

Petrus A. Bayer

Tridentinum und frühneuzeitlicher Katholizismus

Nicht so uniform wie gemeinhin angenommen

- ◆ Wie different und regional verschieden Kirche bis zu 200 Jahre nach dem Ende des Konzils von Trient noch gelebt wurde, zeigt der Blick in die konkrete Praxis. Das große Beharrungsvermögen der Gemeinden vor Ort sowie fehlende Instrumentarien zur Umsetzung der Beschlüsse machten eine schnelle Vereinheitlichung genauso unmöglich wie sie teils gar nicht angezielt war. Dass wir heute ein anderes Bild im Kopf haben, geht auf das späte 19. Jahrhundert zurück, als Katholikinnen und Katholiken unter dem Eindruck der damals aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen eine tridentinische Einheitskirche mit einem homogenen Katholizismus erschufen, die an der historischen Realität des 16. bis 18. Jahrhunderts jedoch vorbei geht. (Redaktion)

Die posttridentinische Kirche scheint auf den ersten Blick nur schwer mit dem Begriff „Kirche plural“ vereinbar zu sein. Vielmehr haben nicht wenige Zeitgenossen die Vorstellung, dass der tridentinisch geprägte Katholizismus durch Uniformität und Homogenität gekennzeichnet war und damit wenig Raum bestand, plurale Formen gemeindlichen Glaubens zu entwickeln. Es handelt sich allerdings hierbei um eine Ansicht, die erst in den ultramontanen Kreisen des 19. Jahrhunderts entstand, als man meinte, den Katholizismus gegen die sogenannten *modernistischen* Strömungen ver-

teidigen zu müssen und zu diesem Zweck eine – freilich tatsächlich nie vorhanden gewesene – Geschlossenheit des *katholischen Systems* behauptete. Nicht nur in traditionistischen Kreisen wird dieses Trientbild, das mit seiner Abgrenzung zum Protestantismus einen *Einheitskatholizismus* geschaffen habe, bis heute gepflegt.¹ Doch tatsächlich handelt es sich bei diesem Geschichtsbild um einen Mythos, der erst in den Jahrzehnten nach der französischen Revolution entstand, in gewisser Hinsicht allerdings eine größere Wirksamkeit entfaltete als das Konzil selbst.²

¹ Vgl. Hubert Wolf, Trient und „tridentinisch“ im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Peter Walter / Günther Wassilowsky (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563 – 2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18. – 21. September 2013, Münster 2016, 67–82, hier: 67–69.

² Vgl. Günther Wassilowsky, Trient, in: Christoph Marksches / Hubert Wolf (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 395–412, hier: 408–411; Wolfgang Reinhard, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung, in: Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001, 23–42, hier: 40f.; Hubert Wolf, Trient und „tridentinisch“ (s. Anm. 1), 80.

Die Bedeutung, die man im 19. Jahrhundert dem Tridentinum für das Selbstverständnis der katholischen Konfessionskirche zumaß, zeigt sich vor allem in den aufkommenden Jubiläumsfeiern. Die Begehung einer solchen ist erstmals für das Jahre 1845 dokumentiert.³ Bei Jubiläumsfeiern geht es ja nicht um einen bloßen Blick auf ein historisches abgeschlossenes Ereignis, sondern vielmehr um die dankbare Feier eines seit einem bestimmten Zeitraum bis in die Gegenwart reichenden Zustands. Jubiläen betrachten den Anfang von etwas Bestehendem und nicht von etwas Vergangenem.⁴ Wenn man daher im 19. Jahrhundert Trentjubiläen zu feiern begann, so zeigt dies, dass man sich jetzt als tridentinische Kirche verstand. Bis dahin hatte es derartige Feiern nicht gegeben.

Die Jubiläumsfeierlichkeiten zum Tridentinum sollten nun durchaus eine ähnliche Funktion erfüllen, wie es die bereits seit 1617 alle Centennien wiederkehrenden Reformationsjubiläen für die evangelische Konfession taten. Die Trentjubiläen des 19. Jahrhunderts sind ebenso als Selbstvergewisserung eines identitätsstiftenden Ereignisses zu verstehen und als katholische Antwort auf die protestantische Jubiläumskultur. Katholisch zu sein heißt nun auch tridentinisch zu sein, selbst wenn man dafür nicht das historische Konzilsereignis und

auch nicht in erster Linie die Konzilstexte, sondern eine Imagination des drei Jahrhunderte zurückliegenden Konzils heranzog, in der Pluralität keinen Platz mehr hatte. Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie weit das Tridentinum Uniformität oder Pluralität im Katholizismus der Frühen Neuzeit bewirkte, ist zunächst ein Blick auf das Konzil selbst zu werfen, und zwar auf dessen Ekklesiologie und auf die Reformschwerpunkte.

1 Kirchesein im Selbstverständnis der Konzilsväter

Will man von einer tridentinischen Ekklesiologie sprechen, stößt man allerdings auf ein Paradoxon: Das Konzil, das seinen Ursprung in der Auseinandersetzung mit der Reformation hatte, durch die wesentliche ekklesiologische Fragen aufgeworfen wurden waren, verabschiedete gar kein Dokument zur Ekklesiologie. Sie wurde nicht einmal in die Agenda der zu behandelnden Themen aufgenommen, obwohl sie eigentlich ein *heißes Eisen* war. Der Grund dafür lag darin, dass man angesichts der Auseinandersetzungen mit den Reformatoren ein erneutes Aufflammen des seit den spätmittelalterlichen Konzilien ständig schwelenden Konflikts zwischen Konziliarismus und Papalismus vermeiden wollte.⁵ Wenn

³ Vgl. Peter Walter, Die Jubiläen des Konzils von Trient 1845–2013, Münster 2016, 3–24.

⁴ Deutlich wird dieser Jubiläumsbegriff vor allem bei den klösterlichen Professjubiläen. Als zeitlicher Bezugspunkt dient im Regelfall nicht die Ablegung der ewigen/feierlichen Profess, also die volle Eingliederung in eine Kommunität, sondern das zeitliche/einfache Professversprechen, die Erstprofess. Es geht daher bei Jubelfeierlichkeiten nicht um den Rückblick auf ein bestimmtes Ereignis, sondern um die Feier der für einen längeren Zeitraum bestehenden Lebensform, zu der auch die Jahre der zeitlichen Profess zu zählen sind. Gleicher gilt selbstverständlich auch für alle anderen Jubiläen, wie Ehe- und Priesterjubiläen, und auch für Jubiläen von Institutionen. Die Feier eines Jubiläums einer nicht mehr existierenden Institution oder eines abgeschlossenen historischen Ereignisses, scheint daher wenig Sinn zu machen. Hier würde sich eher der Begriff *Gedenken* anbieten.

⁵ Vgl. Dorothea Wendebourg, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: Wolfgang Reinhard / Heinz Schilling, Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Ge-

daher das Konzil alle ekklesiologischen Untiefen zu umschiffen suchte und keine Lehraussagen über die Kirche mache, bedeutet dies aber nicht, dass es keine tridentinische Ekklesiologie gab. Sie lässt sich zwar nicht direkt aus den Dokumenten, sehr wohl aber indirekt aus dem Konzilsergebnis selbst und aus den Debatten herausfiltern.⁶

Dabei ist erstaunlich, dass das Papsttum zwar aus dem Tridentinum gestärkt hervorging und auch in den Bistümern die bischöfliche Zentralgewalt eine Stärkung erfuhr, dass wir aber weit von einem Durchbruch des Papalismus, wie er sich bis zum I. Vaticanum vollzog, entfernt sind. Die Konzilsväter zeigten im Gegen teil ein hohes Selbstbewusstsein, setzten sich über das päpstliche Verbot, neben den Lehrdekreten auch zugleich Reformdekrete zu verabschieden, hinweg und brachen im Zusammenhang mit dem Residenzproblem schließlich doch noch einen schwerwiegenden ekklesiologischen Streit vom Zaun: Nämlich die Frage, ob allein die Päpste von Christus eingesetzt sind, der die Hirten gewalt den Bischöfen überträgt, oder ob auch die Bischöfe direkt von Christus als Hirten bestellt werden. Eine letzte Entscheidung in diesem Konflikt, an

dem das Konzil in der dritten Sitzungsperiode beinahe gescheitert wäre, blieb aber aus.

Es zeigen sich also in der katholischen Kirche nach dem Tridentinum durchaus noch Möglichkeiten einer Pluralität zulassenden Ekklesiologie. Auch der Umstand, dass sich das posttridentinische Papsttum durch die Schaffung einer eigenen Kongregation die Interpretationshoheit über das Konzil sicherte und die Durchführung der Reformen in die Hand nahm,⁷ wirkte sich jedenfalls in den ersten Jahrzehnten nach dem Tridentinum auf die Position der Bischöfe noch kaum nachteilig aus. Denn der Wirkradius der Konzilskongregation blieb vorerst relativ klein und beschränkte sich hauptsächlich auf Italien.⁸ Möglicherweise litt aber das episkopale Selbstbewusstsein der Bischöfe langfristig nicht nur an der fortschreitenden päpstlichen Zentralisierung, sondern auch darunter, dass Bischöfe sich mitunter in innerdiözesanen Streitfragen an die Kurie wandten, um sich von ihr den Rücken stärken zu lassen.⁹ Denn damit gaben sie – wohl unbewusst – zumindest stückweise die Entscheidungsgewalt aus ihrer Hand und wurden mehr und mehr zu Vollzugsorganen der römischen Kongregationen.

sellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* und des Vereins für Reformationsgeschichte, Münster 1995, 70–87, hier: 70 f.

⁶ Vgl. ebd., 71–86.

⁷ Zur Konzilskongregation vgl. Günther Wasiłowsky, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation, in: Andreas Merkt / Günther Wasiłowsky / Gregor Wurst (Hg.), Reform in der Kirche. Historische Perspektiven, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 138–157.

⁸ Vgl. Christian Wiesner, „Weide seine Lämmer“. Zur Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie, in: Peter Walter / Günther Wasiłowsky (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (s. Anm. 1), 221–254, hier: 237f.

⁹ Beispielsweise wandte sich Bischof Leopold von Passau (1625–1662) im Streit mit den obderennsischen Prälaten um Jurisdiktionsrechte und Exemtionsprivilegien an die Konzilskongregation, die dem Bischof recht gab. Vgl. dazu Petrus A. Bayer, Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665), Münster 2016, 73–80.

2 Fehlende Bischöfe, fehlende Ausbildung, fehlende Kontrolle

Der Kirchenreform hatte sich vor allem die dritte und letzte Sitzungsperiode des Trierer Konzils verschrieben. Nachdem in den vorangegangenen Sessionen viele Reformvorschläge gescheitert und – wenn überhaupt – dann nur sehr halbherzige Reformbeschlüsse gefasst worden waren, kam es 1563 zur Wende.¹⁰ Nach heftigen Debatten, die beinahe zum Abbruch des Konzils geführt hatten, einigte man sich schließlich auf eine deutliche Verschärfung des bereits früher beschlossenen Dekrets zur Residenzpflicht des Klerus, vor allem der Bischöfe. Dieses Dokument ist als Kernpunkt der tridentinischen Reform zu betrachten. Ihm folgten weitere weitreichende Bestimmungen zur Klerusreform, zur Reform der Ordensinstitute, zum Umgang mit Pfründen und Benefizien und zum Patronatsrecht.

Nur wenige kirchenrechtliche Vorschriften wurden so häufig umgangen oder gar missachtet, wie die Verpflichtung zur Residenz der Bischöfe und der Inhaber von Seelsorgebenefizien.¹¹ Obgleich Konzilien, Synoden und auch das Papsttum nicht müde wurden, die Residenzpflicht einzufordern und einzumahnen, so war der residierende Bischof im frühen 16. Jahrhundert dennoch eher die Ausnahme als die Regel. Es war unter den Konzilsvätern unbestritten, dass die Residenz der Bischöfe und der übrigen Inhaber von Seelsorgestellen unumgänglich war, um eine Kirchenreform durchführen zu können, die ihrem Namen gerecht werden konnte.

Die große Streitfrage war allerdings, ob die Residenzpflicht Teil des *ius divinum*

sei, was eine Weiterführung der bisherigen recht großzügig gehandhabten Dispenspraxis verunmöglicht und – wie bereits bemerkt – erhebliche Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt gehabt hätte. Kurze Zeit sah es so aus, als würde das Konzil an dieser zentralen Frage scheitern, doch fand man schlussendlich einen Kompromiss. Die Residenzpflicht wurde von den Konzilsvätern zwar nicht als göttliches Recht definiert, sehr wohl aber die Hirtenpflicht als göttliche Weisung erklärt, deren Erfüllung zur Voraussetzung habe, dass die Hirten auch über ihre Herde wachen und sie nicht nach Art der Tagelöhner verlassen.¹²

Mit der Fassung dieses Dekrets blieb es dem Papst zwar weiterhin möglich, Dispensen zu erteilen, was im Falle einer Erklärung zum *ius divinum* ja ausgeschlossen gewesen wäre; allerdings genoss die Residenzpflicht fortan eine ungleich höhere Verbindlichkeit, als wenn man sie bloß zu einem Kirchengesetz erklärt hätte. Nur ein residierender Bischof entsprach nun dem Bild Christi, des obersten Hirten seiner Herde. Wollten die nachtridentinischen Bischöfe dieses Ideal verkörpern und sich als tridentinische Reformbischöfe profilieren, mussten sie auch in ihren Bistümern residieren.

Die Praxis zeigt freilich ein anderes Bild. Denn die Päpste hatten im Reich kaum Möglichkeiten, auf die Einsetzung von Bischöfen Einfluss zu nehmen. Die Wahl der Bischöfe war Sache der Domkapitel, und diese waren meist in der Hand der Fürstenhäuser und verfolgten daher in erster Linie dynastische Interessen. Auch

¹⁰ Vgl. Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 4/2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1975, 50–79.

¹¹ Zum Folgenden vgl. Christian Wiesner, „Weide seine Lämmer“ (s. Anm. 8), 225–230.

¹² Giuseppe Alberigo u.127a. (Hg.), Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna, ³1973, 744.

wenn die Domkapitulare und die von ihnen gewählten Bischöfe nicht grundsätzlich gegen die Kirchenreform eingestellt waren, so war diese doch ein sekundäres Anliegen.

Wenn wir beispielsweise die vier Bischöfe Passaus im ersten Jahrhundert nach dem Trienter Konzil betrachten, so ist festzustellen, dass nur ein einziger von ihnen die Bezeichnung „tridentinischer Reformbischof“ verdient, nämlich Urban von Trenbach (1561–1598). Sein (allerdings gescheiterter) Versuch zur Errichtung eines Priesterseminars, die Reform der Seelsorge und der Ausbau der bischöflichen Zentralgewalt sind von den Trienter Reformdekreten motiviert. Ihm folgten jedoch nacheinander drei habsburgische Prinzen, die das tridentinische Bischofsideal in beinahe jeder Hinsicht konterkarierten.¹³ Alle drei Habsburger waren bei ihrem Amtsantritt minderjährig. Sie empfingen weder die höheren Weihen, noch residierten sie im Regelfall an ihrem Bischofssitz. Zudem hatten sie auch noch mehrere andere Bischofstühle inne, die ihnen hohe Pfründen einbrachten. Ähnlich verfuhren die mit den Habsburgern konkurrierenden Wittelsbacher, die ebenfalls versuchten, sich Bischofssitze für ihre nachgeborenen Söhne zu sichern, wie etwa die Bistümer Freising, Hildesheim, Lüttich und Köln, die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts überwiegend in wittelsbacher Hand waren.¹⁴

Bis auf wenige Ausnahmen kümmerten sich die Fürstbischöfe persönlich wenig um das tridentinische Bischofsideal und überließen die Reform der Seelsorge bestenfalls den Weihbischöfen und Generalvikaren.

Auch in einem anderen entscheidenden Punkt stieß das Tridentinum an seine Grenzen: Nämlich diözesane Ausbildungsstätten zu errichten, welche die Heranziehung eines tridentinisch geschulten Klerus sicherstellen sollten. Dies gelang nur äußerst schleppend. In Wien dauerte es beispielsweise beinahe 200 Jahre, bis es zur Gründung eines Priesterseminars kam, in einigen anderen Bistümern des Reichs sogar noch länger.¹⁵ Das Bistum Passau kam zwar bereits 1638 zu einem Priesterseminar, allerdings musste es vorerst aus der Tasche des Fürstbischofs finanziert werden, da sich sowohl das Domkapitel als auch die Klöster, die ohnehin eigene Ausbildungsstätten zu erhalten hatten, gegen Seminarbeiträge stemmten. Erst 1694 konnte die Finanzierung des Seminars geklärt werden.¹⁶

Schließlich stießen die Bischöfe auch bei den Pfarrvisitationen, wie sie vom Tridentinum vorgesehen waren, auf Widerstände. Der Streit um das Visitationsrecht in den Pfarren, die im 17. Jahrhundert bereits vielfach von Ordenspriestern betreut wurden, veranlasste die oberösterreichischen Prälaten noch 1660 zu heftigem Pro-

¹³ Zu Urban von Trenbach und seinen Nachfolgern vgl. Josef Oswald, Die tridentinische Reform in Altbaiern (Salzburg, Freising, Regensburg, Passau), in: Georg Schreiber (Hg.), Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, Bd. 2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 1951, 1–37, hier: 29–35.

¹⁴ Vgl. Walter Ziegler, Bayern, in: Anton Schindling / Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 1 (Der Südosten), Münster 1989, 56–70, hier: 65 f.

¹⁵ Zu den Seminargründungen in Europa und deren Scheitern vgl. zusammenfassend Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 177–185.

¹⁶ Vgl. Josef Oswald, Die tridentinische Reform in Altbaiern (s. Anm. 13), 34 f.

test, wobei sie sogar die Verbindlichkeit der Trienter Reformdekrete für das Land ob der Enns aufgrund der fehlenden Promulgation bestritten.¹⁷ Freilich ging es ihnen dabei nicht darum, das Trienter Reformprojekt zu hintertreiben, sehr wohl aber ihre Exemptionsprivilegien zu verteidigen, die sie durch die Stärkung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt gefährdet sahen.

3 Plurale Frömmigkeit vor Ort

Das Tridentinum selbst lässt sich nicht als eine reine Erfolgsgeschichte schreiben. Viele der Reformen blieben stecken und kamen – wenn überhaupt – erst mit großer Verspätung. Für einige vom Konzil angestoßene Reformvorhaben, wie beispielsweise die Errichtung neuer Pfarren, um der demographischen Entwicklung Rechnung zu tragen, brauchte es paradoixerweise den staatlichen Arm. Dass die Reformen über weite Strecken hinter dem Konzil zurückblieben, hatte eine unfreiwillige Pluralität im posttridentinischen Katholizismus zur Folge. Die praktisch nicht vorhandene diözesan organisierte Klerusausbildung wurde vielfach von den Ordensleuten übernommen, vor allem von den Jesuiten.¹⁸ Aber auch die Alten Orden gründeten Kollegien und Lehranstalten¹⁹ und prägten so weit über ihre Ordensfamilien hinaus den posttridentinischen Klerus. Dass sich die Bischöfe vielfach weiterhin vor allem als Fürsten und weniger als Hir-

ten und Seelsorger betrachteten, schwächte zwar deren Stellung in ihren Diözesen, ermöglichte aber den Orden sich stärker in die Reform einzubringen, mit allen Konflikten, die sich daraus ergeben mussten.

In der posttridentinischen Liturgie hingegen ist – zumindest auf den ersten Blick – Pluralität kaum erkennbar. Unmittelbar nach dem Konzil machte man sich an die Herausgabe der liturgischen Bücher. Zunächst erschien das *Breviarium Romanum* (1568), gefolgt vom *Missale Romanum* (1570), denen weitere Bücher folgten, wie beispielsweise das *Rituale Romanum* (1614). Die erneuerten Bücher fanden rasch weite Verbreitung und wurden von vielen Bistümern oftmals aus pragmatischen Gründen übernommen. Denn die römische Liturgie war nach Trient keineswegs allgemein verbindlich, vor allem die Verwendung des *Rituale Romanum* war lediglich empfohlen. Auch bei der Reform des Breviergebets und der Messliturgie nahm man durchaus Rücksicht auf ältere Eigentraditionen der Orden und Kirchenprovinzen, deren Weiterbestand die Päpste ausdrücklich billigten. Weder das Konzil noch das frühneuzeitliche Papsttum hatten eine völlige Vereinheitlichung der katholischen Liturgie im Sinn. Allerdings gaben nicht wenige Diözesen ihre Eigenliturgie zugunsten der römischen Liturgie freiwillig auf. Es war einfacher und weniger kostspielig, die von Rom zur Verfügung gestellten Bücher zu übernehmen, als die eigenen liturgischen Traditionen einer Reform zu

¹⁷ Vgl. Petrus Bayer, Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld (s. Anm. 9), 73–80.

¹⁸ Vgl. Harald Dickerhof, Die katholische Gelehrtenschule des konfessionellen Zeitalters im Heiligen Römischen Reich, in: Wolfgang Reinhard / Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung (s. Anm. 5), 348–370, hier: 356–364.

¹⁹ Für den Prämonstratenserorden vgl. Ulrich G. Leinsle, Studium im Kloster. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633–1783, Averbode 2000, 14–20; ders., Die Prämonstratenser, Stuttgart 2020, 127f.

unterziehen.²⁰ Den Ordensliturgien hingen kam wohl die enge Vernetzung der Ordenshäuser zugute, wodurch die Beibehaltung der Eigentraditionen gefördert wurde.

Wenn wir Pluralitäten in der posttridentinischen Liturgie suchen und uns dabei nicht auf die Hochliturgien beschränken, sondern die gesamten Erscheinungsformen frühneuzeitlicher Frömmigkeit in den Blick nehmen, finden wir eine ausgesprochene Buntheit katholischen Lebens vor, welche die ganze Breite der Ge-

sellschaft umfasste: vom Fürsten bis zum Dienstboten und vom Domkapitular bis zum Landpfarrer. Das Konzil hat zu diesen Frömmigkeitsformen kaum Reglementierungen getroffen, allerdings mühte man sich, grobe Missbräuche und abergläubische Praktiken, wie sie von den Reformatoren aufgezeigt wurden, abzustellen. Es war freilich nicht allein das Konzil, dem das Aufblühen von Eucharistie- und Marienverehrung, Wallfahrten und Bruderschaften zu verdanken war, sondern einer im frühneuzeitlichen Katholizismus wachsenden Mentalität, die sämtliche Schichten der Bevölkerung ergriff.²¹ Gerade im Bereich der sogenannten Volksfrömmigkeit zeigt sich die Pluralität posttridentinischer Reformbewegungen.

Die Ansicht, dass die Reform der Kirche weder Werk des Konzils noch des Papsttums gewesen, sondern von Reformzellen vor Ort ausgegangen sei, wie sie etwa der Neuzeithistoriker Wolfgang Reinhard vertreten hat, scheint aber doch etwas zu pessimistisch zu sein.²² Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass das Konzil sehr wohl für die Kirchenreform unverzichtbar war, kanalisierte es doch die Leitidee, nämlich das biblische Hirtenideal. Auch der Umstand, dass sich das posttridentinische Papsttum die Konzilsideen aneignete²³, war entscheidend für die Reform. Ohne Konzil und Papsttum wären die Reform schritte mit Sicherheit im Sand verlaufen.

Weiterführende Literatur:

Peter Walter / Günther Wassilowsky (Hgg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563 – 2013), Münster 2016. Die Beiträge in diesem Sammelband, der in der Folge eines 2013 in Freiburg i. Br. stattgefundenen Symposiums entstand, zeigen die Vielschichtigkeit des Konzilsereignisses, der Konzilsrezeption und was das 19. Jahrhundert aus dem Reformkonzil gemacht hat.

Peter Walter, Die Jubiläen des Konzils von Trient 1845 – 2013, Münster 2016. Der Band bietet einen genauen Überblick über die fassbaren Konzilsjubiläen seit 1845 und setzt das Tridentinum in den Kontext der Kirchengeschichte vom Ultramontanismus bis zur ökumenischen Bewegung.

²⁰ Zur Rezeption der römischen Liturgie nach dem Tridentinum vgl. *Winfried Haunerland*, Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Liturgiereform, in: *Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann* (Hg.), Geschichte der Liturgie des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1, Münster 2018, 481–513, hier: 498–501.

²¹ Vgl. *Klaus Ganzer*, Das Konzil von Trient und die Volksfrömmigkeit, in: *Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky* (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994, 17–26.

²² Vgl. *Wolfgang Reinhard*, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche, in: *Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard* (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne. Einführung, Berlin 2001, 23–42, hier: 40.

²³ Vgl. *Günther Wassilowsky*, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung (s. Anm. 7), 145 f.

Umgekehrt brauchte es aber auch die regionalen Reforminitiativen, reformwillige Bischöfe, Prälaten und Seelsorger, um die Reformdekrete nicht in den Papierkorb der Kirchengeschichte wandern zu lassen.

Die posttridentinische Kirche ist also in einer sehr differenzierten Weise zu betrachten. Von einer katholischen Kirche, die unabirrt und geschlossen die Trierer Beschlüsse als einen abzuarbeitenden Reformkatalog umsetzte, kann keine Rede sein. Allein schon die Anerkennung der Trierer Reformdekrete als verbindliche Normen war ein langwieriger Prozess, der sich in den katholischen Territorien des Reichs über viele Jahrzehnte dahinzog. Einig war man sich im Wesentlichen nur in einer Frage – nämlich, dass die katholische Kirche grundlegend reformbedürftig

sei. Wenn man Bestrebungen zur Uniformität im posttridentinischen Katholizismus sucht, darf man weder die staatskirchlichen Reglementierungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts außer Acht lassen, die vielerorts einen Kahlschlag barocker Pluralität mit sich brachten, noch die ultramontanistischen Versuche des 19. Jahrhunderts, die katholische Kirche zu einem „Haus voll Glorie“ zu erklären, das bekränzt und wehrhaft die wütenden Stürme der modernen Welt abzuwehren habe.²⁴

Der Autor: Petrus A. Bayer, Dr. theol., geb. 1974, ist seit 1993 Prämonstratenser des Stiftes Schlägl und dort derzeit Prior, Archivar und Bibliothekar und betreut als Pfarrprovisor die Pfarre Klaffer am Hochficht, OÖ; GND 1015329292.

²⁴ Der frühere Text des Liedes „Ein Haus voll Glorie schauet“ ist z. B. zu finden in: Vater unser. Gebet- und Gesangbuch der Diözese Linz, Linz 1939, 531f.