

Günther Wassilowsky

Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur

Zur Einführung

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 Geschichtsmythen 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 Feiertagen¹ – 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“² zusammengefasst wird. Eine Kulturgeschichte der christlichen Konfessionen müsste deswegen zu weiten Teilen aus-

¹ Vgl. Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin 2009, 14f., unterscheidet drei Erscheinungsformen politischer Mythen, die freilich eng aufeinander bezogen seien: Erzählung, Bild und Inszenierung.

² Dazu weiter unten in Punkt 6. Die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit eines „Mythos Trient“ konnte ich in sehr bereichernden Gesprächen mit Birgit Emich (Erlangen) erörtern, die die These ihrerseits entfalten wird in: *Della Chiesa tridentina al mito di Trento. Una rilettura storico concettuale*, in: *Storica* (2016), im Druck.

schließlich 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.³ 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 1518/19.⁴ Sie produzierte im Laufe der folgenden Jahrzehnte sowohl im antirömisch-protestantischen als auch im papsttreu-altgläubigen Lager geradezu eine Flutwelle an Flugschriftenpublizistik zur Kon-

³ Vgl. den Artikel von Simon Ditchfield, in dem dieser versucht, das Tridentinum – jenseits aller verstellenden Bilder – wieder in den Raum und die Zeit zu verorten, in dem es stattgefunden hat: Simon Ditchfield, *Trent revisited*, in: Guido Dall'Olio/Adelisa Malena/Pierroberto Scaramella (Hgg.), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, Bd. 1, Pisa 2011, 357–370.

⁴ Schon in seiner Schrift „Ein Freiheit des Sermons bebstlichen Ablass und gnad belangend“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 60 Bde., Weimar 1883–2000, Bd. 1, 384–393) vom Juni/Juli 1518 vertrat Luther die Ansicht, dass es eines allgemeinen Konzils bedürfe, um die Ablasssache zu entscheiden. Vgl. grundsätzlich zum Wandel von Luthers Konzilsvorstellung: Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen 2010.

zilsfrage.⁵ 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 Konzilspublizistik⁶ 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 dem entsprechend 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.⁷ Der hundertfach reduplizierte und vielfach modifizierte Stich

⁵ Thomas Brockmann, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563*, Göttingen 1998, konnte für die Jahre zwischen 1518 und 1563 im deutschen Sprachraum 562 Druckschriften mit Aussagen zum Konzil ausfindig machen, von denen 179 Konzilsschriften im engeren Sinn darstellen.

⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Herman J. Selderhuis, *Das Trientbild der Protestanten*, in vorliegendem Band.

⁷ Unter Verwendung einer im Diözesanmuseum von Trient aufbewahrten Sammlung konzilsikonographischer Zeugnisse, die der vor antisemitischer Verfolgung nach Rom geflüchtete Kunsthistoriker Kurt Rathe (1886–1952) im Blick auf das Konzilsjubiläum 1945 – angeregt durch Hubert Jedin – zusammenstellte, hat nun Roberto Pancheri eine Monographie zur Bildgeschichte des Konzils von Trient schreiben können: Roberto Pancheri, *Il concilio di Trento. Storia di un'immagine*, Trient 2012. Vgl. auch bereits: Roberto Pancheri, *Il concilio di Trento: storia di un'immagine*, in: ders./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), Trient 2009, 103–149.

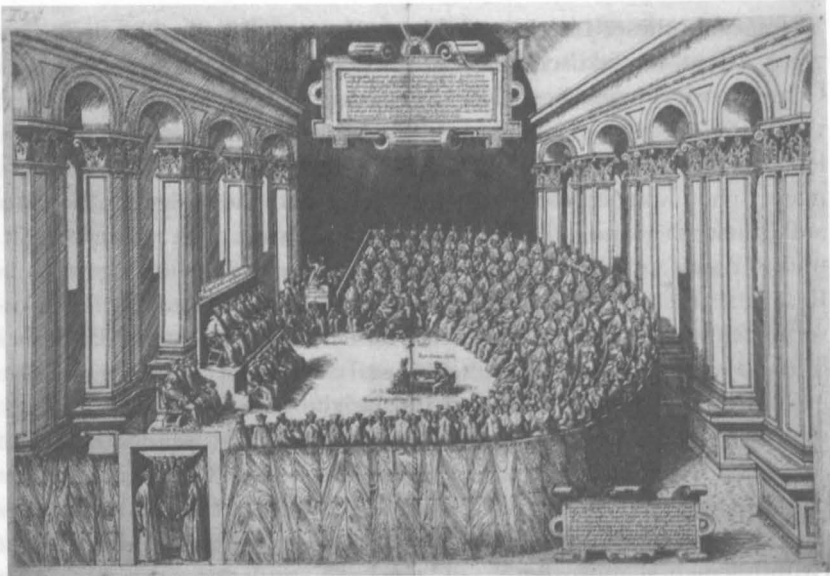


Abbildung 1: Anonymer Kupferstich, Generalkongregation des Konzils von Trient in der Trienter Kirche Santa Maria Maggiore im Jahr 1563 (Venedig 1563). Veröffentlicht in: Roberto Pancheri/Domenica Primerano (Hgg.), *Uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*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

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.⁸

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* das vorherrschende Bildmotiv insbesondere in der Trienter Konzilsikonographie. Die Repräsentanten des Papstes sitzen nicht höher als die oberste Reihe der Konzilsväter. Und sie sitzen nicht „in capite

⁸ Grundsätzlich zur Konzilsikonographie: Hermann Josef Sieben, *Konzilsdarstellungen – Konzilsvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken*, Würzburg 1990.

loci“,⁹ wie das Kurienzeremoniale von 1488 es vorschrieb. 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).¹⁰ 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.

⁹ Marc Dykmans (Hg.), *L'Œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial Papal de la Première Renaissance*, Bd. 1, Città del Vaticano 1980, 211.

¹⁰ Vgl. dazu: Reinhard Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*. Erster Teil, mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil gerichteten Schriften, Leipzig 1905; Arthur Carl Piepkorn, *Martin Chemnitz' Views on Trent: The Genesis and the Genius of the Examen Concilii Tridentini*, in: *Concordia Theological Monthly* 37 (1966), 5–37.

EXAMINIS
CONCILII TRI-
DENTINI. PER D. D.
MARTINVM CHEMNIZIVM
SCRIPTI, OPVS INTEGRVM: QVATVOR
partes, in quibus prapicpuorum capitum totius doctrina Papistica, fir-
ma & solida refutatio, tum ex sacra scriptura fontibus, tum ex ortho-
doxorum Patrum consensu, collecta est: vno Volumine com-
plectens. Ad veritatis Christiana, & Antichristiana
falsitatis cognitionem, perquam utile &
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 prater materiam doctrinae, scriptura quos, testimonia
 explicata, aut ita citata, ut explicata videantur: nec non Patrum autori-
 tates, promptissimi subministrat.*



FRANCOFORTI AD MOENVM
M. D. LXXIII.

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

Der protestantische Kupferstecher, der die Frankfurter Ausgabe illustrierte, dürfte den katholischen Stich von 1563 gekannt haben. Zu offensichtlich stellt seine Konzeption ein dekonstruierendes Gegenbild zu jenem dar. Und bestimmte Elemente, wie etwa der Konzilssekretär Masurelli (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.¹¹ 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“.¹² Und im Grunde steht auch das populäre Trient-Bild heutiger Katholiken letztlich in der Linie protestantischer

¹¹ Jetzt zur intellektuellen Biographie von Paolo Sarpi: Jaska Kainulainen, *Paolo Sarpi: A Servant of God and State*, Leiden 2014. Vgl. auch Hubert Jedin, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Rom 1948, 62–93. Zur Geschichtsschreibung zu Trient im 17. und 18. Jahrhundert vgl. die Beiträge von Andreea Badea sowie von Anton Schindling und Dennis Schmidt in vorliegendem Band.

¹² Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. 2009, 670.674.

Trientdeutungen, und zwar nicht nur das Trient-Bild der fortschrittlich-liberalen Anhänger des II. Vatikanums, die gerne den „Abschied von Trient“¹³ feiern, sondern auch – welche Ironie der Geschichte! – der katholischen Traditionalisten etwa aus dem Lager der Lefebvrianer.¹⁴ 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.¹⁵ 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 Neuerungssüchtigen [...] für alle Zukunft die gehörige Schranke gezogen“ worden sei und mit der es heute gelingen würde, der „modernen Verbesserungssucht“ und dem ständigen „Experimentieren und Projektmachen“ den Garaus zu machen.¹⁶ 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.¹⁷

¹³ So ein Buchtitel aus dem Jahre 1969: Josef Bielmaier (Hg.), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969.

¹⁴ Zum Trient-Bild der Traditionalisten vgl. den Beitrag von Joachim Schmiedl in vorliegendem Band.

¹⁵ Allgemein zu den Verschiebungen im Trient-Bild des 19. Jahrhunderts vgl. den Beitrag von Hubert Wolf in vorliegendem Band.

¹⁶ 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 97ff. Grundsätzlich zu Ausrichtung und Bedeutung der Zeitschrift vgl. Herman H. Schwedt, *Art. Der Katholik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., 5 (1996), 1338f.

¹⁷ Zur Erinnerungsgeschichte dieses Konzils im Spiegel der gefeierten Trient-Jubiläen vgl. den Schlussbeitrag von Peter Walter in vorliegendem Band sowie meinen Essay: Günther Wassilowsky, *Trient*, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hgg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 395–412.

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“¹⁸ darauf reagierten, ist viel zur wissenschaftlichen Aufarbeitung dieses Konzils geleistet worden.¹⁹ Hubert Jedin in den Jahren zwischen 1949 und 1975 erschiene, vierbändige „Geschichte des Konzils von Trient“ ragt daraus als Spitzenwerk hervor.²⁰ 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.“²¹ 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.²² 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.

Eine kulturgeschichtliche Betrachtungsweise von Konzilien, die solche Kirchenversammlungen als performative, symbolisch über sich hinausweisende, interaktive Handlungsräume analysiert, kann die

¹⁸ Vgl. Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio, 13 Bde., Freiburg i. Br. 1901–2001.

¹⁹ Vgl. die von der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum“ zur Verfügung gestellte Online-Bibliographie: <http://tridentinum.ub.uni-freiburg.de/pages/free/suche.php>.

²⁰ Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde., Freiburg 1949–1975. Zu den Hintergründen der Entstehung von Jedin's Trient-Geschichte vgl. Günther Wasilowsky, Exil eines Geschichtsschreibers. Hubert Jedin's römische Jahre, in: Stefan Heid/Michael Matheus (Hgg.), Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933–1955, Freiburg i. Br. 2015, 52–75.

²¹ Jedin (wie Anm. 20), Bd. 4/2, 248.

²² Welche Bedeutung beim Ausräumen der Kräfte dem diplomatischen Geschick und den Überkreuzloyalitäten gerade in der Krise der dritten Sitzungsperiode einem Giovanni Morone zukommt, zeigt ein neuer Sammelband: Massimo Firpo/Ottavia Niccoli (Hgg.), Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento, Bologna 2010.

strukturgeschichtlichen Ergebnisse Jedin's weiter vertiefen.²³ Das Konzilsereignis von Trient war in sich mehrdeutig, ambivalent, ambigü. Trient war päpstliche Haussynode und bischöfliches Kirchenparlament in einem, oder besser: Es wurde aus unterschiedlichen Perspektiven teils so, teils so wahrgenommen. Wie bei einem Vexierbild konnte man das Geschehen aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten. Aus der Sicht des Papstes war Trient ein päpstliches Beratungsorgan und er der *dominus loci*. Die Mehrheit der Konzilsväter jedoch nutzte dieselbe Gelegenheit, um die Generalkongregationen wieder zu einem echten Diskussionsforum zu machen, sie praktizierten Kommunikationsformen der Begegnung, Beratung und Entscheidung, mit denen sie der *auctoritas concilii* und der Würde des Episkopats zur Anschauung und damit zu Geltung verhalfen. Eine ausdrückliche Thematisierung der jeweiligen Deutungen aber hätte das Trienter Konzil zum Scheitern gebracht und war daher (nach einem gewissen Zeitpunkt) weder im Interesse der Päpste noch der Bischöfe. Beide Ekklesiologien blieben auf dem Trienter Konzil symbolisch stets präsent und sichtbar, sie sprengten aber nicht das Ereignis, sondern wurden durch das Ritual integriert. Unterschiedliche Deutungen ekklesialer Ordnung, die sich weder durch diskursive Aushandlung von Kompromissen noch durch autoritative Entscheidung auflösen ließen, blieben auf diese Weise nebeneinander bestehen. Beide Deutungsgemeinschaften konnten Glieder des einen Körpers sein. Die Ambiguität des Symbolereignisses ermöglichte es, dass das Tridentinum überhaupt abgehalten werden konnte. Sie bedingte jedoch auch, dass man auf eine textliche Fixierung ekklesialer Ordnung verzichtete.

Was aber hat die neuere Forschung zu den in Trient verhandelten und verabschiedeten Inhalten Neues zu Tage gefördert? Was die Trienter Bestimmungen zur Reform der Kirche betrifft, so war es wieder bereits Jedin,²⁴ 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 He-

²³ Vgl. meinen entsprechenden Versuch: Günther Wassilowsky, Symbolereignis Konzil. Zum Verhältnis von symbolischer und diskursiver Konstituierung kirchlicher Ordnung, in: Bernward Schmidt/Hubert Wolf (Hgg.), *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papst und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.–20. Jahrhundert)*, Münster 2013, 37–53.

²⁴ Und nach ihm auch Klaus Ganzer, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, in: ders., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, hg. von Heribert Smolinsky und Johannes Meier, Münster 1997, 212–232.

bung 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 kuriale 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.²⁵ Auch jene, welche die Systematik und innere Kohärenz der Trienter Lehrdekrete wesentlich niedriger veranschlagen, beobachten (und beklagen), 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.²⁶

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.²⁷ Inzwischen entdeckt man auch im Lehrkorpus Trients sehr viel mehr Deutungsoffenheit, wesentlich größere Spiel-

²⁵ Bis in die jüngste Zeit ist diese Sicht vertreten und noch zugespitzt worden zum Beispiel von Dorothea Wendebourg, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Gütersloh/Münster 1995, 70–87.

²⁶ Klaus Ganzer, *Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung*, in: Reinhard/Schilling (wie Anm. 25), 50–69, 69.

²⁷ Einige innovative theologiegeschichtliche Beiträge enthält schon der Sammelband: Giuseppe Alberigo/Iginio Rogger (Hgg.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997. Eine neuere Darstellung der Theologie des Tridentinums bietet in konzentrierter Form: Franco Buzzi, *Il concilio di Trento (1545–1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano 1995.

räume, 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.²⁸ 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.²⁹

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.³⁰ 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 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.³¹

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 *Im-*

²⁸ 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, Art. Trienter Konzil, in: Enzyklopädie der Neuzeit, 13 (2011), 761–766, 764. Ebenso in: ders., Schriftverständnis und Schriftauslegung auf dem Konzil von Trient, in: Wilhelm Damberg u. a. (Hgg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2015, 83–95, 84.

²⁹ Vgl. den Beitrag von Volker Leppin, Spätmittelalterliche Theologie und biblische Korrektur im Rechtfertigungsdekret von Trient, in vorliegendem Band. Zum Augustinismus und zur Theologie der Jesuiten auf dem Tridentinum vgl. die Beiträge von Mathijs Lamberigts und Niccolo Steiner in vorliegendem Band.

³⁰ Vgl. den Beitrag von Ulrich G. Leinsle, Humanismus und Thomismus auf dem Konzil von Trient, in vorliegendem Band.

³¹ Conciliorum oecumenicorum decreta / Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 3, hg. von Josef Wohlmuth, 3. Aufl. Paderborn u. a. 2002, 667–670 (künftig zitiert: COD).

maculata Conceptio Mariens oder die Frage, ob die Bischofsweihe ein Sakrament darstellt.

Andere, durch die Reformation aufgeworfene Probleme seien äußerst differenziert und keineswegs in einem kategorisch antiprotestantischen Sinn behandelt worden.³² 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 konnte,³³ hat das Tridentinum jedoch mitnichten Schrift und Tradition als zwei material unterschiedliche, gleichgewichtige Quellen 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“³⁴ durch die Zeiten weitergegeben wird. 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.

³² Vgl. auch den Beitrag von Kardinal Kurt Koch, Wahrnehmung und Bedeutung des Tridentinums in Theologie und ökumenischem Dialog in der Gegenwart, in vorliegendem Band.

³³ Vgl. Josef Rupert Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg i. Br. 1962.

³⁴ COD III, 663.

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 unmittelbar 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 führten³⁵ und dem Konzil von Trient – teilweise intendiert, teilweise nicht intendiert – ein beträchtlicher Anteil daran zukomme,³⁶ 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“³⁷ gewesen sei.

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“³⁸ zerstört und durch eine Vorstellung ersetzt, die auch die posttridentinische Liturgiegeschichte (insbesondere, aber nicht nur, im Bereich der vom *Rituale Romanum* [1614] beschriebenen Sakramente und Sakramentalien) gekennzeichnet sieht von zahlreichen lokalen Eigenliturgien und von sehr eigenständig durchgeführten li-

³⁵ Vgl. Reinhard/Schilling (wie Anm. 25).

³⁶ Vgl. Wolfgang Reinhard, *Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung*, in: Paolo Prodi/ders. (Hgg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, 23–42.

³⁷ Ebd., 40.

³⁸ Z. B. Theodor Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1944, 117.

turgischen Reformen in den Ortskirchen.³⁹ 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.⁴⁰ Stattdessen lässt sich nach Trient geradezu eine Konjunktur des Gnadenbildes und des Bildkultes beobachten.⁴¹ 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 Pfarrer⁴² oder überhaupt mit der Realisierung des von Jedin so genannten „tridentinischen Bischofsideals“ und all den damit verbundenen Pflichten etwa zur Predigt oder Sakramentenspendung?⁴³

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 geardete 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 exempten Klöster, eine ortskirch-

³⁹ Vgl. den Beitrag von Benedikt Kranemann, Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses, in vorliegendem Band.

⁴⁰ Vgl. COD III, 774–776.

⁴¹ Vgl. den Beitrag von Philipp Zitzlsperger, Trient und die Kraft der Bilder. Überlegungen zur *virtus* der Gnadenbilder, in vorliegendem Band. Oder auch: Georg Henkel, Rhetorik und Inszenierung des Heiligen. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zu barocken Gnadenbildern in Predigt und Festkultur des 18. Jahrhunderts, Weimar 2004; Christian Hecht, Katholische Bildtheologie der Frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren, Berlin 2012.

⁴² Vgl. den Aufsatz von Christian Wiesner, „Weide seine Lämmer“. Zu Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie, in vorliegendem Band.

⁴³ Dazu Hubert Jedin, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform, Freiburg u. a. 1966, 75–117; Erwin Gatz, Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts. Zum Quellenwert der *Relationes status*, in: *Römische Quartalschrift* 77 (1982), 204–228; Hubert Wolf, „... ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit ...“ Die Entstehung eines neuen rom- bzw. papstorientierten Bischofstyps, in: Rolf Decot (Hg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat*, Mainz 2005, 109–134.

lich-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 war,⁴⁴ oder die nach Trient notorisch werdenden Kollisionen mit der staatlichen Gewalt.⁴⁵ 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.⁴⁶

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 nachgeholtter Trientrezeption ausgerufen) überhaupt keine Rolle gespielt. Sowohl

⁴⁴ Dazu jetzt Bettina Braun, *Princeps et episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden*, Göttingen 2013.

⁴⁵ Zu den posttridentinischen Jurisdiktionskonflikten zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt vgl. den Beitrag von Klaus Unterburger in vorliegendem Band.

⁴⁶ Vgl. dazu meinen Beitrag zur Konzilskongregation: Günther Wassilowsky, *Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation*, in: Andreas Merkt/ders./Gregor Wurst (Hgg.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2014, 138–157.

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 vorstattengehen. Die Wirkungsgeschichte eines gesamtkirchlich verbindliche 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. Jahrhundert fast flächendeckend ein Seminarwesen existierte,⁴⁷ dass bis zum Dreißigjährigen Krieg beinahe ein Drittel aller deutschen Diözesen⁴⁸ und die Hälfte aller italienischen Bistümer⁴⁹ eine derart finanzaufwendige Institution wie ein dauerhaftes Priesterseminar besaßen, trotzdem vom „Scheitern der Priesterseminare“⁵⁰ 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 Nuntiatoren⁵¹ 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

⁴⁷ Vgl. Joseph Bergin, *Church, society and religious change in France, 1580–1730*, New Haven/London 2009, 194–204.

⁴⁸ Vgl. Erwin Gatz (Hg.), *Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil* (Römische Quartalschrift. Supplementheft 49), Rom 1994.

⁴⁹ Vgl. Maurizio Sangalli (Hg.), *Chiese chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma 2000.

⁵⁰ Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2006, 177.

⁵¹ Vgl. den Beitrag von Alexander Koller, *Die Nuntien und das Konzil von Trient*, in vorliegendem Band oder auch grundsätzlich: Hubert Jedin, *Nuntiaturreporte und Durchführung des Konzils von Trient*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 53 (1973), 180–213.

ten, dass sich die Bischofpopulationen der einzelnen Ortskirchen nach dem Tridentinum durch zentralistisch von Rom aus gesteuertes Top-down-Handeln mit einem Schläge geändert hätten. Dies war allein schon durch die lokal sehr variierenden Verfahren der Bischofserhebung nicht möglich. Und doch lässt sich in der Zusammensetzung des oberen Klerus eine „Akzentverschiebung“ dingfest machen, die man auf eine sukzessive „Theologisierung“ oder „Romanisierung“ der Bildungswege zurückführen kann.⁵² Jedenfalls stand ein rollenreduziertes, auf die Seelsorgsaufgaben konzentriertes Anforderungsprofil im Raum, dem sich die kirchlichen Amtsträger aller hierarchischen Stufen auf Dauer nicht völlig entziehen konnten. Und so wäre auch hier die Liste mit Beispielen, in denen sich subtile und prozesshafte Veränderungen im Katholizismus nach Trient durchaus auf das Konzil zurückführen lassen, beliebig fortsetzbar.

Damit bleibt es eine wichtige Aufgabe frühneuzeitlicher Katholizismusforschung, die Wirkungsgeschichte des Konzils von Trient jenseits der einfachen Geschichten von ungebrochenem Erfolg oder völligem Scheitern auszuloten und die Rolle des Tridentinums bei der Entstehung der katholischen Konfessionskirche und der Formierung einer spezifisch katholischen Konfessionskultur wenigstens einigermaßen zu bestimmen. Wenn man die Geschichte des frühneuzeitlichen Katholizismus nicht einfach als eine „Verlängerung des Mittelalters um nochmals zweihundert Jahre“⁵³ begreift, wie Benno Hubensteiner es tat, 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?

⁵² Vgl. den Beitrag von Rainald Becker, *Posttridentinische Bischofsernennungen*, in vorliegendem Band.

⁵³ Benno Hubensteiner, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, 2. Aufl. München 1978, 21.

4. TRIENT UND BAROCKKATHOLIZISMUS

Peter Hersche hat die aufgeworfene Frage nach der Bedeutung Trients für den Katholizismus in der Zeit zwischen 1600 und 1750 in seinem beeindruckenden Werk „Muße und Verschwendung“ eindeutig negativ beantwortet. Nach ihm hat es eine nur sehr kurze, hektische Reformphase unmittelbar nach Konzilsschluss in der Regierungszeit der so genannten Reformpäpste gegeben, die aber spätestens Ende des 16. Jahrhunderts zu Ende gewesen sei. Daran hätte sich bis zur Aufklärung das lange Zeitalter des Barocks angeschlossen, als dessen Proprium Hersche – in der Tradition von Hubensteiner – das Weiterleben einer spätmittelalterlichen Religiosität und einer nicht protestantischen und nicht modernen Mentalität von ostentativer Verschwendung und Mußepräferenz ansieht. Barock wird hier geradezu als Gegenbegriff zu Trient profiliert und als eine entschiedene Gegenbewegung zu Disziplin und Strenge verstanden, die Trient zugeschrieben werden. Was Hersche als Barockkatholizismus bezeichnet, hat nicht das Geringste mit Trient zu tun, sondern ist vielmehr die von einer Mehrheit der Katholiken eingetragene Gegenreaktion darauf.

Voraussetzung einer solchen Sicht auf die frühneuzeitliche Katholizismusgeschichte ist freilich wiederum ein bestimmtes Trient-Bild, das im Falle Hersches quer liegt zu dem, was wir eingangs als das typisch protestantische und bis heute populäre Trient-Bild identifiziert haben. Denn bei Hersche steht Trient für „ordnen, überprüfen, limitieren und reglementieren“, für eine „Ablehnung der traditionellen Volksfrömmigkeit“,⁵⁴ ist also geradezu reformatorisch, ja sogar aufklärerisch konnotiert. Ein solches Trient-Bild entspricht allerdings auch nicht ganz den oben dargestellten Akzentsetzungen der neueren Trient-Forschung, die die Einheitlichkeit und Geschlossenheit sowohl des Trienter Reformprogramms als auch des Lehrkorpus in Zweifel zieht. Ihr gemäß wird man hervorheben, dass viele Trienter Beschlüsse einerseits die spätmittelalterliche Frömmigkeit säubern, gewisse Missbräuche abschaffen und Wucherungen beschneiden wollten – und zwar sowohl, um künftig die Angriffsflächen der protestantischen Kritik zu verringern, aber auch in Anknüpfung an längst vor der Reformation auf den spätmittelalterlichen Konzilien und Synoden und überhaupt von den spätmittelalterlichen Reformbewegungen geäußerte Desiderate. Dieser reinigende und vielleicht „sozialdisziplinierende“ Zug ist aber nur die eine Seite der Medaille. Gleichzeitig verteidigt und erhält Trient eben auch das Mittel-

⁵⁴ Vgl. den Beitrag von Peter Hersche, *Wie modern ist der Barockkatholizismus?*, und die Dokumentation der sich daran anschließenden Diskussion in vorliegendem Band.

alter, seine Reform und Innovation ist vielmals genuin „konservativ“.⁵⁵ Das Dekret über die Verehrung der Heiligen und Bilder etwa mag ein gutes Beispiel dafür sein, wie das Tridentinum das Bestandsrecht alter Frömmigkeitsformen einerseits grundsätzlich sichert und andererseits eben diese Formen gleichzeitig gemäß einer bestimmten Theologie zu läutern beabsichtigt. Wenn man allerdings berücksichtigt, wie dieses Dekret zustande gekommen ist – in letzter Minute, ohne große Debatte und auf maßgebliches Betreiben der durch die calvinistischen Bilderstürme traumatisierten Franzosen⁵⁶ –, wird man gerade diesen Text insbesondere in seinen „aufklärerischen“ Aspekten nicht heranziehen, um einen allumfassenden Habitus des Tridentinums insgesamt zu bestimmen.

Grundsätzlich sollten nicht nur die Reformdekrete, sondern auch die Lehrbestimmungen berücksichtigt werden, um den Zusammenhang von Trient und Barockkatholizismus auszuleuchten. Insbesondere zwischen der konziliaren Sakramententheologie (und der Eucharistietheologie im Besonderen) und der postkonziliaren Sakramentenpraxis lassen sich sehr wohl unmittelbare Begründungslinien ziehen. Freilich stammen all diese Frömmigkeitsformen aus dem Mittelalter, aber sie durchlaufen doch auf und nach dem Tridentinum ganz wesentliche Veränderungen. Ich habe versucht, diesen Transformationsprozess beispielhaft am Repräsentationskonzept aufzuzeigen, das das Konzil in der Auseinandersetzung um die Messopfertheologie neu profilierte und das dann m. E. für die katholische Konfessionskultur insgesamt von grundlegender Bedeutung sein wird.⁵⁷ Denn um den Repräsentationsbegriff eindeutig vom Memoriebegriff abzugrenzen, erfährt er in den Debatten des Konzils eine immer stärkere Eingrenzung auf menschliche Handlung. Im Gegensatz zur inneren Mimesis, die die Protestanten mehr oder weniger als einzigen Ort der Vergegenwärtigung Gottes akzeptierten, ist eucharistische Repräsentation nun in erster Linie Tun des Menschen, Praxis, Aktion, eine zwar unblutige, aber sinnlich wahrnehmbare Reinszenierung des Opfers Christi. Da Jesu Opfer am Kreuz ein Akt des Handelns war, muss auch seine Repräsentation eine abbildhafte, nachahmende Aktion, eine Art szenische Darstellung der Leidensgeschichte sein. Im Tun, in der öffentlichen Reinszenierung, in der körperlichen Aufführung wird das Opfer Christi objektiv-reale Gegenwart, die der Rezipient dann in zweiter Ins-

⁵⁵ Vgl. Wolfgang Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: ders./Schilling (wie Anm. 25), 419–452, 450f.

⁵⁶ Vgl. Hubert Jedin, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung*, in: ders. (wie Anm. 43), 460–498.

⁵⁷ Vgl. Günther Wassilowsky, *„Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum“*. Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit, in: Birgit Emich/Christian Wieland (Hgg.), *Kulturgeschichte des frühneuzeitlichen Papsttums*, Berlin 2013, 219–247.

tanz subjektiv verinnerlichen kann. Mit dieser Eingrenzung des Repräsentationsbegriffs auf dynamische menschliche Praxis legte das Tridentinum das Fundament dafür, dass der posttridentinische Katholizismus im Folgenden zu einer genuinen Handlungsreligion werden konnte. Für die Entwicklung der gesamten katholischen Repräsentationskultur ist diese „handlungstheoretische“ Fokussierung des Repräsentationsbegriffs von kaum zu überschätzender Bedeutung. Zum einen führte er zur Stärkung derer, die die repräsentierenden Handlungen durchführen, sprich: zur Stärkung der altgläubigen Kirche mit ihren zur wirksamen Handlung befähigten Amtsträgern. Zum anderen führte er zu jener Theatralisierung aller religiösen Lebensbereiche, die gerade für die katholische Barockkultur charakteristisch werden sollte – von den Kirchenräumen über die dramatischen Predigten und Prozessionen bis zur Inszenierung von Heiligsprechungen, Ketzerabschwörungen u. v. a. m. Diese Theatralisierungen stellten eine Form der Intensivierung, der zusätzlichen Dynamisierung und Dramatisierung jener religiösen äußeren Handlungen dar, denen man in Trient zutraute, dass sie das Bezeichnete real präsent werden lassen und auf diese Weise die Innerlichkeit des wahrnehmenden Subjektes affizieren können. Mit ihren Theatern baute die katholische Kirche der Frühen Neuzeit systematisch Erfahrungsräume auf, in denen äußere Wandlung dar- und innere Wandlung hergestellt wurde – und diese Erfahrungsräume sind eben ganz typisch für den posttridentinischen Barockkatholizismus.

Ich halte es nach wie vor für gewinnbringend, weiter nach solchen Linien zwischen der tridentinischen Theologie und der posttridentinischen Frömmigkeit zu suchen, die freilich niemals gerade und nie ununterbrochen verlaufen sind.⁵⁸ Damit kehrt man keineswegs zur alten These vom Barock als einer Kunst – oder Frömmigkeit – der Gegenreformation zurück.⁵⁹ Denn so wenig Trient reine Gegenreformation gewesen ist, so wenig muss es dann auch der Barockkatholizismus gewesen sein.

⁵⁸ Die Frage „How Tridentine was the early modern globalizing Roman Catholicism?“ verfolgt auch Simon Ditchfield im Blick auf die Entwicklung des Katholizismus zur „first world religion“: Simon Ditchfield, Tridentine Catholicism, in: Alexandra Bamji/Geert H. Janssen/Mary Laven (Hgg.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham/Burlington 2013, 15–31. Auch die neueren Darstellungen von Prosperi und Prodi sind groß angelegte Versuche, um den Zusammenhang zwischen dem Konzil und der posttridentinischen Kirche aufzuzeigen: Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001; Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010. Ein ähnliches Anliegen verfolgen die Beiträge des Sammelbandes: Cesare Mozzarelli/Danilo Zardin (Hgg.), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma 1997.

⁵⁹ Vgl. Werner Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin 1921.

5. DIE WIRKSAMKEIT DES MYTHOS TRIENT

Eine andere Wirkungsebene Trients, die schon mehrfach angesprochen wurde, aber in der Trient- und Katholizismusforschung bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit erfahren hat, ist die Geschichte der Bezugnahme auf Trient. Hier geht es nicht darum, die Bedeutung Trients daran zu messen, inwiefern einzelne Bestimmungen aus den Trienter Dekreten in der postkonziliaren Kirche faktisch umgesetzt wurden. Stattdessen wird danach gefragt, inwiefern dieses 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 werden. Ein fundamentaler Gründungsmythos sollte der katholischen Kirche wieder festen Boden unter die Füße geben. Und letztlich diente 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.

Auch John W. O'Malley hat vielfach auf die Mythen hingewiesen, die bis heute über das Tridentinum kursieren. Der amerikanische Kirchenhistoriker hat jedoch seine Aufgabe primär darin gesehen, diese gängigen Stereotypen als „misunderstandings“ und „misinformation“ zu entlarven.⁶⁰

⁶⁰ Vgl. John W. O'Malley, *The Council of Trent: Myths, Misunderstandings, and Misinformation*, in: Thomas M. Lucas (Hg.), *Spirit – Style – Story. Essays honoring John*

Eine Aufgabe historischer Wissenschaft ist es, Geschichtsmysmen zu dekonstruieren und nach ihren Entsprechungen in der geschichtlichen Wirklichkeit zu fragen; eine nicht weniger wichtige und interessante Aufgabe ist es aber, das Zustandekommen und die Geschichtsmächtigkeit eben dieser Mythen zu rekonstruieren. In diese Richtung wies eher die Feststellung Wolfgang Reinhards, der das „*erfundene* Konzil von Trient“ für entscheidender hält als das „*wirkliche* Konzil von Trient“ und von Trient als einem „Mythos der Selbstvergewisserung“ spricht.⁶¹ Bei der Erforschung, auf welche Weise und für welche Zwecke dieses „erfundene“ Trient in den unterschiedlichen Segmenten und Ebenen des kirchlichen Lebens legitimatorisch herangezogen wurde, stehen wir beinahe ganz am Anfang.

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.⁶² 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.⁶³

W. Padberg, S.J., Chicago 2002, 205–226. Jetzt auch: John W. O'Malley, Trent. What happened at the Council, Cambridge/London 2013, 11–22.

⁶¹ Reinhard (wie Anm. 36), 41.

⁶² Zur Frage, wie in den römischen Kongregationen von Inquisition und Index interpretatorisch mit Trient umgegangen wurde, vgl. den Beitrag von Claus Arnold in vorliegendem Band.

⁶³ Vgl. die Bulle in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Lat.-dt. hg. von Peter Hünemann unter Mitarbeit von Helmut Hopping, 37. Aufl. Freiburg 1991, 582–584.

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.⁶⁴ 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. Die Forschung müsste in Zukunft viel stärker zwischen bischöflichen und päpstlichen Programmen der Trientrezeption unterscheiden.⁶⁵

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 ungemein viel versprochen.⁶⁶ 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 auto-

⁶⁴ Dazu Hansgeorg Molitor, *Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche*, in: Walter Brandmüller u. a. (Hgg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte* (FS Remigius Bäumer), Bd. 1, Paderborn u. a. 1988, 399–431.

⁶⁵ Zur bischöflichen Trientrezeption etwa eines Carlo Borromeo und deren Reinterpretation im 18. Jahrhundert vgl. die beiden Beiträge von Julia Zunckel und Maria Teresa Fattori in vorliegendem Band.

⁶⁶ Vgl. COD III, 761.

nomen legislativen und judikativen Reforminstruments entwickelten, die das Konzil von ihm erwartet hatte.⁶⁷

Ein weiteres, höchst aufschlussreiches Phänomen sind die von Rom bestellten Apostolischen Visitatoren, die nach dem Tridentinum insbesondere in den italienischen Diözesen beinahe flächendeckend eingesetzt wurden, um das Wirken der Bischöfe zu maßregeln.⁶⁸ Strukturell läuft auch dieses Instrument auf eine Schwächung der bischöflichen Gewalt im Medium von Konzilsrezeption hinaus: Rom entsendet mit seinen Visitatoren strenge *bad guys*, die vor Ort die Einhaltung tridentinischer Normen rigoros einzuklagen und die Bischöfe einzuschüchtern haben. Die Bischöfe leisten nicht selten Widerstand gegen die unbeweglichen Visitatoren und erheben schriftlich Klage bei der römischen Kongregation. Die dortigen Kardinäle spielen jetzt die *good guys*, zeigen sich flexibel, lockern die Auflagen ihrer Visitatoren und konzedieren den Bischöfen massenhaft Abweichungen von der tridentinischen Norm. Gewonnen ist damit die schlichte Tatsache, dass die Bischöfe in Rom vorstellig geworden sind. Es tritt der paradoxe Sachverhalt ein, dass der bischöfliche Widerstand, der sich im Rekurs nach Rom Ausdruck verschafft, letztlich wieder die Entscheidungsmacht der Kurie stärkt. Nach dem Motto: Wer nach Trient den *Status quo ante* erhalten will, der muss sich dies von der Zentrale genehmigen lassen.

⁶⁷ Insbesondere in Italien, wo – beginnend schon 1565 in den Erzdiözesen Reggio Calabria und Mailand – in den vier Jahrzehnten nach Trient über 60 Provinzialsynoden abgehalten werden, kommt das Synodenwesen im 17. Jahrhundert völlig zum Erliegen; vgl. Michele Miele, Die Provinzialkonzilien Süditaliens in der Neuzeit, Paderborn 1996. In Spanien, wo Philipp II. die Erzbischöfe zur Abhaltung von Provinzialsynoden geradezu verpflichtete, ist das Synodenleben bis Ende des 17. Jahrhunderts relativ stabil. In Frankreich – vermutlich als Gegenreaktion zu der von Rom betriebenen Gängelung – erlebt es im Zeitalter des Gallikanismus geradezu eine Blüte. Dagegen finden im gesamten Reich überhaupt nur die drei Salzburger Provinzialsynoden des 16. Jahrhunderts statt, dazu: Gerhard B. Winkler, Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialsynoden 1569, 1573, 1576, Wien u. a. 1988. Von großer Bedeutung für die Trientrezeption in der Neuen Welt sind die Provinzialsynoden von Mexiko und Lima; dazu: Willi Henkel, Die Konzilien in Lateinamerika, Bd. 1: Mexiko 1555–1897, Paderborn 1984; ders./Josep-Ignasi Saranyana, Die Konzilien in Lateinamerika, Bd. 2: Lima 1551–1927, Paderborn 2010. Man kann die südamerikanischen Synoden geradezu als „supertridentinisch“ bezeichnen, weil sie viel kompromissloser, als das in Europa geschah, jede Verletzung der tridentinischen Norm (insbesondere was die Kleriker betrifft) mit drakonischen Strafen belegten. Auf den Philippinen, wo unter spanischem Patronat ab den 1570er Jahren eine katholische Kirchenstruktur aufgebaut wurde, galten bis zum ersten Provinzialkonzil von Manila im Jahr 1771 die Dekrete des III. Konzils von Mexiko (1585) als Kirchengesetz; dazu: Mariano Delgado/Lucio Gutiérrez, Die Konzilien auf den Philippinen, Paderborn 2008.

⁶⁸ Dazu: Giovanni Romeo, La congregazione dei vescovi e regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: Un primo bilancio, in: Maurizio Sangalli (Hg.), Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società, Bd. 2, Roma 2003, 607–614.

In Absetzung von Hubert Jedin⁶⁹ 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*-Besuche⁷⁰ 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 Peripherie⁷¹) 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.

6. VON DER KATHOLISCHEN KONFESSIONALISIERUNG ZUR KATHOLISCHEN KONFESSIONSKULTUR

Deutschsprachige Historiker haben in den letzten dreißig Jahren den Verfahren der wechselseitigen Abgrenzung, der Ausmerzungen von doktrinellen Offenheiten und der inneren Homogenisierung der Konfessionskirchen, die zusammen mit der territorialen Staatsbildung stattfanden,

⁶⁹ Vgl. Hubert Jedin, *Papst und Konzil. Ihre Beziehungen vor, auf und nach dem Trienter Konzil*, in: ders. (wie Anm. 43), 429–440, 440.

⁷⁰ Zu den *Ad limina*-Besuchen vgl. Maria Milagros Cárcel Ortí, *Visitas pastorales y relaciones ad limina. Fuentes para la geografía eclesíastica*, Orviedo 2007; dies./Vicente Cárcel Ortí, *Historia, derecho e diplomática de la visita ad limina*, Valencia 1989.

⁷¹ Wie sehr beispielsweise die alt hergestammten bischöflichen Gerichte einer solchen römischen Zentralisierung widerstrebten, zeigt jetzt die Untersuchung von Marco Cavarzere, *La giustizia del Vecovo. I tribunali ecclesiastici della Liguria orientale (secc. XVI–XVII)*, Pisa 2012.

große Aufmerksamkeit geschenkt. Und dieser Zwang zu Eindeutigkeit, Distinktion und Konformität ist ganz bestimmt ein zentrales und ganz wesentliches Element des konfessionellen Zeitalters. Aber wie erfolgreich ist dieser Prozess, der von den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten angestrebt und betrieben wurde, tatsächlich gewesen? Hat die homogene Konfessionskirche in der Frühen Neuzeit wirklich jemals existiert? Gemäß der neueren Forschung hat das Konzil von Trient selbst jedenfalls weder mit einer geschlossenen Theologie noch mit einem kohärenten Reformprogramm dafür die Grundlage gelegt. Diese Grundlage musste erst einmal postkonziliar durch eine Mythologisierung des Konzils erzeugt werden.

In neuester Zeit sind nun vielversprechende Versuche unternommen worden, sich stärker mit kulturalistischen, diskurstheoretischen, praxeologischen Kategorien dem Phänomen frühneuzeitlicher Konfessionalität anzunähern.⁷² Konfessionelle Identität soll hier nicht essentialistisch als eine feste Größe begriffen werden, die etwa auf einem Konzil begründet wird und sich dann dauerhaft verfestigt, sondern vielmehr als eine stets schwankende und instabile kulturelle Praxis. Weil Konfessionalität in einer konkreten Situation immer wieder neu performativ erzeugt werden muss, wurde der Begriff „situative Konfessionalität“⁷³ in die Diskussion eingebracht. Doch auch wenn die konfessionelle Identität in wechselnden Konstellationen stets aufs Neue präsent gemacht werden muss, macht es nur Sinn, von Konfession zu sprechen, wenn in einer Vielzahl von menschlichen Lebensäußerungen auch eine Reihe von spezifischen und Identität konstituierenden Eigenheiten zu identifizieren sind. Ohne unterscheidende *Propria* ist der Konfessionsbegriff leer und sinnlos. Mögen die regional-lebensweltlichen und theologisch-spirituellen Diversitäten innerhalb einer Konfession noch so stark sein, so muss es doch ein Set von gewissen übergreifenden Charakteristika geben, die eine religiöse Gruppierung überhaupt erst *als* Konfession erkennbar machen.

Eine stärker kirchen- und theologiegeschichtliche Betrachtungsweise wird stets hervorheben, dass diese Spezifika sich nicht nur durch reziproke Abgrenzung von der jeweils anderen Konfession ergeben haben, sondern mindestens genauso z. B. durch einen habituell unterschiedlichen Rückgriff auf religiös-theologische Traditionsbestände, überhaupt auf grundsätzlich unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zu historischen Epochen (wie etwa der des Mittelalters) oder zeitgenössischen Philosophien und – damit einhergehend – aufgrund fundamental anderer

⁷² Vgl. etwa Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hgg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013.

⁷³ Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung, in: ebd., 9–26, 14.

anthropologischer Grundsatzentscheidungen (etwa in der Spur eines humanistisch geprägten positiven Menschenbildes), aufgrund grundsätzlich anderer Ritual- bzw. Symbolverständnisse und -praktiken, ekklesialer Ordnungsvorstellungen etc.

Um das Distinkte des Konfessionellen einerseits und die Vielfalt, das Kontextuelle und Ephemere der konfessionellen Lebensformen andererseits gleichermaßen berücksichtigen zu können, spricht einiges dafür, den engen Begriff der Konfession und den weiten Begriff der Kultur in einem einzigen Begriff „Konfessionskultur“ zu verbinden. Nachdem Thomas Kaufmann diesen Kombinationsbegriff zunächst für die lutherische Seite verwandte,⁷⁴ wird inzwischen immer öfter auch von „Katholischer Konfessionskultur“ gesprochen.⁷⁵ Das Konzept „Konfessionskultur“ könnte das Konfessionalisierungsparadigma ablösen, ohne dass damit die grundlegenden und bleibend gültigen Einsichten der Konfessionalisierungsforschung keine Berücksichtigung mehr fänden. Innerhalb des Konzeptes „Konfessionskultur“ erschiene das Konzil von Trient jedenfalls nicht mehr alleine als ein Faktor im Prozess der Sozialdisziplinierung, Normierung, Homogenisierung katholischer Religion. Vielmehr könnte in einer solch konfessionskulturellen Perspektive 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

⁷⁴ Die instruktivsten Reflektionen auf den Begriff finden sich bei: Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, 7–26. Vgl. aber auch: ders., *Religion und Kultur – Überlegungen eines Kirchenhistorikers*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), 397–405; ders., *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, in: Kaspar von Greyerz/Manfred Jakobowski-Tieszen/ders./Hartmut Lehmann (Hgg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, 9–15; ders./Anselm Schubert/Kaspar von Greyerz (Hgg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008; Volker Leppin/Ulrich A. Wien (Hgg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005.

⁷⁵ Der Begriff „katholische Konfessionskultur“ taucht früh auf bei: Andreas Holzem, *Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen*, in: *Konfessionelle Kulturen in Westfalen / Westfälische Forschungen. Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe* 56 (2006), 65–87; Günther Wassilowsky, *Katholizismus*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, 6 (2007), 467–473; Thomas Maissen, *Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 225–246.

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!