Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 103 (2009)

Artikel: Tridentinischer Katholizismus - Katholizismus nach dem Konzil von Trient

Autor: Klueting, Harm

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130437

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Tridentinischer Katholizismus – Katholizismus nach dem Konzil von Trient

Harm Klueting

Uns ist die Unterscheidung zwischen «vorkonziliar» und «nachkonziliar» vertraut, zwischen der Kirche «vor dem II. Vaticanum» und der Kirche «nach dem Konzil». Viele denken so und gebrauchen diese Begriffe. Andere erheben Einwendungen und betonen die Kontinuität der Lehrgeschichte der Kirche, so auch Papst Benedikt XVI. in seinem Schreiben an die Bischöfe vom 10. März 2009: «Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft[1] ganz klar sein. Aber manchen von denen, die sich als grosse Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt».[2]

Wenn das richtig ist, dann gilt das auch für das Konzil von Trient der Jahre 1545 bis 1563. Dennoch verwendet man das Adjektiv «tridentinisch» und spricht vom «tridentinischen Katholizismus». Gibt es aber einen «tridentinischen» Katholizismus, muss es auch einen «vortridentinischen» – oder mittelalterlichen – Katholizismus geben. Aber auch dagegen werden Einwendungen erhoben.

Ich möchte im Folgenden skizzenhaft 1. nach der Stellung des Konzils von Trient in der Kirchengeschichte fragen, 2. nach den Wirkungen des Konzils von Trient und 3. nach der Reichweite des Tridentinums. Dabei ist auf vier Einwendungen einzugehen, auf den Einwand der Einheit oder der Kontinuität des Katholischen oder zumindest der Katholischen Reform, auf den protestantischen Einwand, auf den Einwand der Vielfalt des Katholischen und auf den Einwand der mangelhaften Vollendung des Tridentinums.

[1] Gemeint ist die Priesterbruderschaft St. Pius X.

[2] Zitiert nach «Verkrampfungen lösen, das Positive bewahren. Schreiben von Papst Benedikt XVI. an den Episkopat der katholischen Kirche zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft», in: Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur Nr. 62 vom 12. März 2009, 5.

SZRKG, 103 (2009), 13–26

Zur Stellung des Konzils von Trient in der Kirchengeschichte

War das Konzil von Trient die grosse Zäsur der Kirchengeschichte zwischen der katholischen Kirche des Mittelalters und der katholischen Kirche der Neuzeit, die die Unterscheidung zwischen einem «tridentinischen» Katholizismus und einem «vortridentinischen» Katholizismus – über das blosse Schlagwort oder den Epochenbegriff hinaus – rechtfertigen würde? Oder überwiegen beim Tridentinum die Faktoren der Kontinuität?

Der Einwand der Einheit oder der Kontinuität des Katholischen

Dem Zäsurcharakter – oder zumindest seiner starken Betonung – steht der Einwand der Einheit des Katholischen – bzw. der Einwand der *longue durée* der Katholischen Reform – entgegen. Wenn – wofür vieles spricht – die «Anfänge der katholischen Reform im frühen 15. Jahrhundert»[3] lagen, wenn Katholische Reform ein viel umfassenderer Prozess war als «katholische Konfessionalisierung» und wenn damit auch Martin Luther vor seinem Bruch mit dem Papsttum in die Bewegung der Katholischen Reform einzubeziehen ist, dann steht das Tridentinum bei all seiner Bedeutung in einer Kontinuität, die vor die protestantische Reformation und vor das 16. Jahrhundert zurückreicht.[4]

Greifen wir einige Beobachtungen heraus: Als Ergebnis von Trient war das Papsttum wesentlich gestärkt, während der Konziliarismus verstummte. Sichtbar ist das vor allem an der Bulle «Benedictus Deus», mit der Pius IV. 1564 alle Konzilsdekrete bestätigte.[5] Das Konzil selbst hatte sich mit dem Beschluss, sie dem Papst zu Bestätigung vorzulegen, unter die Oberhoheit des Papstes gestellt.[6] Doch hatte schon das V. Laterankonzil 1516 das konziliaristische Dogma des Konzils von Basel – genauer: der nach der Verlegung des Konzils durch Eugen IV. von Basel nach Ferrara in Basel verbliebenen und deshalb zumindest aus der Sicht von Papsttum und Papalismus illegalen Restversammlung – von 1439[7] aufgehoben.[8] Unter dem Eindruck der Unionsbestrebungen Eugens IV. war schon Nikolaus Cusanus, der 1433 in «De concordantia catholica» und wieder zu Beginn des Basler Konzils konziliaristische Standpunkte vertreten hatte, auf die papalistische Seite übergewechselt.[9] Entscheidend war wohl Cajetan, der zu Beginn des V. Laterankonzils, in «De comparatione auctoritas papae et concilii» von 1512, und später in der Auseinandersetzung mit Luther, in «De divina institutione

[3] Konrad Repgen, Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung (1515–1650), in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hg.), Der Bischof in seiner Zeit. Bischofsideal und Bischofstypus im Spiegel der Kölner Kirche. Festschrift Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 245–314, wieder in: Konrad Repgen, Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, Paderborn 1998, 183–259, Zitat dort 188.

[4] Harm Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt 2007, 138.

[5] DH 1847–1850.

[6] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 270.

[7] GÖK 9, 414–417.

[8] DH 1445.

[9] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 115, 139.

pontificatus» von 1521, die Autorität des Papstes verteidigte.[10] Der Konziliarismus war also schon passé, als Luther 1518 in Augsburg unter Berufung auf Nicolaus de Tudeschis gen. Panormitanus die Entscheidung eines Konzils anrief.[11]

Als wichtiges Reformmoment des Tridentinums gilt das Bischofsideal,[12] zunächst niedergelegt im Dekret über die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer von 1547[13] und dann in Konzilstexten vom November und Dezember 1563.[14] Doch nahm das Konzil mit der Residenzpflicht der Bischöfe nur auf, was in Spanien das Nationalkonzil von Sevilla schon 1478 dekretiert hatte.[15] Oder nehmen wir die Lehrentwicklung: Das Konzil von Trient schrieb im «Decretum de sacramentis» von 1547[16] die Siebenzahl der Sakramente fest. Doch hatte sich die Siebenzahl der Sakramente schon in der Hochscholastik seit dem 12. Jahrhundert, vor allem bei Petrus Lombardus, herausgebildet, während zuvor eine weit grössere Zahl von Handlungen – z. B. die Königssalbung oder Herrscherweihe – als Sakramente aufgefasst wurden. So wurde hier durch das Konzil von Trient nur etwas bestätigt und abgeschlossen.[17] In anderen Fällen tat das Konzil nicht einmal das. Das beste Beispiel dafür bietet die «Immaculata Conceptio»,[18] die 1439 von einem Teil der Synodalen des Basler Konzils – also auch hier der in Basel verbliebenen Restversammlung – als Lehrsatz formuliert wurde, der aber keine Geltung erlangte,[19] bevor Sixtus IV. die Auffassung von der Unbefleckten

[10] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 139.

[11] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 116.

[12] Hubert Jedin, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: Otto Kuss/Erich Puzik (Hg.), Sacramentum ordinis, Breslau 1942, 200–256, wieder in: Hubert Jedin, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Brsg. 1966, Bd. 2, 75–117; ders., Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht, in: TThZ 69, (1960), 237–246; Gerhard Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1970; Bettina Braun, Seelsorgebischof oder absolutistischer Fürst? Die Fürstbischöfe in der Spätphase des Alten Reiches zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Bettina Braun/Frank Göttmann/Michael Ströhmer (Hg.), Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches. Forschungen zum Problem frühmoderner Staatlichkeit, Köln 2003, 87–116. – Zur Stellung der Bischöfe auch Marek Sygut, Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545–1869), Roma 1998.

[13] CT V, 997–999.

[14] Das Konzil erliess kein Dekret über das Bischofsamt. Stattdessen findet sich das Leitbild des Bischofs in zwei Konzilstexten vom 11.11. bzw. 3.12.1563, auf die Repgen, Bischof (wie Anm. 3), 186f., verweist.

[15] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 264f.

[16] DH 1600–1630.

[17] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 264.

[18] Bruno Binnebesel, Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel, Theol. Diss. Breslau 1934; Ulrich Horst, Nova opinio und Novelli Doctores. Johannes de Montenigro, Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift Erich Meuthen, hg. von Johannes Helmrath/Heribert Müller, München 1994, Bd. 1, 169–191; Remigius Bäumer, Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Studien zum 15. Jahrhundert (wie Anm. 18), 193–206.

[19] DH S. 475, Vorsatz zu 1400.

Empfängnis Mariens durch die Konstitution «Cum praeexcelsa» von 1477 gegenüber Gegnern zu schützen suchte.[20] In Trient schlug der spanische Kardinal Pedro Pacheco von Jaén 1546 im Zusammenhang mit dem «Decretum de peccato originali»[21] die Definition der Unbefleckten Empfängnis vor. Doch folgten die Konzilsväter ihm nicht. Und schliesslich die Liturgie: Die sog. «Tridentinische Messe», also das Missale Romanum Pius' V. von 1570, hing mit dem Tridentinum zusammen, weil sich die «Doctrina de sanctissimae Missae sacrificio» des Konzils von 1562[22] – man möchte sagen: selbstverständlich – auf den Ritus der Römischen Kirche – der «Mutter und Lehrerin aller Kirchen», «omnium ecclesiarum matre et magistra» – bezog, deutlich vor allem bei der Ablehnung der Volkssprache in der Eucharistiefeier[23] und bei der Konsekration mit leiser Stimme: «Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse».[24] Das aber entsprach den liturgischen Vereinheitlichungsbestrebungen nach dem Muster des «ritus Ecclesiae Romanae» spätestens seit Gregor VII. im 11. Jahrhundert.[25] Diese Beobachtungen, die sich vermehren liessen, sprechen eher für Kontinuität als für Zäsur.

Der protestantische Einwand

Kommen wir zu dem protestantischen Einwand, wie ihn zuletzt und mit Nachdruck der 2008 gestorbene Heidelberger evangelische Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß erhoben hat.[26] Auch er spricht von Kontinuitäten, wenn er sagt, man könne versucht sein, «die bei Katholiken wie Protestanten verbreitete Vorstellung, die heutige römisch-katholische Kirche befinde sich in ungebrochener Kontinuität zum Mittelalter, die evangelische aber nicht, geradezu umkehren. Denn das Spätmittelalter findet in vielen Punkten seine ihm entsprechende Fortsetzung tatsächlich eher in der vielgestaltigen Welt des Protestantismus als in dem erst in der Abwehr der Reformation entstandenen und deswegen gegen die Reformation ausgebildeten tridentinisch-römischen Zentralismus».[27] Demnach hätte es also keine «vortridentinische» *katholische* Kirche gegeben, während die

[20] DH 1400.
[21] DH 1510–1516.
[22] DH 1738–1759.
[23] DH 1749.
[24] DH 1759.
[25] Zur römischen Liturgie (sog. tridentinischen Messe) oder dem Missale Romanum von 1570 Hubert Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches, in: Liturgisches Leben 6, (1939), 30–66; ders., Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: Ephemerides liturgicae 59, (1945), 5–38, wieder in: ders., Kirche des Glaubens (wie Anm. 12), Bd. 2, 499–525; Josef Andreas Jungmann, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien 1948, 5. Aufl. Freiburg (Brsg.) 1962, Nachdruck Bonn 2003; Jerome P. Theisen, The Reform of Mass Liturgy and the Council of Trent, in: Worship. A review concerned with the problems of liturgical renewal 40, (1966), 565–583; ders., The Roman Canon and the Council of Trent, in: AHC 2, (1970), 284–302. Siehe auch Edith Weber, Le Concile de Trente et la musique. De la Réforme à la Contre-Réforme, Paris 1982.
[26] Gottfried Seebaß, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart 2006.
[27] Seebaß, Geschichte des Christentums III (wie Anm. 26), 19.

«tridentinische» Kirche die des «römischen Zentralismus» wäre. Wir werden sehen, was davon zu halten ist, womit ich zu den Wirkungen des Konzils von Trient komme.

Wirkungen des Konzils von Trient

Wenn bisher der Eindruck entstanden sein sollte, als ginge es mir um Relativierung des Tridentinums, so ist dieser Eindruck falsch. In Trient wurde die Lehre der katholischen Kirche fixiert. Durch dogmatische Abgrenzung von den reformatorischen Lehren wurde auch die katholische Kirche verändert, indem auch diese Kirche – entgegen ihrer Ekklesiologie – faktisch zur Konfessionskirche wurde. Das hat der katholische Profanhistoriker Konrad Repgen deutlich herausgestellt: «Nur so, nur durch das ebenfalls Konfessionskirche-Werden, vermochte der Katholizismus sich in West-, Mittel- und Osteuropa zu stabilisieren»,[28] wobei Repgen diese Analyse auch auf die katholischen und von der Reformation wenig oder gar nicht beeinflussten Länder Südeuropas bezog: «Die posttridentinische Kirche war demnach *de facto* eine Konfessionskirche, auch in Spanien oder in Italien».[29] Dieses Konfessionskirche-Werden fand seinen Ausdruck in der 1564 von Pius IV. als Zusammenfassung der dogmatischen Aussagen des Konzils der Kirche und ihren Bischöfen, Ordensoberen und Theologen vorgeschriebenen «Professio fidei Tridentinae», die das katholische Gegenstück der verschiedenen protestantischen Bekenntnisschriften von der lutherischen «Confessio Augustana» von 1530 bis zum reformierten «Heidelberger Katechismus» von 1563 bildete. Die «Professio fidei Tridentinae» wurde aufgrund eines Beschlusses des I. Vaticanums mit Erweiterungen von 1877 als «Professio catholicae fidei» dem «Corpus Iuris Canonici» von 1917 vorgestellt und galt bis 1967.[30] Die Kirche war nach und durch Trient wesentlich stärker als zur Zeit der Konzilien von Konstanz oder Basel papstzentriert und romorientiert, was sich neben der Bestätigung der Konzilsdekrete durch den Papst, neben der «Professio fidei Tridentinae» als einheitlichem Glaubensbekenntnis und neben der Vereinheitlichung der Gottesdienstform nach Massgabe der römischen Liturgie auch an der – von dem «Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi Sanctam Scripturam» des Konzils von 1546[31] ausgehenden – Durchsetzung der Vulgata als des verbindlichen Bibeltextes und an der Bekräftigung des katholischen Traditionsprinzips durch das «Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis»[32] von demselben Tag zeigt. Es war aber schon die Rede davon, wie sehr das Konzil in allen diesen Punkten in teilweise weit zurückreichenden Kontinuitäten

[28] Repgen, Bischof (wie Anm. 3), 184.
[29] Konrad Repgen, Reich und Konzil (1521–1566), in: ders., Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen, Paderborn 1998, 260–288, dasselbe in: Paolo Prodi/ Wolfgang Reinhard (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001, 43–77, Zitat dort 57.
[30] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 270f.
[31] DH 1506–1516.
[32] DH 1501–1505.

stand. Dennoch bewirkte das Konzil die dogmatische Abgrenzung gegen die Reformation und die Festlegung der katholische Lehre, die von da an bis ins 20. Jahrhundert im Wesentlichen unverändert blieb – sieht man ab von der Konstitution «Dei Filius» des I. Vaticanums mit ihrer positiven Wertung der natürlichen Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und der positiven Wertung der menschlichen Vernunft.[33] Doch erhebt sich hier nun der Einwand der Vielfalt des Katholischen.

Der Einwand der Vielfalt des Katholischen

Diesen Einwand formuliert vor allem der Schweizer Historiker Peter Hersche. Sein Paradigma ist Frankreich, von dessen «konfessioneller Sonderstellung»[34] er spricht. Frankreich war nicht das Land der Reformation und des Protestantismus wie Deutschland; es war aber auch nicht das Land der *Reconquista* und des Katholizismus wie Spanien. Seit dem Mittelalter war Frankreich das Land des Gallikanismus. Frankreich hatte eine reformatorische Bewegung und die Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts hinter sich. Frankreich hatte im 17. Jahrhundert eine starke protestantische Minderheit, die seit dem Edikt von Nantes von 1598 Toleranz genoss und hinter der die intellektuell eindrucksvolle Theologie der Franzosen Jean Calvin und Théodore de Bèze stand, deren Sprache die französische war und die der Neigung zur *rationalité* und zu einer verstandesbezogenen – oder: antibarocken – Religiosität entgegenkam. Hersche erwähnt den relativ geringen Einfluss der Jesuiten in Frankreich, vor allem in der Klerikerbildung. Er spricht – bezogen auf Orden und Kongregationen – «französische Eigengewächse»[35] wie die Lazaristen, die Eudisten oder die Oratorianer an. Er hebt das Fehlen des im eigentlichen Sinne barocken Kirchenbaustils hervor – er lässt dabei Ausnahmen zu und weiss auch um Barockkirchen in damals nicht zu Frankreich gehörenden Regionen wie Lothringen – und geht auf den Jansenismus ein, den er vor allem als «Anti-Barock» begreift.[36] Doch könne man den Jansenismus «trotz seines latenten oder virulenten Antiromanismus und Antikurialismus [...] nicht in einen Gegensatz zum Konzil von Trient stellen. Jansenismus und Barockkatholizismus waren vielmehr zwei einander entgegengesetzte Folgerungen aus Trient, jener war charakteristisch für den *klassizistischen* Katholizismus,[37] dieser setzte sich ausserhalb Frankreichs durch».[38] Hersches Schlussfolgerung: «Wie im Protestantismus müssen auch im frühneuzeitlichen Katholizismus verschiedene Richtungen differenziert werden. Neben dem dominierenden barocken stellt der spezifisch französische Katholizismus eine leicht zum Protestantismus tendierende

[33] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 268.

[34] Peter Hersche, «Klassizistischer» Katholizismus. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in: HZ 262, (1996), 357–389, Zitat 360. Siehe auch ders., Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg i.Brsg. 2006, Bd. 1, 124–146 zum «klassizistischen» Katholizismus in Frankreich.

[35] Hersche, «Klassizistischer» Katholizismus (wie Anm. 34), 371.

[36] Hersche, «Klassizistischer» Katholizismus (wie Anm. 34), 376.

[37] Henri Busson, La Religion des Classiques (1660–85), Paris 1948; Victor-Lucien Tapié, Baroque et classicisme, Paris 1957, 2. Aufl. Paris 1972; René Taveneaux, Le Catholicisme dans la France classique, 2 Bde., Paris 1980; Jean-Louis Quantin, Le catholicisme classique et les pères de l'église. Un retour aux sources (1669–1713), Paris 1999.

[38] Hersche, «Klassizistischer» Katholizismus (wie Anm. 34), 376.

Sonderform dar».[39] In seinem Werk «Musse und Verschwendung» von 2006 kennt Hersche sogar drei Gestalten des Katholizismus der Zeit nach dem Konzil von Trient: den «mediterranen» Katholizismus,[40] den Katholizismus im deutschsprachigen Raum[41] und den «klassizistischen» Katholizismus in Frankreich – ergänzen liesse sich als vierte, von Hersche nicht gesehene Variante der Katholizismus Polens und anderer Länder in Ost- und Südosteuropa, in Ungarn, in Kroatien usw., ohne dass hier tatsächlich ein homogenes Bild entstünde. Hersches Analyse, der ich zuneige, ist ersichtlich das genaue Gegenteil dessen, was Gottfried Seebaß mit «vielgestaltiger Welt des Protestantismus» und «römischem Zentralismus» glaubte unterscheiden zu können.

Der Einwand der mangelhaften Vollendung des Konzils

Diesem Bild des «römischen Zentralismus» widerspricht auch der Einwand der mangelhaften Vollendung des Konzils. Es ist bekannt, dass die Umsetzung der tridentinischen Reformen zumal in Deutschland sehr schleppend erfolgte. Die vom Adel besetzten Domkapitel, die um ihre Privilegien fürchteten, und grosse Teile des Pfarrklerus, in dessen Reihen die Priesterehe stark verbreitet war, stellten sich der Durchführung der Reformen entgegen. Noch im 17. Jahrhundert war bei Visitationen oft nicht einmal eine Aussage über die tatsächliche Konfessionszugehörigkeit der Pfarrer möglich. Vergleichsweise früh begannen Ansätze zur Verwirklichung der tridentinischen Reformen in den Diözesen der Kirchenprovinz Salzburg, also in Salzburg, Passau, Regensburg, Freising und Brixen.[42] Doch wurden auch hier die Reformdekrete erst 1576 veröffentlicht. Alle Priester wurden zur Ablegung der «Professio fidei Tridentinae» und zur Einhaltung des Zölibats verpflichtet. Doch vermochten diese Massnahmen gegen den Widerstand der Domkapitel und des Pfarrklerus kaum durchzudringen. Daher setzten sich die Reformen auch in der Salzburger Kirchenprovinz erst nach der Wende zum 17. Jahrhundert und teilweise erst in der Zeit nach dem Dreissigjährigen Krieg durch. Immerhin wurde in Eichstätt, das zur Kirchenprovinz Mainz gehörte, schon 1564/65 mit der Gründung des ersten deutschen Priesterseminars dem «Decretum de seminariorum erectione et regimine» des Konzils von 1563[43]

[39] Hersche, «Klassizistischer» Katholizismus (wie Anm. 34), 389. Siehe auch Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 297f.

[40] Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 34), Bd. 1, 112–119.

[41] Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 34), Bd. 1, 119–124.

[42] Zur tridentinischen Reform in der Kirchenprovinz Salzburg Josef Oswald, Die tridentinische Reform in Altbaiern (Salzburg, Freising, Regensburg, Passau), in: Georg Schreiber (Hg.), Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, 2 Bde., Freiburg (Brsg.) 1951, hier Bd. 2, 1–37; Franz Ortner, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg, Salzburg 1981. Siehe auch Gerhard B. Winkler, Probleme motivgeschichtlicher Interpretation bei den Salzburger Synodalakten von 1569, in: AHC 10, (1978), 177–189; Gerhard B. Winkler, Die Salzburger Provinzialsynode 1569. Diarium vom 14.–28. März, in: AHC 10, (1978), 352–410.

[43] CT IX, 483f. (Nr. 16).

Genüge getan. Das nächste Priesterseminar entstand 1589 in Bamberg. Doch kamen die tridentinischen Grundsätze in Bamberg ebenso wie in Konstanz erst nach 1609 zum Tragen. In Mainz dauerte es bis nach dem Dreissigjährigen Krieg.[44]

In Münster kam das Priesterseminar erst im 18. Jahrhundert zustande. Zwar hatte der Kölner Erzbischof Ferdinand von Bayern als Bischof von Münster 1612 in Münster ein Priesterseminar gründen wollen. Tatsächlich war 1613 ein Seminar errichtet worden, doch hatte dieses keinen dauernden Bestand. 1626 gründeten die Jesuiten in Münster ein Seminar, das aber 1639 wieder einging. Damit lagen die Dinge in Münster ähnlich wie in Köln, wo Ferdinand von Bayern 1614 ein Seminar gründete, das aber nur bis 1646 existierte. 13 Jahre später wiedereröffnet, ging es nach 15 Jahren erneut ein. Erst 1736 erfolgte in Köln unter Erzbischof Clemens August von Bayern die Neugründung eines tridentinischen Priesterseminars, während in Münster die Seminargründung bis 1773 auf sich warten liess.[45] Doch stand das jetzt bereits im Zeichen der katholischen Aufklärung.[46] Überhaupt erscheint die katholische Aufklärung des 18. Jahrhunderts in mancher Hinsicht als mit der Nachholung der defizitären Umsetzung der tridentinischen Reformen des 16. Jahrhunderts beschäftigt. Das haben Heribert Raab[47] und ich[48] schon vor zwanzig Jahren und das hat Andreas Holzem 2000[49] hervorgehoben.[50]

In keiner Diözese der Reichskirche wurde das Bischofsideal des Konzils von Trient verwirklicht, weil die reichsfürstliche Stellung der deutschen Bischöfe – tragende Pfeiler der Reichsverfassung bis an das Ende des 18. Jahrhunderts – nirgendwo angetastet wurde. Dazu bedurfte es der Säkularisation von 1803, mit der die Reichskirche, die politisch als Landesfürsten herrschenden, oft hochadeligen und vielfach mehrere Bistümer kumulierenden Bischöfe und die Strukturen der politisch mächtigen Adelskirche verschwanden.[51]

[44] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 308f.; Anton Philipp Brück, Das Erzstift Mainz und das Tridentinum, in: Schreiber (Hg.), Weltkonzil (wie Anm. 42), Bd. 2, 193–243.

[45] Harm Klueting, Westfalia catholica im 16. und 17. Jahrhundert, in: Westfälische Forschungen 56, (2006), 23–63, hier 51f.

[46] Harm Klueting (Hg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993.

[47] Heribert Raab, Die «katholische Ideenrevolution» des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress, in: Klueting (Hg.), Katholische Aufklärung (wie Anm. 46), 104–118, hier 104f.

[48] Harm Klueting, «Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht». Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts, in: ders. (Hg.), Katholische Aufklärung (wie Anm. 46), 1–35, hier 7.

[49] Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800, Paderborn 2000, 14.

[50] Siehe auch Harm Klueting, Rezension zu Holzem, Religion und Lebensformen, in: ZKG 113, (2002), 134–137. Dennoch geht Michael Printy, Enlightenment and the Creation of German Catholicism, New York 2009, 7, fehl mit seiner Sicht der Katholischen Aufklärung als «culmination of several generations of pious renewal and religious reform», weil es keine direkte Kontinuität von der Katholischen Reform des 15. und 16. Jahrhunderts zur Katholischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts gab und weil in die Katholische Aufklärung bedeutsame Einflüsse von aussen – auch aus dem nichtkatholischen Raum – eingingen.

[51] Harm Klueting (Hg.), 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, Münster 2005.

Oder nehmen wir die Frömmigkeitsformen: Das Konzil trat mit dem «Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus» von 1563[52] einem magischen Verständnis der Heiligenbilder und der Reliquien entgegen und suchte die Bilder- und Reliquienverehrung gleichsam zu rationalisieren.[53] Aus der Volksfrömmigkeit der Barockzeit[54] gibt es jedoch in grosser Fülle Belege für dieses magische Verständnis[55] – und für dessen Instrumentalisierung in der katholischen Mission,[56] etwa bei den Kapuzinern.[57] Oder das Missale Ro-

[52] DH 1821–1825.

[53] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 269f.

[54] Allgemein zur Barockfrömmigkeit Dieter Breuer (Hg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, 2 Bde., Wiesbaden 1995; ders., (Hg.), Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, Amsterdam 1984; Wolfgang Brückner, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des Barockfrommen zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Ernst Hinrichs/Günter Wiegelmann (Hg.), Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts, Wolfenbüttel 1982, 65–83; Michel Vovelle, Piété baroque et Déchristianisation. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments, Paris 1973; Michel Vovelle, Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle, Paris 1978. Siehe auch immer noch Ludwig Andreas Veit / Ludwig Lenhart, Kirche und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg (Brsg.) 1956. Eine interessante Regionalstudie bietet Michael Pammer, Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700–1820, Wien/München 1994. Zur Volksfrömmigkeit Wolfgang Brückner, Volksfrömmigkeit. Aspekte religiöser Kultur, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31, (1979) 559–569; ders./Gottfried Korff/Martin Scharfe, Volksfrömmigkeitsforschung, Würzburg/München 1986; Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994. Zur Volksfrömmigkeit als Erscheinungsform der Barockfrömmigkeit Louis Châtellier, L'Europe des dévots, Paris 1987.

[55] Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991; Ludwig Hüttl, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche, Köln/Wien 1985; Gerhardt Kapner, Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger, München 1978. Siehe auch Anna Coreth, Liebe ohne Mass. Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich im 18. Jahrhundert, Sal terrae-Maria Roggendorf 1994.

[56] Zur politischen Instrumentalisierung barocker Frömmigkeit Anna Coreth, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich, München 1959, 2. Aufl. München 1982; Kapner, Barocker Heiligenkult (wie Anm. 55), 10; Harm Klueting, Humilia se et impera. Frömmigkeit als Herrschaftsmittel bei Kaiser Leopold I., [im Druck] in: Grete Klingenstein/Heinz Duchhardt (Hg.), Kaiser, Hof und Reich in der Frühen Neuzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften Wien). Zur Wirklichkeit der Bilderverehrung auch Jens Baumgarten, Konfession, Bild und Macht. Visualisierung als katholisches Herrschafts- und Disziplinierungskonzept in Rom und im habsburgischen Schlesien (1560–1740), Hamburg/München 2004.

[57] Zur kapuzinischen Frömmigkeit Costanzo Cargnoni (Hg.), Le quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina, Roma 1986; Reinhard Feldmann (Bearb.), Frömmigkeit und Wissen. Rheinisch-westfälische Kapuzinerbibliotheken vor der Säkularisation, Münster 2003. Auf spezifische Formen kapuzinischer Missionstätigkeit – Kapuzinerpredigt, Kreuzwege und Kalvarienberge, Passionsspiele, die Weihnachtskrippe usw. – kann hier nicht eingegangen werden. Stattdessen sind zwei Kapuziner zu nennen, der hl. Fidelis von Sigmaringen und Marco d'Aviano, zu diesen Matthias Ilg, Der Kult des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreissigjährigen Krieg, in: Matthias Asche/Anton Schindling (Hg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römi-

manum von 1570: Was so einheitlich aussieht, war tatsächlich durch liturgische Pluralität gekennzeichnet, weil die Bistümer und Orden, die über eine zweihundertjährige liturgische Eigentradition verfügten, nicht zur Annahme des Missale Romanum verpflichtet wurden. So hielt meine Heimatdiözese, das Erzbistum Köln, bis weit ins 19. Jahrhundert an der kölnischen Diözesanliturgie fest.[58] Und schliesslich die Lehrentwicklung: Was die in Trient diskutierte, aber nicht entschiedene Frage der «Immaculata Conceptio» betrifft, so verbot Papst Gregor XV. 1622 die Leugnung der Unbefleckten Empfängnis,[59] bevor sich Alexander VII. 1661 mit dem Breve «Sollicitudo omnium ecclesiarum» positiv über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aussprach.[60] Dogmatisiert wurde die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria aber erst 1854 durch die Bulle «Ineffabilis Deus» Papst Pius' IX.[61] Die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel – ganz auf der Linie der in Trient noch abgewiesenen Initiative des Kardinals Pedro Pacheco – folgte erst mit der Apostolischen Konstitution «Munificentissimus Deus» Papst Pius' XII. von 1950,[62] und zwar mit Bezug auf «Ineffabilis Deus» von 1854.[63] Das 19. Jahrhundert, so darf man schlussfolgern, war viel tridentinischer als das 17., zumal der Höhepunkt des papalen Absolutismus[64] erst mit der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes – «De Romani Pontificis infallibili magisterio» – in der Dogmatischen Konstitution «Pastor aeternus»[65] des I. Vaticanums von 1870 erfolgte.

---

schen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreissigjährigen Krieges, Münster 2002, 291–439; Matthias Ilg, Der heilige Fidelis von Sigmaringen (1578–1622). Leben, Martyrium und Verehrung zwischen Schwaben, Vorarlberg und der Schweiz, in: Oberschwaben und die Schweiz, Tl. 2 = Sonderheft der Heimatkundlichen Blätter für den Kreis Biberach, 32 (2009), 29–46; Markus Hofer, Fidelis von Sigmaringen. Gottesmann, Eiferer, Märtyrer, Innsbruck/Wien 2007; Marcello Bellina, Padre Marco d'Aviano, Udine 1991; Ruggero Simonato (Hg.), Marco d'Aviano e il suo tempo. Un cappuccino del Seicento, gli Ottomani e l'Impero, Pordenone 1993; Erich Feigl, Halbmond und Kreuz. Marco d'Aviano und die Rettung Europas, Wien/München 1993; Jan Mikrut (Hg.), Die Bedeutung des P. Markus von Aviano für Europa, Wien 2003; Silvestro Giuseppe Monteduro, L'azione di P. Marco d'Aviano per l'unità cristiana dell'Europa, Diss. Univ. Urbaniana Roma 1982.

[58] Albert Gerhards/Andreas Odenthal (Hg.), Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, Münster 2000.

[59] DH S. 617, Vorsatz zu 2015.

[60] DH 2015–2017.

[61] DH 2800–2804.

[62] DH 3900–3904.

[63] DH 3902.

[64] Siehe auch Karl Hausberger, Reichskirche – Staatskirche – «Papstkirche». Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhunderts, Regensburg 2008, 207–215: Von der Reichskirche zur «Papstkirche».

[65] DH 3050–3075 (3065–3075).

Ein Blick auf den Zusammenhang von Tridentinum und der in den letzten 20 Jahren[66] vor allem von Profanhistorikern intensiv erörterten katholischen Konfessionalisierung:[67] Wichtige Instrumente der konfessionellen Disziplinierung wurden vor dem Konzil oder unabhängig von dem Konzil geschaffen. Das gilt für das 1542 gegründete «Sanctum Officium»,[68] die Inquisitionsbehörde in Rom, oder für den 1559 erstmals publizierten Index,[69] aber auch für das 1552 in Rom als Ausbildungsstätte für den Klerus aus dem Reich gegründete «Collegium Germanicum».[70] Das Konzil trug vor allem 1563 die «Doctrina de sacramento ordinis»[71] über das Sakrament der Weihe und die «Doctrina de sacramento matrimonii»,[72] mit der Festschreibung der Zölibatspflicht für Kleriker und Ordensleute in Canon 9,[73] und in Verbindung damit das Ehedekret «Tametsi»[74] dazu bei. Dabei war auch der Zölibat keine Erfindung des Tridentinums, sondern ein aus der Kirche der Antike überkommenes Postulat.[75] Doch stand das Konzil von Trient am Ende einer langen Zeit der Missachtung des Zölibats, in der das priesterliche –

[66] Harm Klueting, «Zweite Reformation» – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: HZ 277, (2003), 309–341.

[67] Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh/Münster 1995.

[68] Adriano Garuti, S. Pietro unico titolare del primato. A proposito del decreto del S. Ufficio del 24 gennaio 1647, Bologna 1993; Adelina Sarrión Mora, Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI–XIX), Madrid 1994; Mario Rosa (Hg.), Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderne, Firenze 1998; Elena Brambilla, Alle origini del Sant'Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo, Bologna 2000; Rica Amran (Hg.), Autour de l'inquisition, Études sur le Saint-Office, Paris 2002; Giovanno Romeo, L'inquisizione nell'Italia moderna, Roma 2002; Pierroberto Scaramella, Le lettere della congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli 1563–1625, Trieste 2002; Andrea Romano (Hg.), Intolleranza religiosa e ragion di stato nell'Europa mediterranea. Inquisizione e Santa Uffizio, Milano 2002; Johann Rainer (Bearb.), Innerösterreich betreffende Quellen aus den Inquisitionsarchiven in Rom und Udine, Graz 2004; Stephan Wendehorst (Hg.), The Roman Inquisition, the Index and the Jews. Contexts, sources and perspectives, Leiden 2004; Annibale Cogliano, La svolta illuminato del Santo Officio a fine Cinquecento, Napoli 2006; Kim Siebenhüner, Bigamie und Inquisition in Italien 1600–1750, Paderborn 2006.

[69] Herman H. Schwedt, Art. Index der verbotenen Bücher I: Hist., in: LThK^3 Bd. 5 (1996), 445f.; ders., Der römische Index, in: HJ 107, (1987), 296–314; ders., Inquisition u. Index, in: RQ 90, (1995), 43–73; Jesús Martinez de Bujanda (Hg.), Index des livres interdits, 11 Bde., Sherbrooke (Québec)/Montréal 1984–2002; Hubert Wolf (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn 2001, 2. Aufl. Paderborn 2003.

[70] Andreas Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungaricum in Rom, 2 Bde., 2. Aufl. Freiburg (Brsg.) 1906; Peter Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914), Tübingen 1984.

[71] DH 1763–1778.

[72] DH 1797–1812.

[73] DH 1809.

[74] DH 1813–1816.

[75] Zu den Anfängen und der Frühgeschichte der Zölibatspflicht Stefan Heid, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn 1997, 3. Aufl. Paderborn 2003.

und auch das bischöfliche – Konkubinat verbreitet war.[76] Mit der Verpflichtung der Priester auf den Zölibat trug das Konzil nicht nur der Tradition, sondern auch der Konkurrenz mit den reformatorischen Glaubensgemeinschaften und deren Bejahung der Pfarrerehe Rechnung, so dass darin Anti-Protestantismus gesehen werden kann; Zölibat versus Pfarrerehe wurden so, zumal für das einfache Kirchenvolk, zur *nota confessionis*, wie *communio sub una specie* versus *communio sub utraque specie*. Die Durchsetzung der konfessionellen Disziplinierung stand freilich – wie zahlreiche Forschungen zeigen – auf einem anderen Blatt. «Wirklich disziplinieren liess sich nur – und auch das nur allmählich – die Priesterschaft, vor allem im Hinblick auf Residenz- und Zölibatspflicht».[77]

Reichweite des Konzils von Trient

Zur Reichweite des Konzils von Trient habe ich schon Andeutungen gemacht. Die katholische Aufklärung des 18. Jahrhunderts geht einerseits – etwa mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773[78] – in eine dem Tridentinum entgegengesetzte Richtung, ist andererseits aber in vieler Hinsicht Nachvollzug der unerledigten Reformanliegen des Konzils von Trient. Die Säkularisation von 1803 beseitigt in Deutschland das, was alle tridentinischen Reformversuche nicht zu beseitigen vermochten: die politische Stellung der Bischöfe und die Rolle des Adels in der Kirche, womit im deutschen Raum erst jetzt dem Bischofsideal von Trient der Weg zur Realisierung geöffnet wird. Was das Papsttum betrifft, so vollendet erst das I. Vaticanum das Tridentinum. Natürlich gelten viele der dogmatischen Beschlüsse des Konzils von Trient bis heute. Das gilt nicht nur für die Siebenzahl der Sakramente, für die Sakramentalität der Ehe oder für den gegenseitigen Ausschluss des Ehe- und des Weihesakraments. Hinter das Bischofsideal des Tridentinums möchte niemand zurück.

Schluss

Was war, so fragen wir zum Schluss, der tridentinische Katholizismus? Der «tridentinische Katholizismus» war theologisch sicher nicht nur, aber in entscheidendem Masse Anti-Protestantismus; kulturell war er Barock. Das ist es ja, was uns bei dem Wort «tridentinisch» vor Augen tritt: Chiesa di San Pietro, Il Gesù oder San Ignacio in Rom, aber auch Einsiedeln in der Schweiz oder St. Michael in München, und in diesen Kirchenräumen der Rausch des lateinischen Hochamtes mit der Musik Giovanni Pierluigi Palestrinas oder jüngerer Meister der Römischen Schule. Anti-Protestantisch und barock blieb die Kirche auch im 19.

[76] Siehe für das 16. und 17. Jahrhundert auch Antje Flüchtner, Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2006.

[77] Klueting, Westfalia catholica (wie Anm. 45), 62.

[78] Christine Vogel, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung, Mainz 2006.

Jahrhundert, auch wenn die Kirchengebäude nicht immer neobarock waren, sondern oft neoromanisch oder neogotisch – mit der «Missa solemnis» jetzt eines Franz Liszt, eines Franz Schubert oder eines Anton Bruckner. Der «Katholizismus nach dem Konzil von Trient» reichte hingegen – folgt man Peter Hersche – weiter und umfasste auch jene Teile des Katholischen, in denen das Anti-Protestantische und das Barocke weniger ausgeprägt war.

Was das Konzil der Jahre 1545 bis 1563 selbst betrifft, so schuf dieses eine Norm, der oft und auf viele Jahrzehnte eine ganz andere Wirklichkeit gegenüberstand.[79] Und diese Wirklichkeit ging keineswegs in der Formel «römischer Zentralismus» des protestantischen Einwandes auf.

Tridentinischer Katholizismus – Katholizismus nach dem Konzil von Trient

Der Beitrag fragt nach dem Zäsurcharakter des Konzils von Trient und der Eigenart des «tridentinischen Katholizismus». Dazu werden vier Einwände erörtert – der Einwand der «langen Dauer» der Katholischen Reform seit dem frühen 15. Jahrhundert, der das Konzil von Trient in einer Kontinuität erscheinen lässt, der protestantische Einwand, der die Kontinuität der Kirche eher auf der protestantischen Seite und das Konzil von Trient als Abwehr der Reformation sieht, der Einwand der Vielfalt des Katholischen nach Trient und der Einwand der mangelhaften Vollendung des Konzils von Trient. Betont werden das Anti-Protestantische und das Barocke im «Tridentinischen Katholizismus», während der «Katholizismus nach dem Konzil von Trient» auch weniger anti-protestantische und barocke Erscheinungsformen kannte.

Catholicisme tridentin – Le catholicisme après le Concile de Trente

Cet article se penche sur le caractère de césure que prend le Concile de Trente et sur la singularité du «catholicisme tridentin». La question est abordée à partir de 4 objections: l'objection de la «longue durée» de la Réforme catholique depuis le début du 15ème siècle, faisant apparaître le Concile de Trente dans une continuité, l'objection protestante qui voit la continuité de l'Eglise plutôt du côté protestant et le Concile de Trente comme une réaction de la Réformation, l'objection de la diversité catholique après Trente, et l'objection de l'achèvement insuffisant du Concile de Trente. L'accent est mis sur les dimensions anti-protestante et baroque du «catholicisme tridentin», formes moins développées par le «catholicisme après le Concile de Trente».

Tridentine Catholicism – Catholicism after the Council of Trent

This contribution examines to what extent the Council of Trent represents a caesura and examines the peculiarities of Tridentine Catholicism. Four objections come up for discussion – the objection of «long duration» of Catholic Reform since the beginning of the fifteenth century with which the Council of Trent is perceived in continuity; the Protestant objection which sees the continuity of the church more in Protestantism and understands the Council of Trent only as defensive reaction against the Reformation; the objection of diversity of Catholicism after the Council of Trent; and the objection of insufficient completion of the Tridentine reforms. The focus is on anti-Protestantism and Baroque features in Tridentine Catholicism, contrary to other forms of post-Tridentine Catholicism which were less anti-Protestant and less baroque.

[79] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 4), 272.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Longue durée der Katholischen Refom seit dem frühen 15. Jahrhundert – longue durée de la réforme catholique en début du 15ème siècle – longue durée of Catholic reform in the early 15th century, Posttridentinische Kirche *de facto* Konfessionskirche – église posttridentine *de facto* église confessionelle – posttridentine Church *de facto* confessionalised Church, Rationalisierung der Bilder- und Reliquienverehrung im Tridentinum – rationalisation de la vénération d'images et de reliques – rationalisation of the veneration of images and relics, magisches Verständnis der Bilder und Reliquien in der Volksfrömmigkeit – compréhension magique des images et reliques dans la religiosité du peuple – magic understanding of images and relics in popular piety, Disziplinierung des Klerus (Residenz- und Zölibatspflicht) – disciplination du clergé (obligation de résidence et célibat) – disciplinisation of the clergy (obligation of residency and celibacy), Tridentinischer Katholizismus als Barock – catholicisme tridentine comme baroque – Tridentine Catholicism as baroque, Tridentinischer Katholizismus als Anti-Protestantismus – catholicisme tridentine comme anti-protestantisme – Tridentine Catholicism as anti-Protestantism, Vielfalt des Katholischen statt römischer Zentralismus – pluralité du catholique au lieu de centralisme romain – Catholic plurality instead of romain centralism, Säkularisation von 1803 und tridentinisches Bischofsideal – sécularisation de 1803 et idéal épiscopal tridentine – secularisation of 1803 and Tridentine episcopal ideal, Vollendung des Tridentinums im I. Vaticanum – achèvement du concile Tridentine au Vatican I – accomplishement of Tridentine council on Vatican I.

Harm Klueting, Prof.Dr.theol., Dr.phil., lehrt Neuere Geschichte an der Universität zu Köln und katholische Theologie im Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an den Universitäten Freiburg i.Ue. und Köln.