst (Hg.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (Quaestiones Disputatae 260)*, Freiburg/Br. 2014, 138–157.
- 28 Joseph Bergin, *Church, society and religious change in France, 1580–1730*, New Haven – London 2009, 194–204.
- 29 Erwin Gatz (Hg.), *Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil (Römische Quartalschrift. Supplementheft 49)*, Rom 1994.
- 30 Maurizio Sangalli (Hg.), *Chiese chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma 2000.
- 31 Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2006, 177.
- 32 Benno Hubensteiner, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, München 1978, 21.
- 33 Vgl. die Bulle in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Lat.-dt. hg. von Peter Hünermann unter Mitarbeit von Helmut Hoping*, Freiburg/Br. 1991, 582–584.

- 34 Dazu Hansgeorg Molitor, Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche, in: Walter Brandmüller u. a. (Hg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte* (FS Remigius Bäumer), Bd. 1, Paderborn u. a. 1988, 399–431.
- 35 Vgl. COD III, 761.
- 36 Hubert Jedin, Papst und Konzil. Ihre Beziehungen vor, auf und nach dem Trienter Konzil, in: Ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform, Freiburg u. a. 1966, 429–440, hier 440.