

Des Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert

Zur Frage nach der Kontinuität in der Kirchengeschichte¹

Von Gottfried Maron

Den Professoren der Waldensenfakultät in Rom
Valdo Vinay und Vittorio Subilia
anlässlich ihres Ausscheidens aus dem Amt.

1.

Es gibt vermutlich – neben und hinter allen methodischen oder ideologischen Unterschieden – zwei grundsätzliche Auffassungen, die Geschichte zu betrachten: eine mehr statische und eine mehr dynamische, eine, die mehr das Bleibende im Auge hat und eine, die mehr die Veränderungen in der Geschichte zu verfolgen sich bemüht. Anders ausgedrückt: „Bei jedem historischen Phänomen kann immer – je nach der Fragestellung – das Verbindende, die Kontinuitätsproblematik oder das wirklich oder scheinbar Neue in den Vordergrund gerückt werden.“² Es scheint nun so, als ob diese beiden Auffassungen – jedenfalls bis heute – sich zugleich den beiden großen Konfessionen zuordnen ließen.³ Für den Bereich der Dogmengeschichte hat Joseph Ratzinger diesen Sachverhalt konstatiert. In einer beachtenswerten kleinen Studie schreibt er: Gegenüber der protestantischen Auffassung der Geschichte „sah sich die katholische Geschichtsbetrachtung von selbst auf den Nachweis der Identität zwischen der Kirche der Gegenwart und der Kirche der Apostel verwiesen, d.h. zugespitzt gesagt: der Sinn katholischer Geschichtsschreibung wurde es in gewissem Maß zu beweisen, daß keine Geschichte stattgefunden hatte, sondern alles von den Anfängen her immer gleichgeblieben war.“⁴ Natürlich kennt diese Sicht auch Häresie, Spaltung und Abfall. Die Kirche aber bleibt davon im wesentlichen unberührt und unverändert. Sie ist wie ein Fels in der Brandung. Das Schlüsselwort für diese Auffassung ist der Begriff „Kontinuität“.

¹ Nur leicht veränderte Fassung meiner Kieler Antrittsvorlesung vom 1. Dez. 1976.

² So *Fr. Graus*: HZ, Bh 4, 12.

³ *Erich Seeberg*, der zwischen der „Verfallsidee“ und der „Traditionsidee“ in der Auffassung der Kirchengeschichte unterschied, nannte die letztere „die genuin katholische“ (Gottfried Arnold, *Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, 1923 = Neudruck 1964, 259).

⁴ *J. Ratzinger*, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 139) 1966, 11.

Schon durch die entscheidenden Ereignisse im 16. Jahrhundert sind den evangelischen Kirchengeschichtlern die Blicke sehr viel mehr auf die großen Umbrüche in der Kirchengeschichte gelenkt; die großen Wendungen sind ihnen von daher besonders interessant und vertraut: vom Neuen Testament zur nachapostolischen Zeit und zum „Frühkatholizismus“, die „Konstantinische Wende“, der Umbruch zum hohen Mittelalter in der „Papstrevolution“ der Gregorianischen Reform, die „Reformation“ Martin Luthers, der Bruch des europäischen Denkens in der Aufklärung usw. Von dorthier wird man die ganze Kirchengeschichte kaum als einen ruhig und konsequent dahinfließenden, stets anwachsenden Strom betrachten können, als einen Strom, der letztlich mit der „Kirche“ identisch ist. Der evangelische Historiker wird die Kirchengeschichte viel eher als eine ungeheuer dynamische, bewegte Sache ansehen; der Weg der Kirche durch die Zeiten ist stets ein äußerst gefährdeter. Es gibt immer wieder Abweichungen und Irrwege in ihr, und eben deshalb gibt es auch die großen Umbrüche.

Nach diesen kurzen andeutenden Vorbemerkungen wollen wir hier einen Blick werfen auf die Geschichte der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert, also dem Jahrhundert, das für unsere Begriffe durch einen besonders tiefen, die Zukunft bestimmenden Wandel gekennzeichnet ist. Wie stellt sich dieser aufgewählte Abschnitt einem maßgeblichen katholischen Kirchenhistoriker im Blick auf seine Kirche dar?

2.

Das gegenwärtig gültige Bild dieses Zeitalters ist auf katholischer Seite am eindrucklichsten von Hubert Jedin in zahlreichen Arbeiten gezeichnet worden.⁵ Grundlegend ist seine Schrift von 1946. Er geht darin aus von den beiden überkommenen Begriffen „Katholische Reformation“ und „Gegenreformation“. Die „Katholische Reformation“ – oder zur Unterscheidung auch vom Charakter der Reformation Luthers besser „Katholische Reform“⁶ – verweist dabei gleichsam auf den Ausgangspunkt und Wurzelboden aller Kräfte, die der Reformation Luthers schließlich gegenüberstehen sollten, nämlich auf das ausgehende Mittelalter als einem Zeitalter der Reformen, die sich allerwärts in der spätmittelalterlichen Kirche regen. Jedin spricht von der „Selbstreform der Glieder“, die freilich aus vielen Rinnalen bestand und deshalb nicht zu richtiger Wirkung in der Kirche kommen konnte. Erst „die furchtbare Katastrophe der Glaubensspaltung hat den Damm weggerissen, der die Vereinigung der Bäche der Selbstreform

⁵ Vgl. besonders *H. Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Luzern 1946, 25 ff. (diese Schrift ist teilweise abgedruckt in dem Sammelband von E. W. Zeeden „Gegenreformation“, Wege der Forschung CCCXI, 1973, 46–81). In italienischer Übersetzung ist kürzlich die dritte Auflage erschienen: *H. Jedin, Riforma Cattolica o Controriforma*, Brescia 1974³; *Ders.*, Art. „Katholische Reform“: *LThK*²⁶, 84 ff.; *ders.*, *Katholische Reform und Gegenreformation: Handb. d. KG IV*, 1967, 449 ff.

⁶ So schon *Jos. Kerker* 1859, neuerdings v. a. Greven und Lortz.

hinderte“,⁷ vor allem aber gelang nun „der Durchbruch der katholischen Reformation zum Mittelpunkt der Kirche“ als das zweite entscheidende Stadium der Entwicklung. Die dritte Stufe sieht Jedin in den Reformdekreten des Konzils von Trient, die vierte Stufe in der Durchführung dieser konziliaren Reform durch allerlei Maßnahmen: Visitationen und Synoden, Gründung von Seminarien, Neuorganisation der kurialen Behörden usw. Aus der katholischen Reform „zieht die Kirche die Kraft zur Abwehr der Neuerung. Sie ist die Voraussetzung für die Gegenreformation“, die nicht nur die doktrinelte Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, sondern auch die unbedenkliche Anwendung kirchlicher und staatlicher Zwangsmittel umfaßt. „Die katholische Reform ist grundgelegt in der Selbstreform der Glieder während des späten Mittelalters, gewachsen unter dem Druck des Abfalls, zum Siege gelangt durch die Eroberung des Papsttums, die Veranstaltung und Durchführung des Konzils von Trient. Sie ist die Seele der wiedererstarteten Kirche, der Leib ist die Gegenreformation. In der katholischen Reform werden die Kräfte aufgespeichert, die sich in der Gegenreformation entladen. Der Schnittpunkt beider ist das Papsttum“.⁸ Der zentrale Gedanke dabei ist die innere „Kontinuität“ der römischen Kirche, und zwar eine „Kontinuität nicht nur der Ideen, sondern der tatsächlichen Reformbestimmungen“.⁹ Diese „Kontinuität der kirchlichen Entwicklung vom Mittelalter zur Gegenreformation“,¹⁰ die der Begriff der „Katholischen Reform“ zum Ausdruck bringen soll, gestattet es, die ganze Entwicklung bis 1563 abgekürzt als „Ursprung und Durchbruch der Katholischen Reform“ zu schildern.¹¹

Dieses Bild bedarf einer Korrektur. Es ist letzten Endes abhängig von dem katholischen Kontinuitätsgedanken, wie wir ihn so eindrucksvoll von Jedin vertreten fanden. Münden aber die spätmittelalterlichen Reformbestrebungen wirklich „ohne Bruch“ in die tridentinische Reform ein?¹² Heißt so reden nicht vielmehr, ein Kapitel verschweigen, das früher gelegentlich polemisch ausgemünzt wurde, heute kaum noch zur Kenntnis genommen wird, das aber „zu den tragischsten Erscheinungen dieser Zeit“ gehört: der Kampf, der für und gegen die „innerkirchliche Reform“ geführt wurde?¹³

⁷ H. Jedin, *Katholische Reform oder Gegenreformation?*, 28 (bei Zeeden 70).

⁸ Ebd. 38 (b. Zeeden 80 f.).

⁹ Ebd. 29 (b. Zeeden 71).

¹⁰ Ebd. 13 (b. Zeeden 53).

¹¹ H. Jedin 1967 in: *Handbuch der KG IV*, Zweiter Teil, Erster Abschnitt, 451 ff.

¹² Jedin 14 (b. Zeeden 54) zu Höfler: „... er bemerkte, daß die spätmittelalterlichen Reformbestrebungen im Schoße der romanischen Völker ohne Bruch in die tridentinische Reform einmündeten, daß also eine Kontinuität bestand, die man der deutschen Reformation gegenüberstellen durfte“ (die letzten Worte zeigen deutlich die konfessionelle Tendenz).

¹³ So P. de Chastonay S. J., *Die Satzungen des Jesuitenordens*, Einsiedeln 1938, 46 – eine der wenigen Ausnahmen. Daß der Vf. der Gesellschaft Jesu angehört, ist kein Zufall. Im Jesuitenorden hat sich in Resten ein Bewußtsein des großen Umbruchs von der katholischen Reform zur Gegenreformation erhalten.

Dieses Kapitel ist m. E. weder zu verschweigen noch in einigen wenigen spärlichen Einzelheiten zerstreut unterzubringen (wie es in Jedins Handbuch geschieht), sondern es ist in seinem Zusammenhang ins Auge zu fassen. Nur so wird die nicht geringe kirchen- und konfessionsgeschichtliche Bedeutung dieser Ereignisse evident. Wir können dieses Thema, „das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert“, freilich nur an einigen ausgewählten Details illustrieren.

3.

Beschränken wir uns dabei auf Italien,¹⁴ wo eben nicht nur der Durchbruch der katholischen Reform zum Mittelpunkt der Kirche sich ereignete, sondern auch der Kampf gegen wesentliche Kräfte der Reformbewegung seinen Anfang nahm, der zu ihrem schließlichen Untergang führte. Den Beginn dieses Kampfes könnte man auf das Jahr 1542 ansetzen. Das Jahr, in dem die römische Inquisition errichtet wurde, eine unerhörte Machtansammlung in der Hand der Päpste, vor allem zur Kontrolle der eigenen Reihen. Es dauerte nicht lange, so wanderten auch die bedeutendsten Reform-Kardinäle ins Gefängnis, u. a. „der um Kirchenreform und Konzil hochverdiente Kardinal Morone“.¹⁵

Auch der Index gewinnt schließlich seine eigentliche Bedeutung „weniger in den Auseinandersetzungen mit den Gegnern der Kirche als in den leidenschaftlichen Kontroversen über theologische Zeitfragen innerhalb der eigenen Reihen“.¹⁶ Man muß deutlich sehen, daß das Konzil von Trient nicht nur die Abgrenzung gegen die Reformation vollzieht, sondern zugleich auch die Verwerfung der katholischen Reform auf erasmisch-humanistischer Grundlage, die die Kirche nach dem Vorbild der patristischen Zeit zu erneuern trachtete. Schlüsselfigur dieser Wende ist Gian Pietro Carafa (als Papst Paul IV., 1555–59), Mitbegründer des Theatinerordens.¹⁷ Er bog bewußtmaßen die Erneuerung des Katholizismus in die Gegenreformation um. Ehemals selbst zur katholischen Reform gehörig, Verehrer des Erasmus, sieht er später in ihm den ärgsten Feind der Kirche. Er vollzieht den Bruch mit den kirchlichen „Reformern“, wird der härteste Gegner der Partei Contarinis und bereitet schließlich aller „Vermittlungstheologie“ ein Ende – kräftig unterstützt von den Machtmitteln, die dieser Neuorganisator der Inquisition und des Index in der Hand hatte. „Reform“ im Sinne Carafas ist also etwas völlig anderes als Reform im Sinne jener internationalen Elite, die von den spanischen Erasmianern bis hin zu den Männern der katholischen Reform in

¹⁴ Neben dem soliden Art. „Italien, reformatorische Bewegungen im 16. Jh.“ (RE³ 9, 1901, 524–542) findet sich eine sehr gute zusammenfassende Darstellung bei Moeller-Kawerau, Lehrbuch der KG III, 1907³, 224 ff. (auf 3½ Seiten) unter dem bezeichnenden Titel „Die Vernichtung der italienischen Reformationskreise 1542–67“. Zum neuesten Stand der Forschung vgl. V. Vinay, *La Riforma protestante* (Biblioteca di cultura religiosa, 20) Brescia 1970.

¹⁵ Jedin, Hdb. 509; vgl. LThK² 7, 641.

¹⁶ K. Eder, *Historia Mundi* VII, 1957, 153.

¹⁷ Vgl. Artikel und Literaturangaben bei G. Schwaiger: LThK² 8, 200 f.

England, Frankreich und Italien reichte. Hier wollte man eine Erneuerung von innen her, aus dem Glauben. Doch gerade diese Reform-Internationale ist die bevorzugte Zielscheibe von Carafas zentralistisch-bürokratisch-gewalttätiger Gegen-„Reform“.

Carafa kehrt zunächst vor der eigenen Haustür, in Italien, und setzt dabei bewußt hoch an; die Spitzen müssen zuerst und am gründlichsten überprüft werden. Insofern ist die Vorladung des Bernardino Ochino, General des Reformordens der Kapuziner, 1542 ein Signal.¹⁸ Er tut sicher gut daran zu fliehen, denn die Inquisition meint es ernst. Er besuchte in Bologna noch Contarini und eilte dann weiter nach Deutschland. Contarini selbst stirbt schon am 1. September 1542, ohne Zweifel wäre er als nächster an der Reihe gewesen. In Neapel trifft es den Kreis um Juan Valdes, den man eine reformerische „Jugendbewegung“ nennen könnte.¹⁹ „Auf eine einzige Sache kam es diesen jungen Leuten an: Gottes- und Nächstenliebe. Nicht Kultübung ist das Entscheidende, sondern die innere Aneignung des Evangeliums in einem lebendigen, persönlichen Glauben.“²⁰ Auch Petrus Martyr Vermigli flüchtete nach Norden,²¹ und sogar ein Neffe Carafas, Galeazzo Caraccioli (1517–86), floh vor der Inquisition 1551 nach Genf.²² Renate von Este kehrte zur Sicherheit in ihre französische Heimat zurück, die in Italien Verbliebenen verfielen der Ungnade, dem Prozeß und der Haft oder gar der Hinrichtung. Kardinal Reginald Pole,²³ Säule der Reform seit 20 Jahren, wurde im Frühjahr 1557 von Paul IV. (Carafa) die Legatenwürde entzogen; er bekam den Befehl, sich in Rom vor der Inquisition zu verantworten. Er befolgte diese Zitierung nach Rom übrigens nicht, starb aber kurze Zeit darauf. Bedeutsam ist es, daß unter diesen von der Inquisition verfolgten Reformkatholiken viele Männer waren, die als Legaten oder Nuntien oder sonst mit der deutschen Bewegung zu tun gehabt hatten. Diese Männer sind deshalb noch keine Protestanten, aber sie „sind geneigt, einen berechtigten Kern der gegnerischen Anschauungen anzuerkennen“, und eben deshalb, weil sie „die Lehren der Gegner nicht in Bausch und Bogen verwarfen, sondern unterschieden, waren sie manchen Verdächtigungen ausgesetzt.“²⁴ Durch rücksichtslose An-

¹⁸ Zu Ochino vgl. noch immer K. Benrath, B. Ochino von Siena, 1892².

¹⁹ Die neueste Literatur zu Valdes (Bozza 1968, Bakhuizen van den Brink 1969, Nieto 1970) nennt *Vinay*: ARG 65, 1974, 309 ff.

²⁰ Vgl. dazu bes. M. Bataillon, Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e Siècle, Paris 1937, 373 ff.; Fr. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 1965², 293 f.

²¹ K. Sturm, Die Theologie Peter Martyr Vermigli während seines ersten Aufenthalts in Straßburg (1542–47). Ein Reformkatholik unter den Vätern der reformierten Kirche (Beitr. z. Gesch. u. Lehre d. ref. Kirche 31) 1971. Marvin W. Anderson, Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542–1562). (Bibliotheca Humanistica et Reformatorica X) Nieuwkoop 1975.

²² RE³ 3, 723 ff. (Benrath).

²³ D. B. Fenlon, The career of card. Reg. Pole (Diss. Cambridge 1968); Ders., Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter-Reformation, Cambridge 1972.

²⁴ K. Eder, 36.

wendung von Gewalt gelang es tatsächlich, alle auch nur protestantisch „riechenden“ Regungen auszulöschen. Natürlich zog sich der Kampf gegen den italienischen „Evangelismus“ über Jahrzehnte hin; schon wegen der politischen Aufsplitterung Italiens war ein einheitliches Vorgehen im modernen Sinne nicht denkbar. Etwa die Republik Venedig bewahrte lange ihre Selbständigkeit und betrieb eine Art von Toleranzpolitik.²⁵ Trotzdem gelang die Vernichtung dieser Kreise nur allzu gut.

4.

Es wäre außerordentlich aufschlußreich, in diesem Zusammenhang die Wendung zu verfolgen, die Ignatius von Loyola von einer unbestimmten „katholischen Reform“ hin zu neukatholischer Kirchlichkeit vollzieht. Der entscheidende Schritt, den der ursprünglich kirchenfreie Individualist mit seinem Studentenbund für innere und äußere Mission unternimmt, geschieht Ende 1537: man unterstellt sich dem Papsttum direkt. Es mag sein, daß Ignatius zutiefst eine Witterung des kommenden Unheils besaß, andererseits als Edelmann und Soldat auch ein starkes Gefühl dafür, daß der Dienst eines hohen Herrn zugleich Sicherheit und Schutz bedeutet – soviel steht fest, daß dieser Schritt der jungen Gemeinschaft das Leben gerettet hat. Doch ist auch das Schiffein des Jesuitenordens in den schweren Sturm geraten und wurde nur mit Mühe hindurchgesteuert.²⁶ Als schließlich Gian Pietro Carafa 1555 Papst wurde, da stand Ignatius, es „hätten ihm alle Knochen im Leib gezittert“²⁷ – und gewiß nicht allein aus persönlicher Animosität zwischen diesen beiden Männern. Denn noch waren die Jesuiten nicht die Männer der Gegenreformation. Wie Ignatius überhaupt gegen die Verwendung von physischen oder moralischen Gewaltmitteln gegen die Ketzerei sich geäußert hat,²⁸ so finden wir auch später noch Jesuiten eher auf der Seite der katholischen Reformen wieder: z. B. tritt seit 1556 der Jesuit Salmeron als Verteidiger des als „Lutheraner“ schwer angefochtenen spanischen Primas Bartolomeo Carranza gegen den Dominikaner Melchior Cano auf.²⁹ Petrus Canisius wird 1580 offensichtlich auch als zu milde kaltgestellt,³⁰ und noch

²⁵ Für das Jahr 1573 vgl. *E. Schaffran*, Der Inquisitionsprozeß gegen Paolo Veronese: *Das Münster* 11, 1958, 209 ff.

²⁶ Eine Erinnerung daran ist im Jesuitenorden lebendig geblieben. Vgl. oben Anm. 12.

²⁷ Vgl. zu Ignatius und Carafa: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, eingeführt von *H. Rabner*, 1956³, 72 ff.; *A. Boland*, S. J., La lettre d'Ignace de Loyola à Gian Pietro Carafa: *Arch. hist. Societatis Iesu* 44, 1975, 139–152.

²⁸ Vgl. *M. Reichmann* S. J., Hat der hl. Ignatius v. Loyola für die deutschen Protestanten die Todesstrafe verlangt? Konjektur zu einer berühmten Briefstelle: *StdZ* 113, 1927, 72–77. In der Mission gilt ähnliches von Franz Xavier: vgl. *Fr. Heer*, *Europäische Geistesgeschichte*, 309.

²⁹ Vgl. *Fr. Heer*, *Europäische Geistesgeschichte*, 307.

³⁰ Seine Milde wird v. a. von *Job. Metzler* S. J., *Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit* (KLK 1, 1927), herausgestellt. Die neueste Darstellung von *E. M. Buxbaum*, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556* (Bibl. Inst. Hist. SJ, 35), Rom 1973, ordnet ihn, jedenfalls für diesen Zeitraum, mehr der militanten „Gegenreformation“ zu.

der große Bellarmin muß sich vorwerfen lassen, daß er den Protestantismus mehr dargestellt als bekämpft habe.³¹

5.

Zwar tut es Büchern vermutlich nicht weh, wenn sie verbrannt werden, die Auswirkung solcher Büchervernichtung ist aber oft größer als der Tod eines Menschen. Hier liegt die große Bedeutung des Index, der alle Literatur von außen fernhielt und nach innen alle Erzeugnisse scharf überprüfte.

Für den italienischen „Evangelismus“ vielleicht das typischste Werk ist das Büchlein von der Wohltat Christi (wohl 1542 gedruckt).³² Die Inquisition berichtet darüber: „Es handelt in einschmeichelnder Weise von der Rechtfertigung, setzt Werke und Verdienste herab, um alles dem Glauben zuzuschreiben“.³³ Sehr aufschlußreich ist das, was Jedin dazu sagt: „Es fällt schwer, in dem Büchlein . . . offene Häresien zu konstatieren, und dennoch (!) handelte die römische Inquisition im Interesse der Kirche, wenn sie diese Schrift . . . mit solcher Konsequenz unterdrückte, daß kaum noch Exemplare übrigblieben“.³⁴ Andere Bücher konnten noch von Glück sagen, wenn sie „verbessert“ wieder gedruckt werden durften. So wurden die Schriften Contarinis in den Venediger Ausgaben von 1578 und 1589 vom Generalinquisitor an zahlreichen Stellen im tridentinischen Sinne verändert, d. h. schlichtweg umgeschrieben.³⁵

Ein Bücherschicksal ganz besonderer Art war dem sog. „Kreuzbrevier“ des Kardinals Quiñonez von 1535 beschieden.³⁶ Dieses Reformbrevier war vom Papst Clemens VII. bei dem spanischen Franziskaner selbst in Auftrag gegeben worden. Sein Erfolg war zunächst ganz außerordentlich, innerhalb von 40 Jahren kann man 100 verschiedene Ausgaben zählen. „Auf die außergewöhnliche, über ein Menschenalter andauernde Popularität desselben folgte eine scharfe Zensur, dann Abneigung und zuletzt gänzliches Vergessen“.³⁷ Die Gründe für diese merkwürdige Erfolgskurve kamen im schließlichen Streit um dieses Buch zutage. Der Hauptgegner dieses Breviers, der

³¹ Vgl. E. Raitz von Frenzt, Der hl. Kard. Rob. Bellarmin, S. J., Freiburg 1930³, 48.

³² Vgl. zuletzt Valdo Vinay, Die Schrift „Il beneficio di Giesu Christo“ nach der neuesten Forschung: ARG 65, 1974, 307–312. Wie weit das Buch von Calvins Institutio beeinflusst ist, wie weit es mehr vom Neapeler Kreis des Valdes abhängt, ist bis heute in der Forschung umstritten.

³³ Bei K. Brandi, Die deutsche Reformation, 1941, 272. Brandi hat sich intensiv mit diesem ganzen Komplex befaßt.

³⁴ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I, 1951², 296. Das ist natürlich nicht „kirchlich“, sondern „konfessionell“ geurteilt!

³⁵ Vgl. Corpus Catholicorum, Bd. 7, S. XX f., XXXIV ff.

³⁶ Vgl. dazu S. Bäumer, Geschichte des Breviers, 1895, 391 ff.; J. A. Jungmann, Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñonez gescheitert?: ZkTh 78, 1956, 98–107 (wieder abgedruckt in J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, 1960, 265–282).

³⁷ Bäumer 393.

spanische Konzilstheologe Johannes de Arze, brachte 1551 in Trient folgendes Argument vor: Es sei mehr Schriftlesung als Gebet. Tatsächlich wollte der Verfasser auch eine „keusche Vermählung des Priesters mit dem göttlichen Wort“ herbeiführen und hatte so die Schriftlesung kräftig ausgedehnt auf Kosten von Legenden usw. (er bot z. B. das ganze Neue Testament!). Es hieß denn auch, es sei namentlich für den augenblicklichen Klerus nicht ungefährlich, so viel private Schriftlesung zuzulassen. Die Beschäftigung mit der Schrift habe die Kirche ihren bevorzugten Dienern (potioribus ministris) überlassen, dagegen den rudiores clerici habe sie das Amt des Psallierens übertragen. Die Aufgaben seien hier sehr verschieden; für den *idiota clericus* sei das wahllose Bibellesen nur schädlich, insbesondere auch das viele Lesen der Paulusbriefe. Als weitere Gründe werden genannt: Die Ehre der Gottesmutter werde herabgesetzt (tatsächlich hatte Quiñonez das tägliche marianische Offizium fortgelassen); Auflehnung gegen die hergebrachte kirchliche Ordnung der Vigilien und der Psalmodie sei häretischen Ursprungs; das neue Brevier führe zum Verfall des Chorgebets, in dem sich die Jungen schon heute nicht mehr zurechtfinden; überhaupt dürfe der Geist der Neuerung gegenwärtig nicht geduldet werden, auch nicht auf liturgischem Gebiet! Nun hatte dieses Buch sicher seine Schwächen; es war übrigens nicht für klösterliche Gemeinschaften gedacht, dafür umso besser für das Privatgebet des einzelnen Weltpriesters geeignet. Aus diesem Grunde war es auch im Jesuitenorden so verbreitet, noch 1561 wird es dort empfohlen. Die Kritik konnte sich erst nach dem Konzil auswirken. Mit dem Erscheinen des *Breviarium Romanum Pius' V.* 1568 ging Hand in Hand ein strenges Verbot des Kreuzbreviers.³⁸ Das Schicksal dieses Buches zeigt sehr deutlich: die Zeit der katholischen Reform war zu Ende. Weder ein humanistischer noch ein reformerischer Impuls zum Schriftstudium wurde anerkannt. Die Zeit der Gegenreformation mit ihrer schroffen Antihaltung und Polarisierung hatte ihren Anfang genommen.

6.

Wir haben versucht, einige wenige Dinge im Zusammenhang zu skizzieren, von denen die kirchengeschichtlichen Handbücher heute meistens schweigen. Auf den größeren Zusammenhang kam es dabei an, denn es geht gerade nicht um ein Scheitern individueller Lebensschicksale, es geht nicht um das Geschick einzelner, sondern um das Schicksal einer ganzen Richtung, der katholischen Reform. Bei genauer Betrachtung der Ereignisse erweist sich der unentbehrliche Begriff „katholische Reform“ zunächst als ein Sammelbegriff. Aus der umfassenden spätmittelalterlichen Reformbewegung wachsen zunächst seit dem Ablassstreit gleichsam auf ihrem „linken Flügel“ Martin Luther und die Reformation heraus, denn Luther selbst ist in vieler Hinsicht nicht ohne die spätmittelalterliche katholische Reform denkbar und

³⁸ Es ist sehr bezeichnend, daß Impulse dieses Breviers im Anglikanismus (*Common Prayer Book*) fortwirkten (vgl. Jungmann, *ZkTh* 106).

erklärbar. Die eigentliche „Gegenreformation“³⁹ ist dagegen Reaktion auf Luther und die Bewegung, die er in Gang gebracht hat. Sie bildet gleichsam den sich verselbständigenden „rechten Flügel“ der katholischen Reform, die nun durch die aufbrechenden Kräfte der Gegenreformation gespalten und deren verbleibende „Mitte“ in wesentlichen Teilen vernichtet wird. Der Rest der „katholischen Reform“ war gleichsam zwischen die Mühlsteine von Reformation und Gegenreformation geraten. Wie weit einzelne der Betroffenen wirklich „lutherisch“ infiziert waren, wäre im Detail zu prüfen. Zu einem großen Teil wird doch gelten, was man gerade nach Jedins Veröffentlichung von frühen Briefen Contarinis von diesem sagen muß, daß sich seine Auffassungen „unbeeinflusst von den Vorgängen nördlich der Alpen und vor Beginn der Reformation entwickelt“ haben.⁴⁰

Die Geschichte der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert ist keinesfalls „ohne Bruch“ verlaufen. „Die Entwicklung zur Gegenreformation ist also nicht von Anfang an vorgezeichnet. Man muß vielmehr stärker als es die katholische Kirchengeschichtsschreibung heute tut, die *Wende* hervorheben, die für die katholische Reform, sogar in den romanischen Ländern, durch Luthers Reformation eingetreten ist.“⁴¹ Diese Wendung des Katholizismus hin zur Gegenreformation bedeutete, daß wichtigen Kräften der katholischen Reform nunmehr der Lebensraum innerhalb der römischen Kirche bestritten wurde. Von diesem „humanistischen Reformkatholizismus“ sagt Wilhelm Maurer: „Während er auf dem Festland zwischen Reformation und Gegenreformation zerrieben wurde, hat er in England seine eigentliche konfessionsbildende Kraft entfaltet.“⁴²

Sieht man auf den großen Zusammenhang, dann erkennt man: der Kampf Luthers gegen „Schwärmer“ und Dissidenten findet in den anderen sich bildenden Konfessionen – und eben auch in der römischen Kirche – mit einer gewissen zeitlichen Verschiebung eine Parallele.⁴³ Carafa war keine zufällige Panne der Papstgeschichte, es ist letztlich nicht sein „heftiger und unduldsamer Charakter“ von Bedeutung;⁴⁴ unter ihm ereignet sich auch nicht der „Durchbruch der katholischen Reform“, wie Jedin meint, sondern der Durchbruch der Gegenreformation hin zum Mittelpunkt der Kirche. Sein Kampf gegen die Reformen alter Art war ein wesentlicher Schritt auf dem Wege zur Konfessionalisierung der römischen Kirche. Mit anderen Worten:

³⁹ Die fast völlige Vermeidung des m. E. unentbehrlichen Begriffs „Gegenreformation“ etwa bei E. Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600*, 1966², ist mir nicht verständlich.

⁴⁰ Vgl. ARG 51, 1960, 57.

⁴¹ W. Maurer RGG³II, 1255.

⁴² Art. „Protestantismus“ (Handbuch theol. Grundbegriffe, hg. v. H. Fries, Taschenbuchausgabe 3, 1970, 401; wieder abgedruckt bei W. Maurer, *Kirche und Geschichte II*, 1970, 103–119). Vgl. auch oben Anm. 38 zum Fortwirken des Kreuzbreviers.

⁴³ Vgl. schon meinen Beitrag: „Geschichtliche Aspekte neuzeitlicher Konfessionalität“: Konfessionalität, *Jb. d. Ev. Bundes XVI*, 1973, 48–59.

⁴⁴ So im betr. Artikel der Brockhaus-Enzyklopädie 14, 1972, 311 (dort auch neuere Lit.).

die römisch-katholische Kirche blieb von den Ereignissen um die Reformation Martin Luthers keinesfalls unberührt. Die Tatsache, daß die reformatorische Bewegung in ihrer Mitte entstanden war und schließlich ausgeschieden wurde, hatte vielmehr tiefgreifende und weitwirkende Folgen. Auch sie legte schließlich in harten (theologischen) Richtungskämpfen eine ganz bestimmte konfessionelle „Bandbreite“ fest und grenzte sich vor allem nach „links“ scharf ab. Die relative Weite und Offenheit – oder, wie Jedin sich ausdrückt: „entsetzliche Verwirrung“⁴⁵ – der mittelalterlichen Theologie und Kirche, die die Reformer zwischen Reformation und Gegenreformation festhalten wollten, war nun nicht mehr tragbar. Das heißt aber: Ein wesentliches Stück „Kontinuität“ lag auf der Seite der katholischen Reform, die forthin keinen Platz in der römischen Kirche mehr haben sollte.

Unter der Fahne der Gegenreformation drängte alles unaufhaltsam zu totaler Polarisierung. Karl Eder hat das Ergebnis einmal so beschrieben: „Der Christ hatte zu sein aufgehört. Es gab nur mehr Katholiken und Protestanten oder, wie sie sich gegenseitig nannten, Papisten und Lutherische“.⁴⁶ „Auch der Katholizismus ist nicht das geblieben, was er im Mittelalter war“.⁴⁷ Das heißt: Die abendländisch-katholische Kirche des Mittelalters hatte den Weg zur römischen Konfession beschritten – einen Weg, den heute viele katholische Theologen wieder zurückzugehen versuchen. Denn unter ihnen ist die Erkenntnis gewachsen, daß auch die katholische Kirche in gegenreformatorischer Verengung ihre wahre Katholizität wenigstens teilweise verloren haben und zu einem Stück Konfession geworden sein könnten.⁴⁸ Das zweite Vatikanische Konzil hat Zeichen in dieser Richtung gesetzt, und es ist gewiß für die römische Kirche von höchster Bedeutung, wenn in ihren Grenzen heute Männer darum bemüht sind, unter breiter Aufnahme biblischer Theologie und übrigens auch durch die Entdeckung der Reformation für sich,⁴⁹ ganz im Sinne der katholischen Reform vor über vier Jahrhunderten, ihrer Kirche eine größere Weite wiederzuerringen. Daß dabei sogar Martin Luther als „eine katholische Möglichkeit“ erwogen werden kann,⁵⁰ ist gewiß ein „katholischer“ Vorgang von höchster Bedeutung.

⁴⁵ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I, 298 (in bezug auf Gropper).

⁴⁶ K. Eder, Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (Kirchengeschichte, hg. v. J. P. Kirsch, III/2) 1949, 16.

⁴⁷ H. Rückert, Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die ev. Theologie: MD 8, 1957, 81. Vgl. auch W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus, 1955 u. ö., 33. Eine der frühesten Äußerungen dieser Art finde ich bei Fr. Nippold in seinem Beitrag „Die Zukunftsaufgabe der interkonfessionellen Forschung als vergleichende Confessionsgeschichte“ (Katholisch oder Jesuitisch, 1888, 173).

⁴⁸ Ich denke, um hier einen weniger Bekannten zu nennen, an manche Arbeiten des Tübingers Franz X. Arnold (vgl. seine Bibliographie in der Festschrift „Verkündigung und Glaube“, hg. von Th. Filthaut und J. A. Jungmann, 1958).

⁴⁹ Vgl. schon Carl Stange, „Evangelisches Erwachen“ in der katholischen Theologie: ZfSystTheol XXII, 1953, 312 ff. Die Grenzen dieser Bewegung im Blick auf Luther zeichnet Heft 10/1976 der Zeitschrift Concilium (12. Jg.).

⁵⁰ Vgl. v. a. die Arbeiten von O. H. Pesch, etwa seinen Aufsatz „Luthers theologisches Denken – eine kath. Möglichkeit?“, Neue Ordnung 23, 1969, 1–19.

7.

Was bedeuten diese Ausführungen für die Kirchengeschichtsforschung?

Sie bestätigen zunächst einmal an einem hervorragenden Beispiel das, was Joseph Ratzinger im Auge hatte. Obwohl heute nicht mehr im eigentlichen Sinne von konfessioneller Geschichtsbetrachtung gesprochen werden kann, sind doch Ansätze und Tendenzen katholischer und evangelischer Kirchengeschichtsschreibung deutlich voneinander unterschieden: vorwiegendes Interesse an der Kontinuität hier – Interesse an den großen Brüchen und Wandlungen dort. Nach der Kontinuität wird unter evangelischen Kirchengeschichtlern selten gefragt.⁵¹ Dabei sind in erster Linie die Institutionen von Bedeutung, und wir können auf diesem Felde von unseren katholischen Kollegen nur lernen. Andererseits stehen diese in der Gefahr, die Dynamik in der Kirchengeschichte unterzubewerten, d. h. die Bedeutung von Bewegungen (!) und großen Persönlichkeiten nicht richtig einzuschätzen⁵² und nicht deutlich genug zu sehen, daß auch Institutionen sich verändern. Joseph Ratzinger hat in der genannten Studie nachgewiesen, daß eine wohl auf Vinzenz von Lerin zurückgehende „ungeschichtliche Starre“, die sich „zu einer Sperre gegen ein geschichtliches Verständnis des Christlichen entwickelte“,⁵³ durchaus nicht unabwendbares katholisches Schicksal ist. Zur Zusammenarbeit und gegenseitiger Ergänzung in den theologischen Wissenschaften braucht seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr aufgerufen zu werden. An ihrer Verwirklichung läßt auch häufig gerade die evangelische Seite manche Wünsche offen. Während z. B. auf dem Gebiet der Lutherforschung zahlreiche katholische Arbeiten, z. T. gerade aus der Kontinuität scholastischer und monastischer Existenz heraus, uns heute Neues und Wichtiges mitzuteilen haben, ist das evangelische Interesse an der Geschichte des römischen Katholizismus im 16. Jahrhundert nach Heinrich Böhmer und Kurt-Dietrich Schmidt vergleichsweise gering.⁵⁴ Der vorliegende Beitrag will im Grunde nur eine Frage stellen, die Frage nach der Rolle der römisch-katholischen Kirche im Prozeß der Konfessionalisierung des 16. Jahrhunderts. Es ist dies vielleicht eine Frage, die auf katholischer Seite auf

⁵¹ Als Ausnahme wäre hier wieder *W. Maurer* zu nennen, etwa sein Beitrag „Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche“ (*W. Maurer, Kirche u. Geschichte I*, 1970, 76–102) oder seine Studie „Reste kanonischen Rechtes im Frühprotestantismus“ (*W. Maurer, Die Kirche und ihr Recht, Ges. Aufsätze zum ev. Kirchenrecht*, hg. von G. Müller und G. Seebaß, 1976, 145–207).

⁵² Man denke etwa an das Problem der Hagiographie! Wie statisch kann z. B. die dramatische Geschichte des Franziskus von Assisi und seiner Gründung dargestellt werden!

⁵³ Ratzinger 9.

⁵⁴ Vgl. etwa den Sammelband der Wiss. Buchgesellschaft „Gegenreformation“, hg. von *E. W. Zeeden* (Wege der Forschg. CCCXI) 1973, mit überwiegend katholischen Beiträgen. Ich nenne jedoch *Gerhard Müller* mit seiner Quellenpublikation der Nuntiaturreporte und seinem schönen Buch über „Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534“ (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, XXXVII) Güterslohn 1969.

Grund ihrer Geschichte und ihres dogmatischen Selbstverständnisses nicht unbefangen gestellt werden kann⁵⁵ – beantwortet werden kann sie nur gemeinsam. Dabei dürfte freilich auszugehen sein von der Tatsache, daß für das 16. Jahrhundert in jedem Falle von Kontinuität *und* von Bruch geredet werden muß.

⁵⁵ Sehr vorsichtig behandelt diesen Komplex auch E. W. Zeeden, derjenige, der sich unserer Frage in den letzten Jahren am stärksten genähert hat; vgl. v. a. sein Buch „Die Entstehung der Konfessionen“, 1965, etwa S. 30 f.