

Klaus Unterburger

„Wunder von Trient“ oder päpstlich-kurialer Betrug?

Katholische Reformationen im 16. Jahrhundert

Der Begriff „Reformation“ hat eine Wanderung hinter sich. Seitdem Leopold von Ranke (1795–1886) im 19. Jahrhundert seine „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“¹ schrieb, ist er in konfessioneller Hinsicht ins protestantische Lager übergetreten. Zeitgenössisch und noch lange danach meinte der Begriff der *reformatio* hingegen nichts speziell Konfessionelles, sondern Verbesserung durch den Rückgriff auf eine als normativ angesehene Vergangenheit. Ihren Ursprung hat diese Forderung im klösterlichen und universitären Milieu; seine große Konjunktur setzte dann aber seit dem 14. Jahrhundert ein, wo überall Reformen in Kirche und weltlichen Institutionen gefordert wurden. „Reformation“ war also eine Forderung vor, während und nach den Ereignissen, die zur Ausbildung der Konfessionen im 16. Jahrhundert geführt haben.² Hinzu kommt, dass gerade Luther ein Selbstverständnis, Reformator der Kirche zu sein, fern lag. Er verstand sich als Doktor der Theologie, somit als Universitätsprofessor, der die Aufgaben, Pflichten und Rechte seines Amtes ausüben

¹ LEOPOLD VON RANKE, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bde. I–VI, Berlin u. a. 1839–1847.

² KLAUS UNTERBURGER, „Reform der ganzen Kirche“. Konturen, Ursachen und Wirkungen einer Leitidee und Zwangsvorstellung im Spätmittelalter, in: Andreas Merkt / Günther Wassilowsky / Gregor Wurst (Hrsg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (Quaestiones Disputatae 260), Freiburg 2014, S. 109–137; FRANZ MACHILEK, Einführung. Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchlicher Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa), in: Winfried Eberhard / Franz Machilek (Hrsg.), Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln / Weimar / Wien 2006, S. 1–121.

wollte.³ Hinzu trat sein prophetisch-endzeitliches Selbstbewusstsein, das besonders Heiko A. Oberman (1930–2001) betont hat.⁴ Natürlich wollte er die Verkündigung des reinen Evangeliums und damit den schriftgemäßen Gottesdienst wieder aufrichten; eine langfristige Verbesserung des Kirchenwesens, die Reform der Kirche, war aber nicht sein originäres Ziel.

Seit dem Spätmittelalter erhoffte man sich die Reform der Kirche von den Konzilien; sie repräsentierten ja die gesamte Kirche; was alle betraf, sollte auf ihnen von allen entschieden werden.⁵ Sie boten am ehesten die Gewähr, dass nicht Partikularinteressen eine effektive Reform verhindern, da alle Interessen in der Kirche dort eine Stimme finden sollten. In Auseinandersetzung mit Luther, Zwingli, Calvin und anderen Theologen sollte im 16. Jahrhundert das Konzil von Trient die Reformansätze bündeln und zu einem Abschluss bringen. Es sollte die Einheit der Kirche wahren, die Irrtümer der Protestanten aber zurückweisen. Die Forderungen nach einer Reform der Kirche, die seit dem Spätmittelalter überaus virulent waren, mündeten in das Trienter Konzil ein. Es wurde so selbst bald Gegenstand einer historiographischen Kontroverse. Während die einen im Gefolge des venezianischen Servitenpaters Paolo Sarpi (1552–1623) die

³ KLAUS UNTERBURGER, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern* (KLK 74), Münster 2015, S. 83–93; BERNHARD LOHSE, *Luthers Selbsteinschätzung*, in: Ders., *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation*, Göttingen 1988, S. 158–175; GERHARD EBELING, *Lehre und Leben in Luthers Theologie*, in: Ders., *Lutherstudien III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, S. 3–43.

⁴ HEIKO A. OBERMAN, *Martin Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, S. 84: „Luther hat sich nie als ‚Reformator‘ bezeichnet. Prophet scheute er sich nicht zu sein: als ‚Evangelist‘ wollte er die frohe Botschaft verbreiten; Prediger, Doktor oder Professor nannte er sich und war es auch. Doch nie hat er den Anspruch erhoben, Reformator zu sein, genausowenig wie er sein Werk als ‚Reformation‘ ausgegeben hat.“; vgl. auch DERS., *Martin Luther: Vorläufer der Reformation*, in: Ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 162–188.

⁵ YVES CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in: Heinz Rausch (Hrsg.), *Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung. Die Entwicklung von den mittelalterlichen Korporationen zu den modernen Parlamenten*, Darmstadt 1980, S. 115–182; JOHANNES HELMRATH, *Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters*, in: Giuseppe Alberigo (Hrsg.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence* (BETHL 97), Löwen 1991, S. 75–152; JÜRGEN MIETHKE, *Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts. Motive – Methoden – Wirkungen*, in: Johannes Helmrath / Heribert Müller (Hrsg.), *Studien zum 15. Jahrhundert* (FS Erich Meuthen) I–II, München 1994, hier: Bd. I, S. 14–42.

Reform der Kirche durch das Tridentinum als gescheitert ansahen, da das Papsttum eine echte Reformation blockiert habe, glorifizierten andere im Gefolge des Jesuiten Pietro Sforza Pallavicino (1607–1667) das Tridentinum und die tridentinische Reform.⁶ Noch im 20. Jahrhundert hat Hubert Jedin (1900–1980), der als erster Geschichtsschreiber die vatikanischen Akten zu einer Gesamtdarstellung nutzen konnte, in dieser Linie vom „Wunder von Trient“ gesprochen⁷, durch das die altersschwache Kirche zu neuer Kraft und Heiligkeit reformiert worden sei.

Wie soll man also entscheiden, ob die katholische Reform auf dem Trienter Konzil geglückt ist? Woher soll man wissen, was die rechte Reformation der Kirche gewesen wäre? Kriterien wären notwendig, die aber doch selbst umstritten waren. Im Folgenden soll davon ausgegangen werden, dass hinter den Reformforderungen religiöse Bedürfnisse und Erwartungen standen. Es handelte sich um die Heilssehnsucht der Zeit, das Streben nach Heilsgewissheit, den Wunsch nach einer schriftgemäßen, ihrem Auftrag folgenden Kirche. Diese kommt in der Kleruskritik und in den Reformforderungen seit dem Spätmittelalter zum Ausdruck; Stärken und Schwächen der Reform durch das Trienter Konzil sollen also vor deren Hintergrund skizziert werden.

1. Kleruskritik und Reformation:

Warum fand Luther so viele Anhänger?

Nach dem Wormser Reichstag war die Sache Luthers in aller Munde. Die Fürsten und Landesherrn verhielten sich unterschiedlich: abwartend und Luther indirekt begünstigend; neutral oder aber auch streng abweisend. Überall wurde aber diskutiert, weshalb seine Schriften so begierig gelesen wurden und warum er im ganzen Reich so viele überzeugte Anhänger

⁶ [PAOLO SARPI], *Historia del concilio tridentino*. Nella quale si scoprono tutti gl'artificii della Corte di Roma, per impedire che né la verità di dogmi si palesasse, né la riforma del Papato, & della Chiesa si trattasse, London 1619; PIETRO SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento*, Rom 1666 (erstmal erschienen 1656–1657); HUBERT JEDIN, *Das Konzil von Trient*. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte, Rom 1948, S. 61–145.

⁷ HUBERT JEDIN, *Vaticanum II und Tridentinum*. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte, Köln u. a. 1968, S. 23.

fand. Gerade auch die strikt antilutherischen, altgläubigen Herzöge und Bischöfe fragten sich dies. So unterschiedlich und divergierend deren Analysen waren, im entscheidenden Punkt herrschte Einigkeit: Es war die Unzufriedenheit mit dem Klerus, die den Nährboden bildete, aus dem die Anhänger Martin Luthers erwachsen. So sehr Fürsten und Bischöfe sich gegenseitig die Schuld gaben und so unterschiedlich ihre Antwortstrategien gewesen sind, in diesem Punkt, der Unzufriedenheit der Laien mit dem Klerus, stimmten sie überein. In der Forschung ist dieses Phänomen als frühneuzeitlicher „Antiklerikalismus“ diskutiert worden⁸; antiklerikal nicht in einem modernen laizistischen, klerusfeindlichen Sinn, sondern in der Bedeutung einer Kritik an den Klerikern, die der klerikalen Norm nur unzureichend zu entsprechen schienen. Natürlich kann man fragen, ob die Kleruskritik nicht mit tiefergehenden theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Motiven verbunden war. Dennoch bleibt zu konstatieren: Man wusste auch im altgläubigen Lager: In Bezug auf den Klerus, auf dessen Heilsvermittlung und Seelsorge, herrschte eine weit verbreitete Unzufriedenheit und Verunsicherung.

Die Kritikpunkte lassen sich den zahlreichen Gravamina (Beschwerde-)Schriften gegen den Klerus entnehmen, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer wieder verfasst wurden.⁹ Sie lassen sich relativ erschöpfend in drei Kategorien einteilen:

(a) Immer wieder finden sich Vorwürfe, die Kleriker würden sich nicht an jene Normen halten, die das kanonische Recht ihnen auferlege und durch die sie sich von Laien distinguieren sollten.¹⁰ Hier war zum einen der Zölibat zu nennen. Der Konkubinat mit der „Pfarrerköchin“ war verbreitet, die daraus hervorgehenden Kinder hatten bei der Bewirtschaftung

⁸ KLAUS UNTERBURGER, *Das bayerische Konkordat von 1583. Die Neuordnung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Bedeutung für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt* (Münchener Kirchengeschichtliche Studien 11), Stuttgart 2006, S. 110–132; HANS-JÜRGEN GOERTZ, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987; DERS., *Antiklerikalismus und Reformation. Ein sozialgeschichtliches Erklärungsmodell*, in: Ders., *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1995, S. 7–20.

⁹ Vgl. die Edition mit zahlreichen Beispielen: *Acta reformationis catholicae ecclesiam germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570*, hrsg. von GEORG PFEILSCHIFTER, Bde. I–VI, Regensburg 1959–1974.

¹⁰ K. UNTERBURGER, *Konkordat* (Anm. 8), S. 111 f.

der Pfarrpfründe mitzuarbeiten. Dann kam der Wirtshausbesuch, das Karten- und Würfelspiel dazu; um das Einkommen aufzubessern, wurde in manchen Pfarrhöfen selbst Bier ausgeschenkt, was wiederum Konkurrenz zu von Laien betriebenen Gasthäusern bedeutete. Ein immer wieder auftretendes Ärgernis war die Beteiligung des Klerus an Schlägereien oder verbalen Auseinandersetzungen und Beleidigungen. Eine außerliturgische klerikale Kleidung war dem traditionellen katholischen Priestertum fremd; es wurde aber eine dezente, würdige Kleidung erwartet und etwa kritisiert, wenn die Priester nur ein „kurzes Gewand“, schmutzige Kleidung oder gar Waffen trugen. – All diese Vorwürfe wurden vorwiegend moralisch verstanden; es ist aber ohne weiteres klar, dass sich dahinter sozialgeschichtliche, strukturelle und finanzielle Gründe verbargen. Wo Ausbildung und Einkünfte mangelten, brauchte man die eigene Familie zur Sicherung des Lebensunterhalts, musste man das Gehalt aufbessern, hatte kein von der sozialen Schicht, der man entstammte, distinktes Bewusstsein.

(b) Ein weiterer Schwerpunkt der Kleruskritik waren die finanziellen Leistungen selbst, die die Laien zu leisten hatten.¹¹ Hier waren sowohl Zehntstreitigkeiten wie auch angeblich ungewöhnliche oder überhöhte Stolgebühren ein immer wiederkehrender Beschwerdepunkt. Einen fiskalischen Aspekt hatte auch die Kritik, dass der Klerus die geistlichen Leistungen, die er gemäß den Stiftungen und Messstipendien zu erfüllen hatte, nicht oder nur unvollkommen erbrachte. Während die weltlichen Landesherren nach Möglichkeit jede Abgabe unterbinden wollten, die der Klerus an die Diözesanleitung entrichten sollte, beklagte man von geistlicher Seite einen zunehmenden Steuerdruck durch die weltlichen Landesherren auch auf geistliche Personen und kirchlichen Besitz. Besonders schlechter dotierte Benefizien warfen zu wenig ab, als dass ein Geistlicher allein davon leben konnte. Die Folge war, dass solche Pfründen etwa nicht mehr versehen wurden oder aber, dass es zu einer Kumulation von mehreren Benefizien kommen musste, deren Pflichten sich aber mitunter ausschlossen. Man wird zudem generell von einer langsamen, allmählichen Inflation seit dem Spätmittelalter ausgehen müssen, die den Benefizien ertrag auch für Geistliche in eine ungünstige Relation zu den Lebenshaltungskosten setzte.

(c) Neben ungeistlicher Lebensweise und Fiskalismus zählten schließlich ungenügende Bildung und mangelhafte Kenntnisse zu den Hauptvor-

¹¹ Ebd., S. 112.

würfen gegen die Geistlichkeit. Vielfach galt der Klerus einfach als dumm und tölpelhaft; in Visitationen wurden oft die einfachsten rituellen Sachverhalte nicht gewusst. Es fehlte an Unterscheidungskwissen gegenüber der lutherischen Bewegung. Besonders die Predigt aber war immer wieder Gegenstand einer beißenden Kritik; oft war der Vorwurf zu hören, dass nur erbauliche Märlein oder reißerische Effekthascherei geboten wurden und keine tiefere Erkenntnis der Heiligen Schrift. Auch hier warfen sich weltliche Landesherren und geistliche Diözesanleitungen gegenseitig Versagen vor. Der zu wenig gebildete Klerus sei überdies nicht in der Lage, die Schulmeister zu kontrollieren, die vielfach als Einfallstore für Heterodoxie galten. Eine Klerusreform musste eine Bildungsreform sein.¹²

Ungeistlicher Lebenswandel, Fiskalismus, mangelnde Bildung – dies waren in den Augen des frühen 16. Jahrhunderts Symptome einer Krise. Bald ging zudem die Zahl des Priesternachwuchses erheblich zurück. Dahinter stand jedenfalls eine klare Erwartungshaltung: Aufgabe der kirchlichen Amtsträger war es, das Wort Gottes korrekt zu verkündigen, das Messopfer würdig zu feiern und die Sakramente fruchtbringend zu spenden. Hierfür, und nur hierfür, sollte der Klerus bezahlt werden. Darin waren sich auch die Territorialfürsten und der Episkopat einig. Während aber die einen meinten, die Bischöfe versagten, deshalb müsse ihnen als den weltlichen Landesherren Rom die Kontroll- und Reformationsrechte über den Klerus legitimieren, beschwerte man sich auf Seiten des Episkopates, dass die Fürsten eine Kontrolle und Korrektion der Kleriker durch die Bischöfe behinderten. Dahinter steckten also konkurrierende Machtstrategien; hinzu kam, dass die weltliche Gewalt auf Kontrolle und Zwang setzte, während die Bischöfe erklärten, erst müsse die finanzielle Lebenssituation des Klerus verändert werden, die der eigentliche Grund für angebliche Pflichtvergessenheit sei. Repression alleine würde den Priestermangel hingegen nur noch verschärfen.¹³ Im Kern waren es jedenfalls zwei schwerwiegende Probleme, die es zu beheben galt: Die Divergenz oder Trennung

¹² HERIBERT SMOLINSKY, Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Ders., *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von Karl-Heinz Braun / Barbara Henze / Bernhard Schneider (RST. Suppl. 5), Münster 2005, S. 44–61; DERS., „Docendus est populus“. Der Zusammenhang zwischen Bildung und Kirchenreform in Reformordnungen des 16. Jahrhunderts, in: ebd., S. 25–43.

¹³ K. UNTERBURGER, Konkordat (Anm. 8), S. 119–132.

von *beneficium* und *officium* war das eine; also dass man Abgaben oder Pfründen besaß, ohne dass die seelsorglichen Pflichten korrekt und würdig vollzogen würden. Zudem die Kritik an den Kenntnissen der Seelsorgspriester, die deren Funktion als Deuter und Vermittler des Heils in Frage stellten.

2. Die Reformdebatte des 15. Jahrhunderts: die Suche nach strukturellen Gründen

Zwei Sachverhalte sind vor diesem Hintergrund ohne weiteres klar: *Ers- tens* war eine tiefgehende Reform der Seelsorgs-, Pfründen- und Ausbildungsstruktur ein jurisdiktionell weitgehender, anspruchsvoller Akt, dessen Durchsetzung auf die Widerstände bisheriger Profiteure stoßen musste. *Zweitens* ist deutlich, dass beide Zentralperspektiven der Kritik sich aus einer langfristigen Entwicklung seit dem Hochmittelalter ergeben, dass beide so bereits im Zentrum von Reformdiskursen und -versuchen seit dieser Zeit standen. Die Fragen, wer für das faktisch als Ungleichgewicht empfundene Verhältnis von Seelsorge und Finanzen, *officium* und *benefi- cium*, verantwortlich sei und wie eine verbesserte Klerusbildung erfolgen könne, standen seit langem im Raum. Die strukturellen Weichenstellungen, an denen man ansetzen musste, suchten die Reformdenkschriften seit dem späten 14. Jahrhundert aufzudecken.

Bevor diese analysiert werden, muss kurz die Frage aufgeworfen werden, inwieweit der Eindruck des Spätmittelalters, Seelsorge und Heilsmittlung würden immer unzulänglicher, tatsächlich der Realität entsprach. Lange Zeit hat man relativ kritiklos den Schluss gezogen von zunehmenden Beschwerden und Klagen auf einen tatsächlich wachsenden Missstand und Verfall. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat aber das Bild vom Spätmittelalter deutlich differenziert und korrigiert; in der Regel haben nicht die Missstände zugenommen, sondern die Ansprüche.¹⁴ Die Maßstä-

¹⁴ WILHELM DAMBERG, Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung von Joseph Lortz, in: Historisches Jahrbuch 117 (1997), S. 168–180; BERNDT HAMM / THOMAS LENTES (Hrsg.), Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 15), Tübingen 2001. Vgl. auch zusammenfassend: ARNOLD ANGENENDT, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (EDG 68), München 2003, S. 17:

be und Sensibilitäten sind also gewachsen, während die Zustände eigentlich gleich geblieben sind. Hinzu kommt, dass die schriftliche Überlieferung seit dem Spätmittelalter dichter ist und so vieles aus dieser Epoche zu uns gelangt ist, was vorher verloren gehen musste. Dass diese Sicht richtig ist, wird ohne weiteres deutlich an der Ausbildung des Klerus. Dessen basaler Kenntnisstand musste das gesamte Mittelalter hindurch sein, den Ritus korrekt zu vollziehen, also letztlich Messbuch und Rituale bei der richtigen Gelegenheit an der richtigen Stelle aufzuschlagen und die lateinischen Gebete korrekt zu verrichten. Vor allem in den Städten und in den Ordensgemeinschaften wuchsen freilich die Ansprüche. Die neu entstehenden Universitäten reagierten; in Paris wurden neben der hochentwickelten wissenschaftlichen Theologie einfachere Formen für die Seelsorger entwickelt.¹⁵ Kirchliche Synodalbestimmungen seit dem 12. Jahrhundert schärften immer wieder ein, dass Dom- und Kollegiatkirchen Lehrer für die Ausbildung in der Heiligen Schrift, also der schriftgemäßen Predigt, anstellen sollten. An diesen Kirchen sollte überhaupt regelmäßig gepredigt werden.¹⁶ In den Städten kamen dann vor allem die Franziskaner und Dominikaner und die anderen Bettelorden dem nach; bald stifteten die Bürger aber zusätzliche Predigerstellen. Bei der Ausbildung der Seelsorger ist es also so: Eine immer breitere Schicht wollte neben dem basalen korrekten Vollzug des Ritus auch eine schriftgemäße Predigt hören und suchte Vergewisserung im Glauben. Dass zudem auch die Seelsorgepflichten im Spätmittelalter nicht einfach im Verfall waren, ist schon daran zu erkennen, dass die Zahl der Stiftungen und des gottesdienstlichen Angebotes noch zunahm. Es gab ein immer dichteres Netz von Möglichkeiten, Buße zu tun und an den Heilsangeboten der Kirche zu partizipieren.

Dennoch gab es nun massive Reformforderungen. Diese schilderten Missstände und machten strukturelle Gründe für diese aus. Man blieb nicht

„Das Spätmittelalter gab der Christianisierung in Deutschland einen geradezu einzigartigen Schub.“

¹⁵ JÖRG OBERSTE, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, Bd. I: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters (Norm und Struktur 17,1), Köln / Weimar / Wien 2003, S. 103–206.

¹⁶ ODETE PONTAL, *Le rôle du synode diocésain et des statuts synodaux dans la formation du clergé*, in: *Les évêques, les clercs et le roi (1250–1300) (Cahiers de Fanjeux 7)*, Toulouse 1972, S. 337–359; MICHELE MACCARONE, „Cura animarum“ e „parochialis sacerdos“ nelle costituzioni del IV. concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII, in: *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII–XV). Atti del VI convegno di storia della chiesa in Italia*, Firenze 21.–25. sett. 1981, Rom 1984, S. 81–195.

auf einer moralischen Ebene stehen, auf der jeder stets sich bessern müsse und Gott noch mehr lieben könne. Es ging auch um Strukturen und Geld; dies garantierte Realitätsbezug und Realisierbarkeit von Reformpostulaten. Walter Brandmüller, der dies als oberflächliche Verteilungskämpfe zwischen Klerikern glaubt verspotten zu müssen¹⁷, offenbart sich hier selbst als oberflächlich: Eine Reform der Seelsorge dadurch zu erwarten, dass jeder mehr bete und frömmer werde, schien schon den spätmittelalterlichen Theologen und Kanonisten naiv, obwohl sie die Frömmigkeit des Einzelnen fördern wollten. Ämter und Finanzen waren durch kirchliche Strukturen geprägt und bedingten die Lebensform der Kleriker, die sie ausüben sollten. Wer eine Reform wirklich zustande bringen wollte, musste hier ansetzen.

Die Klagen über den Zustand der Kirche waren besonders seit 1400 allgemein verbreitet. Sie betrafen alle Glieder der Kirche, ja die gesamte Christenheit. Das große Papstschisma seit 1378 befeuerte noch die Reformforderungen; im Allgemeinen galt es als Folge und Konsequenz des kirchlichen Reformstaus, als dessen sinnenfälliger Ausdruck, nicht als dessen kausale Ursache. Natürlich gab es verschiedene Schattierungen der Kritik; auch unterschieden sich mitunter die vorgeschlagenen Mittel der Abhilfe und die dahinter stehende Ekklesiologie. Die Beschreibung der Übel aber blieb auf auffallende Weise im Wesentlichen konstant. Die Klagen und Beschwerden wiederholten sich, wurden beinahe Gemeinplätze. Es greift zu kurz, wenn konstatiert wird, alle möglichen Leute hätten im Spätmittelalter alle möglichen Reformforderungen aufgestellt.¹⁸ Vielmehr entwickelte sich so etwas wie ein konkreter Reformdiskurs, der seine suggestive Kraft in sich selbst besaß, ein Diskurs über die Übel, die in die Kirche eingedrungen seien und wie diese strukturell behoben werden könnten. Die wichtigsten Elemente dieses Diskurses kehrten immer wieder; sie tauchten in den meisten Predigten, Denk- und Beschwerdeschriften auf, die v. a. aus dem universitären Milieu stammten. Einflussreich wa-

¹⁷ WALTER BRANDMÜLLER, *Causa reformationis. Ergebnisse und Probleme der Reformen des Konstanzer Konzils*, in: Ders., *Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen*, Paderborn u. a. 1990, S. 264–281, hier: S. 279.

¹⁸ Dies ist, verbunden mit der Fragmentierungsthese, die doch in das Früh- und Hochmittelalter notgedrungen als Gegenpol einen romantischen Universalismus anachronistisch projiziert, letztlich die These von HERIBERT MÜLLER, *Ein Weg aus der Krise der spätmittelalterlichen Kirche: Reform und Erneuerung durch die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG)* 126 (2015), S. 197–223.

ren etwa Matthäus von Krakau (ca. 1335/40–1415), Jean Gerson (1363–1429), Pierre d’Ailly (1350/51–1420), Dietrich von Nieheim (ca. 1345–1418) und Nikolaus von Clémanges (ca. 1360–ca. 1434/1440).¹⁹ Folgende Topoi waren für sie zentral:

a) Der Zustand der gesamten Kirche, aller Stände, wird negativ beurteilt. Besonders kritisch wird aber der Klerus gesehen und insbesondere die römische Kurie. Aus dem monastischen Bereich und aus dem Kontext lokaler Visitationen wird die Formel von einer „Reform an Haupt und Gliedern“ rezipiert und auf die Gesamtkirche angewendet.²⁰ Papst und Kurie als Haupt tragen die Hauptverantwortung für den desolaten Zustand der Glieder.²¹

¹⁹ MATTHÄUS VON KRAKAU, *De Squaloribus Curie Romane*, in: Jürgen Miethke / Lorenz Weinrich (Bearb.), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der Großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, Bd. I: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), Darmstadt 1995, S. 60–165; PIERRE D’AILLY, *De reformacione ecclesiae*, in: ebd., S. 338–377; DIETRICH VON NIEHEIM, *Avisamente pulcherrima de unione et reformacione membrorum et capitis fienda*, in: ebd., S. 246–293; DERS., *Super reformacione ecclesie*, in: ebd. S. 296–305; NIKOLAUS VON CLÉMANGES, *De ruina ecclesiae*, Preßburg 1785; LOUIS B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform (Studies in Medieval and Reformation Thought 7)*, Leiden 1973; DERS., *Church and reform. Bishops, Theologians, and Canon Law in the Thought of Pierre d’Ailly (1351–1420)*, Leiden-Boston 2005; PAUL TSCHACKERT, *Peter von Ailly: Zur Geschichte des grossen abendländischen Schisma und der Reformkonzilien von Pisa und Constanz*, Gotha 1877; ACHIM FUNDER, *Reichsidee und Kirchenrecht. Dietrich von Nieheim als Beispiel spätmittelalterlicher Rechtsauffassung (RQ. Suppl. 48)*, Rom 1993; GEORG ERLER, *Dietrich von Nieheim (Theodoricus de Nyem). Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig 1887; CHRISTOPHER M. BELLITTO, *Nicolas de Clamanges. Spirituality, Personal Reform, and Pastoral Renewal on the Eve of the Reformation*, Washington D.C. 2001.

²⁰ KARL AUGUSTIN FRECH, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter (Europäische Hochschulschriften III/510)*, Frankfurt am Main u. a. 1992.

²¹ Die Schrift P. D’AILLYS, *De reformacione* (Anm. 19) kämpft deshalb für eine Reform aller Stände der Kirche von oben nach unten und will die Synoden wiederbeleben, deren Wegfall Schuld trage an der Misere; nach Gerson sollen alle Stände der Kirche durch *purgatio*, *illuminatio* und *perfectio* reformiert werden. L. PASCOE, *Gerson* (Anm. 19), S. 22–34; vgl. auch: NIKOLAUS VON CLÉMANGES, *De ruina* (Anm. 16), v.a. S. 16–46. – In dieser Schrift werden alle Stände der Kirche von oben bis unten als verderbt charakterisiert, so sei eine Reform von Haupt bis Fuß von Nöten; vgl. ebd., S. 99–105, 108–110. Nach Matthäus von Krakau interessiere man sich an der Kurie nur für materiellen Gewinn, freiwerdende Stellen in der Kirche, die man verleihen könne. MATTHÄUS VON KRAKAU, *Squalores* (Anm. 19) v.a. S. 65–95. – Die Geldgier der Päpste sei ein schwerer Amtsmissbrauch; sie sollten

b) Immer wieder klagte man, dass Ungeeignete auf kirchliche Pfründen, also in verantwortliche Stellungen, befördert wurden. Da theologische Bildung und Würdigkeit nicht berücksichtigt würden, säßen die Falschen auf ihren Pfründen. Anstatt des Leistungsprinzips herrsche Schmeichelei und Patronage; nicht der Gebildete, sondern der Schlaue erhalte kirchliche Ämter. Folge sei eine unzureichende Seelsorge; wirksame Kontrolle von oben fehle.²²

c) Die kirchliche Pastoral sei durch das Streben nach Geld verdorben worden. Anstatt Selbstlosigkeit und Einsatz für das Heil anderer diene alles dem Gelderwerb, was zu Pfründenkumulation, Pfründenhandel und Simonie und zur Vernachlässigung der Seelsorge führe.²³

d) Mit der Entartung des kirchlichen Lebens sei eine Entartung des Rechts einhergegangen; ab dem 13. Jahrhundert sei das alte, auf die Seelsorge konzentrierte Recht durch ein neues Dekretalenrecht der Päpste überformt worden, das durch Exemtionen, Reservationen, Zentralismus und Abgabeforderungen den alten Zusammenhang von *beneficium* und *officium* zerschneiden half.²⁴

e) Symptom für den ungunen Zentralismus sei, dass das alte Wahlrecht von Gemeinschaften für ihre Vorsteher immer mehr ausgehebelt werde; Mönche und Kanoniker dürften nicht mehr ihre Vorsteher, Ortskirchen nicht mehr ihre Bischöfe wählen. Folge sei, dass die Amtsträger gemäß externen – meist finanziellen – Interessen externer Instanzen, vor allem der päpstlichen Kurie, eingesetzt würden und nicht aus dem Interesse, dort einen guten Seelsorger zu erhalten.²⁵

deshalb abgesetzt werden, so etwa Dietrich von Nieheim in Konstanz in Bezug auf Johannes XXIII.; vgl. DIETRICH VON NIEHEIM, *Super reformacione* (Anm. 19), S. 302–305.

²² DIETRICH VON NIEHEIM, *Avisamenta* (Anm. 19), S. 282–287; NIKOLAUS VON CLÉMANGES, *De ruina* (Anm. 19), S. 22–27; MATTHÄUS VON KRAKAU, *Squalores* (Anm. 19), S. 110 f.

²³ So besonders NIKOLAUS VON CLÉMANGES, *De ruina* (Anm. 19), v.a. S. 1–12. – Die gesamte Schrift des Matthäus von Krakau erhebt den Simonie-Vorwurf vor allem gegen die römische Kurie.

²⁴ Matthäus von Krakau will deshalb explizit zur Praxis der vorigen Jahrhunderte, vor allem zu den Konzilien, zurück. Kritisch setzt er sich mit dem Einwand, der Papst sei der Herr aller Pfründen, der also die Jurisdiktions- von der Sakramentenordnung trennt, auseinander. MATTHÄUS VON KRAKAU, *Squalores* (Anm. 19), v.a. S. 124–131, 142 f.

²⁵ Zentral ist diese Sichtweise vor allem für DIETRICH VON NIEHEIM, *Avisamenta* (Anm. 19), der die Fehlentwicklungen vor allem ab 1300 konziliar korrigieren wollte; vgl. auch: NIKOLAUS VON CLÉMANGES, *De ruina* (Anm. 16), S. 19 f.

f) Allen Reformdenkschriften war ein Geschichtsbild zu eigen, nach dem die erste Liebe der frühen Kirche erkaltet sei, da das Streben nach Geld mehr und mehr das Herz ergriffen habe. Die Diskrepanz zwischen Ideal und Realität sei immer größer geworden; die Forderung nach Reform konnte deshalb vom Gefühl gespeist werden, in den letzten Zeiten zu leben.²⁶

Der Befund ist also klar: Predigt und Sakramentenspendung leiden, da die Pfründenvergabe nach den Gesetzen der Patronage und des Klientelismus erfolge; dies deshalb, da diejenigen, für welche die Seelsorge ausgeübt wird, zunehmend keinen Einfluss mehr auf die Stellenbesetzung haben. Vielmehr dienen zahlreiche Ämter der Versorgung; sie werden nach den Gesetzen der Patronage und des Klientelismus vergeben; Hauptproblem sei hier das Zerschneiden des Bandes zwischen *officium* und *beneficium*, ermöglicht durch die Ausübung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats seit dem Hochmittelalter.

3. Das neukatholische papale Kirchenrecht als die strukturelle Quelle des Übels

Sosehr das Gefühl, alles sei immer schlechter geworden, ein Indiz für gesteigerte Frömmigkeit und Sensibilität sein mag und sosehr die Ansprüche an die Bildung der Seelsorger im Spätmittelalter zunahmen – im Kern der Reformpostulate steht ein Umbruchsprozess in der Kirchenverfassung. Der Leipziger protestantische Rechtshistoriker Rudolph Sohm (1841–1917) hat diesen als Umbruch von einem alt- zu einem neukatholischen Kirchenrecht gedeutet²⁷:

²⁶ NIKOLAUS VON CLÉMANGES, *De ruina* (Anm. 19), v.a. S. 1–5. – Am Ende bekommt die Schrift dann einen endzeitlichen Akzent. Auch ein so konservativer Reformator wie Gerson, der sich vor allem eine Wiederherstellung der authentischen Hierarchie und des Rechts in der Kirche erhofft, erklärt, dass die Verwirrung der Gesetze mit dem Zeitalter Konstantins begonnen habe; vgl. PASCOE, *Gerson* (Anm. 19), S. 50–58.

²⁷ RUDOLPH SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München-Leipzig 1918. – Zusammenfassend zur Kritik Sohms und der dennoch weiterbestehenden Berechtigung der These Sohms: YVES CONGAR, *Rudolph Sohm nous interroge encore*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), S. 263–294.

Das Kirchenrecht der Alten Kirche, wie es aus der Antike dem Mittelalter überkommen war und dann angereichert und systematisiert wurde, war ein primär an den Sakramenten orientiertes Recht. Zum einen war die Spendung der Sakramente der wichtigste zu regelnde Vollzug, zum anderen bestimmten die Sakramente auch den Stand und die Stellung in der Kirche mit den damit verbundenen Rechten; zentral war das Weihesakrament, das zur Sakramentspendung und Predigt bevollmächtigte. Darin spiegelt sich noch die Theologie des Bischofsamts der Alten Kirche, wie sie besonders wirkmächtig in Nordafrika im dritten Jahrhundert Cyprian von Karthago († 258) entfaltet hat: Die wahre Kirche, der Heilige Geist, das Heil sind dort, wo der rechtmäßige Bischof ist. Damit der Bischof ordnungsgemäß in sein Amt kommt und dieses kirchlich korrekt ausübt, formte sich ein synodal geprägtes Kirchenrecht. Der Bischof vertritt die Autorität der Gesamtkirche in der Gemeinde und seine Gemeinde innerhalb der Gesamtkirche: „Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche ist im Bischof.“²⁸ So war das altkatholische Kirchenrecht ein an den Sakramenten, besonders am Weihesakrament, und an der Seelsorge orientiertes Recht. Klerus und Volk wählten die Amtsträger.

Im Hochmittelalter wurde die Kirchenverfassung gemäß der papalen Idee der *plenitudo potestatis* tiefgehend umgestaltet. Man unterschied die Jurisdiktion von der Weihegewalt über die Sakramente. Die Jurisdiktion werde nicht schon mit der Sakramentengnade automatisch ausgeteilt, sondern leite sich monarchisch vom Papst ab. Zur polyzentrisch-episkopalen Gnaden- und Sakramentenstruktur trat eine zusätzliche, monarchische Rechtsstruktur.²⁹ Mt 16,18, die Verleihung der Schlüssel an Petrus, wurde seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr auf die sakramentale Sündenvergebung, sondern auf die Jurisdiktion bezogen.³⁰ Das Institut des Weihbischofs entstand, der zwar sakramental Bischof ist, aber keine Jurisdiktion besitzt; umgekehrt bildete sich das Generalvikariat aus, das für den Bischof die Jurisdiktion ausübt, ohne zum Bischof geweiht zu sein; immer mehr Bischöfe regierten ohne höhere Weihen ihre Diözesen. Die Jurisdik-

²⁸ CYPRIAN VON KARTHAGO, ep. 66,8,3.

²⁹ YVES CONGAR, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III/3c), Freiburg / Basel / Wien 1971, S. 91–95.

³⁰ ALFONS KNOLL, „Derselbe Geist“. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 74), Paderborn 2007, S. 410–413.

tion leitete sich nur vom Papst ab, der sie in der ganzen Fülle besitze. Die Alte Kirche dachte die Sakramentenspendung so, dass Christus selber tauft, die Sünden vergibt etc., die Haupt-Glieder-Beziehung also so, dass vom Haupt die Gnade in die Glieder des Leibes einströme. Das neue Denken legte darüber die sichtbare Rechtsgemeinschaft; in rechtlicher Hinsicht brauche die Kirche auch ein sichtbares Haupt, das in dieser Rechtsordnung Christus vertrete, der Papst ist nach der neuen Theologie sichtbares Haupt der Kirche.³¹

Die Besetzung der kirchlichen Ämter und damit der Zugriff auf das kirchliche Vermögen wurden in Anwendung des neukatholischen Kirchenrechts immer mehr an den päpstlichen Hof verlagert. Erste Ansätze gab es bereits im 13. Jahrhundert. Dank ihres Jurisdiktionsprimats, der *plenitudo potestatis*, begannen die Päpste, bestimmte Benefizien für sich zur Besetzung zu reservieren. Für andere wurden Expektanzen, also verbindliche Anwartschaften ausgesprochen. Diese zaghaften Ansätze wurden während der Zeit in Avignon massiv ausgebaut; von nicht von den Päpsten zu besetzenden Ämtern wurden bei Neubesetzung nun Abgaben wie Annaten und Servitien erhoben. Als Kompensation für schwindende Einkünfte aus dem Kirchenstaat und zur Finanzierung der päpstlichen Verwaltung wurde auf der Grundlage des neukatholischen Dekretalenrechts die Gesamtkirche mit einem Stellenbesetzungs- und Finanzsystem überzogen. Damit wurden für die Besetzung vieler Ämter die mikropolitischen Beziehungen zum päpstlichen Hof wichtiger, als diejenigen zu den Mächtigen vor Ort.³²

Führte dieser zunehmende Ausgriff auf Vermögen und Stellenbesetzung zu Unzufriedenheit und Romkritik, so musste sich dadurch die Praxis der päpstlichen Verwaltung selbst verändern. Hier muss man sich zwei Struk-

³¹ Vgl. Y. CONGAR, *Lehre* (Anm. 29), S. 106–127, 164–172, 175–182.

³² THOMAS FRENZ, *Das Papsttum im Mittelalter*, Köln / Weimar / Wien 2010, S. 176–185; THOMAS WETZSTEIN, *Noverca omnium ecclesiarum. Der römische Universal-episkopat des Hochmittelalters im Spiegel der päpstlichen Finanzgeschichte*, in: Jochen Johrendt / Harald Müller (Hrsg.), *Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. N.F. 19), Berlin 2012, S. 13–62; JEAN FAVIER, *Les finances pontificales à l'époque du Grand Schisme d'Occident 1378–1409* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 211), Paris 1966; STEFAN WEISS, *Die Versorgung des päpstlichen Hofes in Avignon mit Lebensmitteln. Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte eines mittelalterlichen Hofes*, Berlin 2002; CLEMENS BAUER, *Die Epochen der Papstfinanz. Ein Versuch*, in: *Historische Zeitschrift* 138 (1928), S. 457–503.

turnerkmale vormoderner Herrschaftsstrukturen vor Augen führen: (a) Herrschaft beruhte auf einem Geflecht mikropolitischer Beziehungen und Strukturen; Klientelismus und Patronage waren die wichtigsten Faktoren, sozial aufzusteigen und den Aufstieg selbst wieder abzusichern; (b) die wichtigste soziale Einheit, der man den sozialen Aufstieg verdankte und der man die Wohltaten später dankbar zurückzugeben hatte (*pietas*), war die Familie. Mit der Verlagerung des Stellenbesetzungssystems an den päpstlichen Hof wurde es somit wichtig, dort zu investieren und nützliche Beziehungen aufzubauen. Zeitgenossen erschien die Kurie in Avignon (und später in Rom) wie ein riesiger Pfründenmarkt. Besonders für die führenden Familien Ober- und Mittelitaliens spielte eine kuriale Karriere eine immer wichtigere Funktion für Karriereplanungen. Man erwartete, dass im Erfolgsfall die Familie hierfür begünstigt und Patronage über weitere Familienmitglieder ausgeübt würde. Das galt natürlich gerade für die Päpste selbst. Nepotismus war deshalb ein Strukturmerkmal des vormodernen Papsttums, der im Spätmittelalter enorm ausgebaut wurde. Päpste mussten ihre eigene Familie mit Pfründen und Ämtern versorgen, Verwandte wurden an die Kurie gezogen und stiegen oft bis zum Kardinalat auf.³³

Entscheidend ist der Zirkel: Der Jurisdiktionsprimat konnte nicht ausgeübt werden ohne eine Vielzahl von kurialen Mitarbeitern, die aus kirchlicher Vermögensmasse versorgt werden mussten; die Verwendung der kirchlichen Pfründen für die Kurie war nur möglich, wenn der Jurisdiktionsprimat diese Umverteilung, die Trennung des *beneficium* vom *officium*, legitimierte. Immer wieder setzten die Päpste seit dem Ende des Basler Konzils selbst Reformkommissionen ein; eine wirkliche Umsetzung erfolgte nie, hätte sie doch das papale System – Jurisdiktionsprimat und Kurie – gefährdet.

4. Das Consilium de emendanda ecclesia: Summe und Programm

Bereits angesichts der protestantischen Reformation setzte der Farnese-Papst Paul III. (1534–1549) erneut eine Reformkommission ein; er beauf-

³³ WOLFGANG REINHARD, Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: ZKG 86 (1975), S. 145–185.

tragte jene strenge Reformgruppe unter den Kardinälen, die dem Patronage- und Klientensystem der Mehrheit des Kollegiums fremd gegenüberstand. Deren Reformdenkschrift des Jahres 1537³⁴ ließ nichts an Deutlichkeit übrig; sie ist eine Art Zusammenfassung des Reformdiskurses des Spätmittelalters und steht als Programm vor der Einberufung des Trienter Konzils.

Dieses *Consilium de emendanda ecclesia* fasst tatsächlich die wesentlichen Kritikpunkte der vorherigen Reformdebatte zusammen und kommt auch zu einer ähnlichen Analyse. Es beschränkt sich weitgehend auf die Verantwortung des Papstes für die Gesamtkirche und lässt sich so in vier Punkten zusammenfassen:

(a) Die Krise ist eine Krise der Seelsorge. Ungeeignete würden Seelsorger oder gar Bischöfe; Amtsinhaber residierten oft nicht vor Ort; päpstliche Dispensen und Exemtionen verhinderten die Aufsicht durch die zuständigen ortskirchlichen Instanzen.³⁵

(b) Dahinter steht das Problem, dass das Benefizium vom Seelsorgs-officium getrennt worden sei. Benefizien würden an Verwandte oder die Klientel verliehen, mit Pensionen belastet, zur Finanzierung der päpstlichen Kurie herangezogen, usf. Das Amt, für das sie eingerichtet waren, verrichtet derweil ein schlecht ausgebildeter Vikar.³⁶

(c) Anstatt Ämter aus finanziellen Gründen zu verleihen, sollte der Würdigste und Gebildetste diese erhalten.³⁷ Wie ein roter Faden zog sich die Kritik durch, dass der Klerus besser ausgebildet sein müsse, theologisch und asketisch-praktisch.³⁸

(d) Schließlich wurde hinter den Fehlentwicklungen in der Praxis ein theoretisch-theologischer oder kanonistischer Grundirrtum ausgemacht, nämlich die neukatholische Konzeption vom Papsttum, nach der der Papst über dem Kirchenrecht stehe, in jede Ortskirche hineinregieren und dabei keine Simonie begehen könne.³⁹

³⁴ *Consilium delectorum cardinalium de emendanda ecclesia*, 9. März 1537, in: *Concilium Tridentinum XII*, S. 131–145.

³⁵ Ebd., S. 139.

³⁶ Ebd., v. a. S. 135–138, 141–143.

³⁷ Ebd., S. 136.

³⁸ Ebd., S. 136: „... presbyteri praesertim et maxime curati, et prae omnibus episcopi: idcirco si gubernatio haec sit recte processura, primo danda est opera, ut hi ministri idonei sint muneri, quo fungi debent.“

³⁹ Ebd., S. 134 f.: „Inde effectum est, praeterquam quod principatum omnem sequitur adulatio, ut umbra corpus, difficillimusque semper fuit aditus veritatis ad aures

Für das von Papst Paul III. schließlich tatsächlich nach Trient einberufene Konzil ergab sich also bei allen divergierenden Interessen doch ein recht deutliches Reformprogramm, das der Diskussion hartnäckig stand: Verbesserung von Predigt und Sakramentenspendung, also der Seelsorge; dies, indem die Seelsorger besser ausgebildet würden und die Benefizial-, also Finanzstruktur wieder ganz der Seelsorge dienen sollte. Schließlich Rückbindung und Rückführung des neukatholischen Jurisdiktionsprimats des Papstes in eine altkirchlich-kollegiale, korporative Kirchenstruktur, die um die Sakramente herum konzentriert war.

5. Das Reformprogramm des Trienter Konzils

In Trient drängte vor allem die kaiserliche Partei (besonders die vielen unter spanischer Herrschaft stehenden Bischöfe) auf eine umfassende Kirchenreform, durch die man auch einen wichtigen Schritt zur Wiedervereinigung mit den Protestanten glaubte tun zu können. Die italienisch-kurialen Bischöfe wollten hingegen dogmatische Abgrenzung und scharfe Repression gegen alle protestantischen Ansätze und forderten, dass die Rechte des Papsttums von einer Reform nicht berührt werden dürften.⁴⁰

Man einigte sich schließlich, Glaube und Reform parallel und gleichberechtigt zu verhandeln. Sakramente, Predigt und Seelsorge galten auch in Trient als die Pfeiler des kirchlichen Lebens, die es zu reinigen und zu stärken gelte. Dabei wollte man alles auf den Bischof zentrieren.⁴¹ Er soll-

principum, quod confestim prodirent doctores, qui docerent; pontificem esse dominum beneficiorum omnium, ac ideo, cum dominus iure vendat id quod suum est, necessario sequi, in pontificem non potest cadere simoniam, ita quod voluntas pontifices, qualiscumque ea fuerit, sit regula, qua eius operationes ac actiones dirigantur: ex quo procul dubio effici, ut, quicquid libeat, id etiam liceat. Ex quo fonte tanquam ex equo Troiano irrupere in ecclesiam Dei tot abusus et tam gravissimi morbi, quibus nunc conspicimus eam ad desperationem fere salutis laborasse ...“.

⁴⁰ HUBERT JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, Bde. I–IV/2, Freiburg 1949–1975, hier: Bd. II, S. 23–28.

⁴¹ HUBERT JEDIN, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: Ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform, Freiburg u. a. 1996, S. 75–117; KLAUS UNTERBURGER, Bischofsamt und weltliche Obrigkeit auf dem Konzil von Trient und in der nachtridentinischen Reform, in: Johannes Wischmeyer (Hrsg.), Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen

te selbst predigen und die Sakramente spenden, Hirte aller Priester und Gläubigen sein und damit Legislative und Exekutive kontrollieren. Die kleinen italienischen Stadtbistümer waren der Erfahrungshintergrund der meisten Konzilsväter. Jährlich sollte der Bischof eine Diözesansynode abhalten, alle drei Jahre habe eine Provinzialsynode stattzufinden; die Umsetzung alles Beschlossenen kontrolliere der Bischof durch jährliche Visitationen. Ein Benefizieninhaber habe künftig zu residieren, dies gelte auch für den Bischof in seiner Diözese; Kumulationen sollte es künftig nicht mehr geben. Einschränkungen der bischöflichen Jurisdiktion durch Domkapitel, Archidiakone, exemte Ordensgemeinschaften und weltliche Fürsten suchte man zu begrenzen.

Besonderes Gewicht wollte man auch auf die Ausbildung des Seelsorgeklerus legen. Anfangs wiederholte man die spätmittelalterliche Norm: Die Bischöfe sollten dafür sorgen, dass an jeder Domkirche ein Lehrer für die Priesterausbildung und Predigt angestellt würde. Schließlich griff man aber ein Modell auf, das in England während der kurzen Phase der Restauration unter Maria der Katholischen (1553–1558) entwickelt wurde.⁴² Da die Klöster als Schulträger ausgeschaltet waren, sollten die Bischöfe an den Kathedralkirchen *seminaria* gründen, in denen der Priesternachwuchs nicht nur Unterricht, sondern auch Kost und Logis, also ein Stipendium, erhalten sollte. Diese Idee der *seminaria* kam über Kardinal Reginald Pole (1500–1558) nach Trient und steht hinter dem berühmten Seminardekret: Neben Unterricht in einer praktischen, auf die Seelsorge konzentrierten Theologie war also eine Art bischöfliches Bursen- und Stipendiensystem das Entscheidende. In Konkurrenz zu einer ganz andere Ziele verfolgenden universitären Theologie sollte diese Seminausbildung für den einfachen Seelsorgeklerus natürlich nicht treten.⁴³

Die große Streitfrage in Trient war die strukturelle Ursache jener Trennung von *beneficium* und *officium*, die schon die Reformtraktate des 15. Jahrhunderts ausgemacht hatte und die auch die Denkschrift der Kardinäle von 1537 in den Mittelpunkt stellte: die päpstliche Praxis der Dispens,

Reformation (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 100), Göttingen 2013, S. 67–82.

⁴² JAMES A. O'DONOHUE, Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and Its Formation (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 9), Löwen 1957.

⁴³ SEBASTIAN MERKLE, Das Konzil von Trient und die Universitäten, in: Theobald Freudenberger (Hrsg.), Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 17), Würzburg 1965, S. 244–270.

Exemption und monarchischen Jurisdiktionsausübung. An dieser Frage wäre das Konzil beinahe zerbrochen: Die spanische, die kaiserliche und die französische Partei beharrten auf einer Reform, da sonst alle Beschlüsse letztlich eine Farce blieben; die päpstliche Seite wollte hingegen am Primat nicht rütteln lassen und nahm lieber die Suspension bzw. ein Scheitern des Konzils in Kauf. Im Mittelpunkt stand die Frage, ob die Residenzpflicht der Bischöfe „göttliches Recht“ sei, von dem dann auch die Päpste nicht dispensieren konnten.⁴⁴ Damit wären die Finanzierung der Kardinäle und der päpstlichen Kurie und auch die bisherige rechtliche Praxis Roms zusammengebrochen. Konnte der Papst aber weiter dispensieren, die Finanzen, das Benefizium weiterhin von der seelsorglichen Pflicht trennen, so drohte die Reform zu scheitern. Es war der Kardinal und Diplomat Giovanni Morone, dem es gelang, doch noch einen Kompromiss auszuhandeln.⁴⁵ Schließlich hieß es im Dekret, die Residenz im eigenen Bistum verpflichte „unter schwerer Sünde“; die Hintertür der Dispens durch den Papst blieb.⁴⁶

Andere Fragen in diesem Zusammenhang wurden umschifft. Die Frage des Verhältnisses von Papst- und Bischofsamt bzw. von Papst und Konzil wurde ausgeklammert, da eine Einigung in dieser Frage unmöglich schien. Ebenso gab es keine Festlegung, ob die Jurisdiktion zur sakramentalen Weihewalt noch hinzukommen müsse und sich vom Papst ableite. In ekklesiologischen Fragen versuchte sich das Trienter Konzil also in einem Kompromiss und klammerte das Papsttum weitgehend aus, ebenso wie die weltlichen Fürsten, auch wenn es mit deren Bereitschaft zu einer Reform rechnete.⁴⁷

⁴⁴ H. JEDIN, *Geschichte* (Anm. 40), Bd. II, S. 269–315; Bd. IV/1, S. 116–137, 210–263; DERS., *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, in: DERS., *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte*, Bd. II, Freiburg 1966, S. 398–413.

⁴⁵ H. JEDIN, *Geschichte* (Anm. 40), Bd. IV/2, S. 3–78.

⁴⁶ Konzil von Trient, sessio XXIII, can. 1, *de reformatione*.

⁴⁷ KLAUS GANZER, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: DERS., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und Theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge* (RST. Suppl. 4), Münster 1997, S. 266–281; GIUSEPPE ALBERIGO, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: Remigius Bäumer (Hrsg.), *Concilium Tridentinum (Wege der Forschung 313)*, Darmstadt 1979, S. 278–300; JOSEF FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens* (Innsbrucker Theologische Studien 32), Innsbruck u. a. 1991.

6. Die nachtridentinische Reform und die Aneignung des Konzils durch die Päpste

Hat das Trienter Konzil eine Reform, eine tridentinische Erneuerung der Kirche, bewirkt? Will man darauf antworten, muss man differenzieren: Es gab unmittelbar oder mittelbar durch das Konzil ausgelöste Reformprozesse, oft selektiv und verspätet, dazu vielfach in einem von den Konzilsdekreten abweichenden Sinn:

Zentrale Trienter Reformdekrete wurden nur sporadisch oder gar nicht rezipiert.⁴⁸ Die vorgesehenen regelmäßigen Diözesan- und Provinzialsynoden fanden kurzzeitig vereinzelt statt, um dann wieder der Vergessenheit anheimzufallen. Bischöfliche Visitationen gab es selten. Der predigende Bischof blieb zumindest nördlich der Alpen die Ausnahme. Bald kam es in der Reichskirche auch wieder zu Bistumskumulationen. Der Nepotismus an der römischen Kurie blieb noch lange bestehen.

Anderes wurde modifiziert umgesetzt: Bischöfliche Kontroll- und Weihfunktionen wurden von anderen ausgeführt, von Weihbischöfen, Generalvikaren, Offizialen und Landdekanen. Bischöfliche Seminare wurden zwar vereinzelt für wenige Studenten gegründet, sie hatten aber stets mit Finanzierungsschwierigkeiten zu kämpfen. Ihre Stelle nahmen weitgehend die Jesuitenkollegien ein, die meistens von den weltlichen Landesherrn finanziert wurden und jedenfalls keine tridentinischen Seminare waren.

Die Trienter Reformen wurden also selektiv und in gewisser Weise untridentinisch durchgeführt. Hauptgrund dafür war, dass die Dekrete an den Normen des kanonischen Rechts und damit den kleinen mediterranen Stadtbistümern der Spätantike orientiert waren. Sie wurden deshalb in den großen Flächenbistümern nördlich der Alpen, wo die Bischöfe meist in einem Hochstift selbst weltliche Landesfürsten waren, nur selektiv und den dortigen sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Strukturen entsprechend umgesetzt.

⁴⁸ KLAUS UNTERBURGER, *Der Apostolische Nuntius Feliciano Ninguarda und das Bistum Freising. Ein Beitrag zu den Mechanismen der tridentinischen Reform im Gebiet des Heiligen Römischen Reichs*, in: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 49 (2006), S. 117–155; KONSTANTIN MAIER, *Nachtridentinische Diözesansynoden. Höhepunkte der Kirchenreform? Eine kritische Anfrage*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 5 (1986), S. 85–89; PETER HERSCHE, *Italien im Barockzeitalter (1600–1750). Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Wien u. a. 1999.

Hinzu kam ein weiterer Umstand: War auf dem Konzil die Diskussion zwischen Papalismus und Episkopalismus noch unentschieden geblieben, so gelang es nach dem Konzil Papst und Kurie, das Deutungsmonopol für sich durchzusetzen⁴⁹: Eine Konzilskongregation wurde eingerichtet, die die authentische Erklärerin und Deuterin der Trienter Beschlüsse sein sollte. Die Päpste setzten sich an die Spitze einer selektiven Trienter Reform. Wichtige Elemente waren die Kurienreform von 1588 und das zunehmende Gewicht der Nuntiaturen, die zum einen die Trienter Reform in den Ortskirchen urgierten, auf der anderen Seite aber die Jurisdiktion der Ortsbischöfe aushöhlten. Dies hatte zur Konsequenz, dass die Verflechtungs- und Finanzstrukturen der päpstlichen Kurie, der Nepotismus in Rom und die Praxis der Dispense vom Kirchenrecht, lange weiterwirkten, wie die Forschungen von Wolfgang Reinhard und seiner Schülerinnen und Schüler und von Christoph Weber gezeigt haben.⁵⁰ Das Papsttum inszenierte sich aber nicht nur als Besieger der protestantischen Häresie, sondern auch als sittenstrenger Erneuerer und Reformierender der Kirche, das Trienter Konzil wurde zum Konzil einer päpstlichen Erneuerung.

Von hier fällt noch einmal Licht auf die eingangs erwähnte Kontroverse um die Deutung des Trienter Konzils zwischen dem Venezianer Paolo Sarpi und dem römischen Jesuiten und späteren Kardinal Pallavicino. Während Letzterer von einer päpstlichen Reform ausging und diese in der römischen Exekution des Tridentinums verwirklicht sah, stand Sarpi fassungslos vor der Frage, wie ein Konzil, das die Wiedervereinigung mit den Protestanten und die Stärkung der Bischöfe wollte und das von der römi-

⁴⁹ CHRISTIAN WIESNER, „Weide seine Lämmer“ – Zu Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie, in: *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, hrsg. von Peter Walter / Günther Wassilowsky (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 163), Münster 2016, S. 221–254.

⁵⁰ WOLFGANG REINHARD, *Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (Päpste und Papsttum 37)*, Stuttgart 2009; DERS. (Hrsg.), *Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 107), Tübingen 2004; BIRGIT EMICH, *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1606–1621)*. Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom (Päpste und Papsttum 30), Stuttgart 2001, v.a. S. 13–43; CHRISTOPH WEBER, *Senatus divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der Frühen Neuzeit (1500–1800)* (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 2), Frankfurt 1996.

schen Kurie gefürchtet war, in sein Gegenteil umschlagen konnte. Der Grund für die Transformationsprozesse lag darin, dass das labile Gleichgewicht zwischen Bischöfen und Papst in Trient ekklesiologische Debatten auszuklammern suchte; die Kontrolle der Exekution des Konzils lag dann aber beim Papsttum.

7. Fazit

Am Ende soll noch die Frage aufgeworfen werden, was man aus den katholischen Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit für heute lernen kann:

(a) Das Reformideal war einfach, klar und konstant. Es entsprach dem eigentlichen Ziel der Kirche: Seelsorge zu verbessern. Diese meinte vor allem Predigt und Auslegung des Wortes Gottes und sakramentliche Feiern desselben. Dies entspricht dem Artikel 5 der *Confessio Augustana*⁵¹ und der berühmten Definition von Kirche in Artikel 7 CA⁵². Reformen in der Kirche haben also darin ihren Maßstab, inwieweit sie der authentischen Glaubensverkündigung und der Feier der Sakramente dienen, damals und heute.

(b) Eine Reform der Kirche ist immer auch eine Strukturreform, die die finanziellen und politischen Gegebenheiten realistisch in Rechnung stellen muss. Trient konnte faktisch nur untridentinisch, d. h. den damaligen Macht- und Finanzstrukturen gemäß, umgesetzt werden. Hätte man dies ändern wollen, hätte man ehrgeizig das kirchliche Benefizial-, also Wirtschaftssystem, ebenfalls reformieren müssen.

⁵¹ Confessio Augustana, Artikel 5: „Um diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt, das da lehrt, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben.“

⁵² Confessio Augustana, Artikel 7: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“

(c) In Rom rangen damals unter den Kardinälen, ja selbst zwischen den dann aufeinander folgenden einzelnen Päpsten, unterschiedliche Reformströmungen. Während Paul IV. (1555–1559) und dann Pius V. (1566–1572) den *zelanti* um die Inquisition zuzuordnen sind, die repressiv gegen jede humanistische und protestantische Strömung vorgehen wollten, waren jene Kardinäle und Päpste, die aus dem *evangelismo* hervorgingen oder von diesem beeinflusst waren – man denke an die für das Konzil wichtigen Kardinäle Reginald Pole und Giovanni Morone (1509–1580) und an Papst Pius IV. (1559–1565) –, offener für den Humanismus und den Augustinismus. Umstrittenes Symbol zwischen beiden Parteien war die Gewährung des Laienkelchs, den Pius IV. zugestand, weswegen in ihm Kardinal Ghislieri, sein späterer Nachfolger als Papst, einen Häretiker sah.⁵³ Hier ging es um mehr als um ein gottesdienstliches Detail; es ging um die ökumenische Frage schlechthin, die uns noch heute beschäftigt: Nach den *zelanti* verfolgten die Protestanten ein anderes Glaubenssystem: Reformen in der katholischen Kirche seien notwendig, doch der dogmatische Glaube zwischen den Konfessionen könne durch diese niemals überbrückt werden. Dagegen die am *evangelismo* orientierte Reformgruppe: Im Tiefsten wollten Protestanten und Katholiken dasselbe: Seelsorge als Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Sakramente; durch Reformen, wie die Gewährung des Laienkelchs, könne den Fanatikern auf beiden Seiten das Wasser abgegraben werden. – Die Wiedervereinigung der Konfessionen mittels kirchlicher Reformen ist bekanntlich Utopie geblieben. Dennoch war es eine Konzeption, die vom Papsttum des 16. Jahrhunderts zumindest zeitweise schon vertreten wurde.⁵⁴

⁵³ ELENA BONORA, Morone e Pio IV, in: Massimo Firpo / Ottavia Niccoli (Hrsg.), Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 80), Bologna 2010, S. 30–42; zum Ganzen: MASSIMO FIRPO, Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509–1580) e il suo processo d'eresia, Brescia ²2005; ELENA BONORA, Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina (Quadrante Laterza 137), Rom-Bari 2007; DIES., La controriforma (Biblioteca essenziale Laterza 35), Rom-Bari ⁴2008; CLAUS ARNOLD, Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung (Römische Inquisition und Indexkongregation 10), Paderborn 2008.

⁵⁴ Vgl. E. BONORA, Pius IV. (Anm. 53), v.a. die Zusammenfassung S. 52.