

## Zwischen Verengung und Vertiefung

### Die Neuformierung einer katholischen Identität in der Auseinandersetzung mit der Reformation

*Klaus Unterburger*

Hinter der scheinbaren Kontingenz der Religions- und Theologiegeschichte gilt es – so Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) – eine Notwendigkeit zu begreifen, da das Absolute als das Lebendige, konkrete Allgemeine nur in Gegensatz und Vermittlung an und für sich begriffen werden kann.<sup>1</sup> So sehr dieses Programm einer hegelianischen Interpretation der Theologiegeschichte in beiden Konfessionen im 19. Jahrhundert Anhänger und Rezipienten gefunden hat: Die katholische Reaktion auf die Reformation blieb unbearbeitet am Rande liegen. Ferdinand Christian Baur (1792–1860) konnte nur im Protestantismus einen Fortschritt an Subjektivität und Freiheit finden, während der Katholizismus mittelalterliche Veräußerlichung repristinieren habe; erst in seiner eigenen Zeit ließen sich Anzeichen eines vergeistigten, nicht rein mechanischen Traditionsbegriffs bei den Katholiken finden.<sup>2</sup> Die katholische Position in Johann Adam Möhlers (1796–1838) Symbolik hingegen sah im konfessionellen Gegensatz kein produktives Fortschrittsprinzip für eine höhere Vermittlung. Zwar müsse man die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung im Glauben pflegen: Die protestantische Häresie begründe aber keinen dialektischen Gegensatz, den es in eine höhere Einheit aufzuheben gelte, sondern sei als bloße Verneinung unfruchtbar und bringe immer neue Spaltungen hervor.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Neu hg. von Walter JAESCHKE (Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1), Hamburg 1993.

<sup>2</sup> Ferdinand Christian BAUR, *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe: mit besonderer Rücksicht auf Dr. Möhler's Symbolik*, Tübingen 1834.

<sup>3</sup> „Einen gemeinsamen Berührungspunkt zwischen Katholicismus und Pro-

Diese traditionelle Sichtweise von der negativ oder positiv gewerteten unveränderlichen Konstanz der katholischen Kirche in Spätmittelalter und Frühneuzeit hat die neuere Forschung als interessegeleitetes Konstrukt entlarvt. Besonders die Theoretiker der „Konfessionalisierung“ betonten, dass auch die Gegenreformation Modernisierung und Veränderung bedeutet habe, die zwar in der Regel eine nichtintendierte Nebenfolge gewesen sei, aber doch erhebliches Innovationspotential besessen habe.<sup>4</sup> Hat sich aber auch die katholische Seite in Auseinandersetzung mit der Reformation verändert, so gilt es die Tragweite dieses Prozesses zu erfassen.

Diese Tragweite und die Art des reformatorischen Einflusses auf die neue katholische konfessionelle Identität sind dabei durchaus umstritten. Während Wolfgang Reinhard und andere Vertreter des Konfessionalisierungsparadigmas mit der konfessionellen Konkurrenz einen Zwang zu Abgrenzung, Homogenisierung und Selbstmodernisierung gegeben sahen, die zur Neugeburt einer modernen katholischen Konfessionskirche im Kontext der Entwicklung von

---

tendantismus findet hierauf Herr Baur in der Hegel'schen Ansicht von der Geschichte [...] Ueberhaupt will ich nicht in Abrede stellen, daß eine tiefere Einsicht in das Wesen der Geschichte, und eine reinere, unbefangene Wahrnehmung der Thatsachen und ihres Zusammenhangs auf diesem Wege errungen worden sei. Allein es ist schon dem Christenthum widersprechend, daß der absolute Geist werde [...] Der Katholicismus aber bezeigt noch keine große Lust, sich in solchen zur Schau aufstellen zu lassen.“ Johann Adam MÖHLER, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz 1834, 526–528; Josef Rupert GEISELMANN, *Zur Einführung*, in: Johann Adam MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. von Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1958, 15–148, hier 109–148.

<sup>4</sup> Wolfgang REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977) 226–252; DERS. – Heinz SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung in Europa. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), Münster 1995.

frühmoderner Staatlichkeit geführt habe<sup>5</sup>, warfen andere diesem Modell Etatismus und die Verwechslung der normativen mit der faktischen Ebene vor.<sup>6</sup> Walter Ziegler geht etwa davon aus, dass die mittelalterliche Kirche im neuzeitlichen Katholizismus doch weitgehend ungebrochen fortlebe.<sup>7</sup> Vielfach stellte man fest, dass den vielen Mandaten und Vorschriften auf katholischer Seite ein Vollzugsdefizit gegenüber stehe, so dass von einer tridentinischen Reform doch nur sehr uneigentlich gesprochen werden könne. Gebündelt hat diese Einwände etwa Peter Hersche, der in sozial-, wirtschafts- und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht im Katholizismus sogar eine „intendierte Rückständigkeit“ glaubt ausmachen zu dürfen. Muße und Verschwendung für das Göttliche anstatt Handel, effiziente Nutzung der Zeit und schlagkräftige Armee: Veränderung und Fortschritt schreibt er der protestantischen Seite zu, während die Katholiken sich selbst gleich und ihrer agrarisch-verzauberten Welt treu geblieben seien.<sup>8</sup> Im Folgenden gilt es also zwei Dinge zu klären:

- a. Wann und wie hat sich eine konfessionelle katholische Identität in Abgrenzung zum Protestantismus ausgebildet? Was hat sich dabei im Vergleich zur spätmittelalterlichen Kirche verändert?
- b. Wie lassen sich die Transformationen des frühneuzeitlichen Katholizismus inhaltlich fassen? Sind es einfach parallele Modernisierungserscheinungen, die auf derselben akonfessionellen Dynamik beruhen, die sich in den Konfessionskirchen vollzogen haben? Oder hatte die Existenz des konfessionellen Gegners direkte Auswirkungen auf die katholische Konfessionskultur? Falls

---

<sup>5</sup> Wolfgang REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983) 257–277;

<sup>6</sup> Heinrich Richard SCHMIDT, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *Historische Zeitschrift* 265 (1997) 639–682.

<sup>7</sup> Walter ZIEGLER, *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: Peer FRIESS – Rolf KIESSLING (Hg.), *Konfessionalisierung und Region* (Forum Suevicum 3), Konstanz 1999, 41–53.

<sup>8</sup> Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. I–II, Freiburg – Basel – Wien 2006.

Letzteres der Fall sein sollte: Kam es zu Rezeption und Imitation, also zur partiellen Übernahme protestantischer Positionen, oder grenzte man sich nur noch entschiedener ab, sodass es im Gegenteil zu einer negativen Anti-Rezeption gekommen ist?

### *I. Die Ausbildung einer katholisch-konfessionellen Identität*

Mit der päpstlichen Verurteilung Martin Luthers waren konfessionelle Identitäten noch lange nicht etabliert. Dies zeigt bereits ein Hinweis auf die Terminologie. „Katholisch“ war lange Zeit keine konfessionelle Bezeichnung, sodass sich alle Parteien als Glieder der allgemeinen Kirche verstanden; „lutherisch“ war eine polemische Fremdbezeichnung von außen. Ein gewisser Übergang ist vielleicht daran abzulesen, dass Luther in den 1530er Jahren es billigte, im Glaubensbekenntnis von der christlichen anstatt der katholischen Kirche zu sprechen. Auch Begriffe wie *reformatio* und *veritas evangelica*, also evangelisch, wurden in allen Lagern verwendet. Auch wenn es 1529 zur bekannten reichsrechtlichen *protestatio* derjenigen Reichsstände kam, die den Reichstagsbeschluss ablehnten, ist der Begriff „protestantisch“ kaum als eindeutige zeitgenössische Selbstbezeichnung für eine konfessionelle Position zu werten.<sup>9</sup> Man sprach auch nicht einfach von Alt- und Neugläubigen; dies tat höchstens die eine, „altgläubige“ Partei, da ja deren Gegner umgekehrt beanspruchten, die wahren Altgläubigen zu sein.<sup>10</sup> Für die 1520er Jahre lassen sich jedenfalls dementsprechend nicht wenige Katholiken nachweisen, die mit Luther und seinen Schriften sympathisierten; viele protestantische Prädikanten wollten umgekehrt loyale Katholiken sein. Viele waren indifferent gegenüber den Kontroversenthemen, häufig gab es partielle Identifikationen und individuelle *patchwork*-Identitäten.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Bent JÖRGENSEN, *Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert* (Colloquia Augustana 32), Berlin 2014, 461.

<sup>10</sup> Ebd., 11f.

<sup>11</sup> Franz POSSET, *Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sym-*

Die semantische Verlegenheit, wie man religiöse Identitäten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts beschreiben soll, spiegelt also den Umstand wider, dass es ein Anachronismus ist, die distinkte konfessionelle Begrifflichkeit späterer Zeiten einfach auf die Anfangsjahrzehnte zurückzuspiegeln. Im gut erforschten Augsburg etwa, wo Etienne François in seiner viel beachteten Studie nachgewiesen hat, dass eine „unsichtbare Grenze“, also fest internalisierte konfessionelle Identitäten das Zusammenleben der konfessionsverschiedenen Bürger nach 1648 bestimmten und in gewisser Weise auch erleichterten<sup>12</sup>, konnte gezeigt werden, dass sich konfessionell distinkte Selbstdeutungen erst seit Ende der 1540er Jahre allmählich ausgebildet haben. Michele Zelinsky Hanson hat gezeigt, dass normative Abgrenzungen und Verurteilungen keinesfalls das Denken und Zusammenleben der Bevölkerung durchschlagend geprägt haben. Konflikte gab es, aber sie waren die Ausnahme. Vielmehr lässt sich in allen Lagern die klare Tendenz feststellen, als gut empfundene Elemente von anderer Seite zu übernehmen; Neugier und Offenheit prägten den Umgang mit religiöser Diversität.<sup>13</sup> Selbst die Täufer und der Umgang mit ihnen waren davon nicht ausgenommen, trotz aller scharfer obrigkeitlicher Mandate.<sup>14</sup> Je nach Ort und Anlass nahm man an gottesdienstlichen Handlungen teil, die nach unserem heutigen Maßstab in verschiedenen Konfessionen stattfanden.

---

*pathisanten* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 161), Münster 2015.

<sup>12</sup> Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), Sigmaringen 1991.

<sup>13</sup> „Many people in Augsburg showed openness to religious curiosity and experimentation, and this openness characterized their interactions with others. [...] religious groups were amorphous and indistinct, with individual preachers agreeing on some issues and diverging on others, some reformers wanting to stay loyal to Rome and some priests wanting to reform.“ Michele ZELINSKY HANSON, *Religious Identity in an early reformation community. Augsburg, 1517 to 1555* (Studies in Central European Histories 45), Leiden – Boston 2009, 219, 221.

<sup>14</sup> Ebd., 79–105.

Eine spezifisch katholische Konfessionskultur entstand also später, als es die Forschung meist angenommen hat. Auch ist es keineswegs so, dass Konflikt, Streit und Kampf in der Regel mit religiöser Diversität einhergingen. Das friedliche Zusammenleben und das Interesse am Fremden waren die Regel, auch wenn Konflikte dann gute Chancen hatten, schriftlich fixiert und überliefert zu werden.<sup>15</sup> Stellt man die Frage, ab wann hinter religiösen und rituellen Differenzen sich gegenseitig exkludierende Konfessionen wahrgenommen wurden, so scheint in Augsburg den Ereignissen der 1540er und 1550er Jahre eine erhebliche Bedeutung zugekommen zu sein. Die Vorgänge um das Interim und dessen Zusammenbruch nach dem Seitenwechsel Moritz' von Sachsen (1521–1553) verbanden religiöse Unterschiede mit klaren politischen Optionen für oder gegen den Kaiser. Michele Zelinsky Hanson kann zeigen, dass sich in diesem Umfeld die exkludierenden konfessionellen Selbstbezeichnungen verfestigt haben, „katholisch“ als Selbstidentifikation also immer mehr meinte, „nicht protestantisch“. Eine spezifische, katholische Konfessionskultur entstand.<sup>16</sup>

Anders als in gemischtkonfessionellen Reichsstädten war in anderen Territorien religiöse Differenz wohl weniger massiv zu erfahren. Dies dürfte bei allen obrigkeitlichen Mandaten die Konsequenz gehabt haben, dass sich konfessionelle Identitäten noch später formiert haben. Die sog. Kelchbewegung im benachbarten Bayern der 1560er Jahre<sup>17</sup> forderte vor allem Laienkelch und Priesterhe, mithin die Hauptelemente des irenischen kaiserlichen Kompromisskatholizismus der 1540er Jahre. In der ziemlich zeitgleichen Landesvisitation beunruhigten neben Zölibatsbruch und der mangelnden Befolgung klerikaler Standesnormen vor allem

---

<sup>15</sup> „[...] while tensions and conflicts certainly did exist – between citizens and magistrates or between neighbors – they seem to have been the exception rather than the rule and usually involved more issues than just religious differences.“ Ebd., 221.

<sup>16</sup> Ebd., 225f.

<sup>17</sup> Heinrich LUTZ, *Bayern und der Laienkelch*, in: QFIAB 34 (1954) 203–235; Alois KNÖPFLE, *Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V.*, München 1891.

die Forderung nach der Kelchkommunion, die Unwissenheit der Geistlichen in Bezug auf die Kontroverslehren, das Singen protestantischer Lieder und der Besitz suspekter Bücher.<sup>18</sup> Obwohl in Bayern früh und entschieden ein antilutherischer Kurs gefahren wurde, kann im Bereich der populären Frömmigkeit, zu der auch der einfache Klerus zu rechnen ist, noch nicht von einer distinkten katholischen Identität und Konfessionskultur gesprochen werden.

## II. Das katholische Protestantismusbild

Kann als bisheriges Ergebnis festgehalten werden, dass sich Veränderung, konfessionelle katholische Identität, langsamer ausgebildet hat, als es eine stark an normativer Theologie und Rechtsmandaten orientierte Sicht in der Regel angenommen hat, so muss in einem zweiten Schritt gefragt werden, was sich mit der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus und der Abgrenzung von diesem in der katholischen Konfessionskultur verändert hat. Hier muss freilich erst kurz skizziert werden, wie sich das katholische konfessionelle Protestantismusbild, das sich bei Theologen und oberrichterlichen Räten früh ausgebildet hat, erheblich vom zeitgenössischen Selbstverständnis der Protestanten und natürlich auch vom heutigen historischen Wissensstand unterschied.

Luther und die reformatorische Bewegung wurden sehr früh von ihren Gegnern nach einem bestimmten Vorverständnis, also mit einer spezifischen „Brille“, interpretiert. In dieses Verständnis flossen vor allem zwei Interpretationsmuster ein, das antihussitische und das antilibertinistische.

(a) Sehr früh, zunächst im Umkreis Herzog Georg von Sachsens (1471–1539), aber auch beim Ingolstädter Theologen und bayerischen Ratgeber Johannes Eck (1486–1543), wurde die Reformation als Neuauflage der böhmischen Häresie, also der Hussi-

---

<sup>18</sup> Reiner BRAUN, *Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558* (Studien zur Theologie und Geschichte 6), St. Ottilien 1991, 52–72.

ten, interpretiert.<sup>19</sup> Luther hatte sich dann in Leipzig zumindest partiell mit Jan Hus (ca. 1370–1415) identifiziert und bald gab es tatsächlich Kontakte zu seinen Anhängern<sup>20</sup>; entscheidend ist aber, dass damit die katholische Sichtweise auf ihn und seine Anhänger eine eigene, spezifische Prägung erhalten hat, die folgenreich wurde. Neben dem Symbol des Laienkelchs waren damit vor allem vier Punkte verbunden: Moralischer Rigorismus, Umsturz der Ordnung, Biblizismus und vor allem Ablehnung des Klerus, der Abgaben an ihn und der Autorität von Papst, Bischöfen und Konzil, auch der Klöster und des Ordensstandes. Es geht hier nicht um die Frage, wie stark diese Elemente die frühe reformatorische Bewegung prägten. Entscheidend ist, dass ganz bestimmte Aspekte in den Vordergrund rückten und verteidigt werden mussten: Kleruskritik und Ungehorsam gegen den Klerus und die kirchliche Autorität und moralische Kritik an Geistlichen und Mönchen, gerade was die Abgaben betraf: diese Elemente wurden als Kern der reformatorischen Bewegung wahrgenommen.

- (b) Man kann dabei gar nicht sagen, dass die frühe katholische Kontroverstheologie die Zentralstellung der Rechtfertigungslehre für Martin Luther gar nicht wahrgenommen hätte. Sie wurde aber vor allem antinomistisch, letztlich libertinistisch verstanden: Die Rechtfertigung aus Gnade im Glauben habe einen negativen Einfluss auf die Moral ihrer Anhänger; *peccata fortiter, sed fortius crede!*<sup>21</sup> Dies habe nicht nur zu einer Ver-

---

<sup>19</sup> Anselm SCHUBERT, *Libertas disputandi. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch*, in: ZThK 105 (2008) 411–442, hier 428, 432f., 436; Christoph VOLKMAR, *Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525* (Spätmittelalter, Humanismus und Reformation 41), Tübingen 2008, 567–569; Remigius BÄUMER, *Johannes Cochläus (1479–1552): Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 40), Münster 1980, 112f.

<sup>20</sup> Amedeo MOLNAR, *Luthers Beziehungen zu den Böhmisches Brüdern*, in: Helmar JUNGHANS (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Göttingen 1983, 627–639, 950–954.

<sup>21</sup> *Martin Luther an Philipp Melanchthon, 1. August 1521*, in: WA.Br. 2,372, 84–90.

achtung der bisherigen Sittlichkeit und des bisherigen Gehorsams geführt, sondern auch vielen Mönchen und Priestern dazu gedient, unter theologischem Vorwand ihren sinnlichen Begierden zu folgen, den eigenen Gelübden untreu zu werden und Klöster und geistlichen Stand zu verlassen.<sup>22</sup>

Wenn im Folgenden analysiert wird, wie sich die katholische Konfessionskultur in Abgrenzung zum Protestantismus neu formierte, so ist zu berücksichtigen, dass man in ihm letztlich eine antinomistische Revolution sah, die sich biblisch zu rechtfertigen versuchte und ihre Nahrung daraus zog, dass die Bevölkerung mit dem Klerus und dessen Lebensweise vielfach unzufrieden war („Antiklerikalismus“) und Reformen forderte. Den Protestantismus bekämpfen hieß also auch Selbstreform, um dem Antiklerikalismus und den Reformpostulaten den Zunder zu entziehen. So sahen es jedenfalls die Protagonisten einer katholischen Konfessionalisierung, auch wenn einzelne Inhalte einer Selbstreform und der Weg hin zu dieser nicht unstrittig waren.

### *III. Transformationen: Was ist das Neue an der frühneuzeitlichen katholischen Konfessionskultur?*

Wie veränderte sich also die katholische Konfessionskultur, als sie sich vom Protestantismus bewusst abgrenzte? Was gewöhnlich trientinische Reform genannt wird, ist eingebettet in eine breite Strömung vorheriger und späterer Reformprozesse, wobei die Trienter Beschlüsse selbst in den meisten Diözesen nur modifiziert und partiell umgesetzt wurden.<sup>23</sup> Veränderungen gingen eher suk-

---

<sup>22</sup> Ignaz VON DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfang des Lutherischen Bekenntnisses*. I–III, Regensburg 1846–1848. Das Werk ist im Wesentlichen durch diese Hermeneutik geprägt und sammelt die zahlreichen Quellenzeugnisse des 16. Jahrhunderts, die diese zu belegen scheinen.

<sup>23</sup> 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) 117–155; Konstantin MAIER, *Nachtridentinische Di-*

zessive und allmählich vor sich, nicht schlagartig und radikal. Sie können nach vier Entwicklungssträngen zusammengefasst werden:

1. Zahlreiche Veränderungen der frühneuzeitlichen katholischen Konfessionskultur beruhten auf langfristigen Prozessen, die längst vor der Reformation eingesetzt haben und die man vielleicht etwas unscharf als Intellektualisierung der Glaubenspraxis beschreiben kann.<sup>24</sup> Die konfessionelle Konkurrenz hat diese Entwicklungen aber vielfach verstärkt. Die Alphabetisierungsrate war schon im Laufe des Mittelalters erheblich gewachsen. Nicht nur die Reformatoren förderten dann Schulgründungen, auch in katholischen Städten und Territorien wollte man nachziehen.<sup>25</sup> Die Gründe waren vielfältig, aber zumindest auch in der Konfessionskonkurrenz begründet. Erhebliche Bedeutung kam der Akademisierung des Pfarrerstandes in den reformatorischen Kirchen zu; auch wenn der Bildungsstand des freilich viel zahlreicheren, meist unterpfarrlichen Klerus im katholischen Bereich noch lange nachhinkte, kam es auch hier zu einer Intellektualisierung der Ausbildung, vor allem durch die Jesuitenkollegien.<sup>26</sup> Auch die Glaubenspraxis der Gläubigen sollte reflexiver

---

özesansynoden. *Höhepunkte der Kirchenreform? Eine kritische Anfrage*, in: Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986) 85–89; Peter HERSCHE, *Italien im Barockzeitalter (1600–1750). Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Wien u. a. 1999.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu: 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*, hg. von Karl-Heinz Braun, Barbara Henze und Bernhard Schneider (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Suppl. 5), Münster 2005, 44–61; DERS., „*Docendus est populus*“. *Der Zusammenhang zwischen Bildung und Kirchenreform in Reformordnungen des 16. Jahrhunderts*, in: Ebd., 25–43.

<sup>25</sup> Vgl. Christa und Gerhard SCHORMANN, *Deutsche Schulen und Konfessionalisierung in Kurköln*, in: Gisela FLECKENSTEIN u. a. (Hg.), *Kirchengeschichte. Alte und neue Wege*. FS Christoph Weber. I–II, Frankfurt/M. 2008, 527–537.

<sup>26</sup> Vincenz J. DUMINUCO (Hg.), *The Jesuit Ratio Studiorum. 400<sup>th</sup> anniversary perspectives*, New York 2000; Gian Paolo BRIZZI u. a. (Hg.), *La „Ratio studiorum“. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Rom 1981; Karl HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniver-*

werden, was einem breiten Bedürfnis vor allem in den Klöstern und in den Städten entsprach. Katechese und Ansätze für katechetische Literatur gab es auch hier bereits vorreformatorisch; Luthers Katechismen fanden dann bald katholische Gegenstücke. Gerade die Konkurrenz schien es notwendig zu machen, über den eigenen Glauben klar Bescheid zu wissen.<sup>27</sup> Auch die Predigt war seit dem Hochmittelalter wieder auf dem Vormarsch, was die städtischen Stiftungen belegen. Die Bedeutung, die diese in den reformatorischen Kirchen erhielt, bekam sie im frühneuzeitlichen Katholizismus nicht, aber der predigende Bischof als Hirte war nicht nur ein theoretisches Ideal, sondern es wurde von Leitgestalten der Reform wie Carlo Borromeo (1538–1584) und Franz von Sales (1567–1622) auch versucht, zu leben.<sup>28</sup>

2. Um dem Antiklerikalismus den Boden zu entziehen, sollte der Klerus kontrolliert und überwacht werden. Dies war immer mit der Frage der Jurisdiktion über diesen verbunden und damit

---

sitäten. *Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn u. a. 1981; Pietro CAIAZZA, *I gesuiti: pedagogia ed etica*, in: Gabriele DE ROSA u. a. (Hg.), *Storia dell' Italia Religiosa. II: L'età moderna*, Rom – Bari 1994, 211–230; François DE DAINVILLE, *L'éducation des jésuites*, Paris 1978.

<sup>27</sup> Gerhard BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 27), Paderborn 1970; Klaus UNTERBURGER, *Aspetti storico-religiosi della teologia controversistica (1520–1570)*, in: Luciano VACCARO (Hg.), *Storia religiosa della Germania. I–II*, Mailand 2016, I, 309–338; DERS., *Die katholische Kirche und der Heidelberger Katechismus*, in: Christoph STROHM – Jan STIEVERMANN (Hg.), *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums. The Heidelberg Catechism: Origins, Characteristics, and Influences: Essay in Reappraisal on the Occasion of its 450th Anniversary* (Schriften der Vereins für Reformationsgeschichte 215), Göttingen 2015, 388–400.

<sup>28</sup> Giuseppe ALBERIGO, *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), Münster 1995; Etienne-Jean LAJEUNIE, *Franz von Sales. Leben-Lehre-Werk*, Eichstätt – Wien <sup>2</sup>1980, v. a. 361–376.

im katholischen Bereich ein Streitpunkt zwischen der weltlichen Obrigkeit und dem Episkopat.<sup>29</sup> Schien anfangs die fürstliche Jurisdiktion Vorteile ziehen zu können, so wurden nach dem Trienter Konzil die Bischöfe nicht nur selbstbewusster, es gelang ihnen und ihren Organen auch, ihre Stellung zu konsolidieren. Sie konnten ihre Stellung zumindest auch ein Stück weit gegenüber innerdiözesaner Konkurrenz ausbauen; die Archidiakone verschwanden vielfach und eine allmählich sich professionalisierende bischöfliche Verwaltung konnte gegenüber exemten oder weitgehend unabhängigen Institutionen zumindest stärker einen Gegenpol bilden.<sup>30</sup> Andererseits wuchs die römische Jurisdiktion, besonders mittels der Nuntien, deren innerkirchliche Überwachungs- und Kontrollfunktion immer wichtiger wurde.<sup>31</sup> Folge der Reformation war also eine gewisse Zentralisierung auf verschiedenen kirchlichen Ebenen.

3. Die antiprotestantische Abgrenzung führte zu einer Repristinierung der von den Reformatoren abgelehnten Frömmigkeits- und Andachtsformen, der Prozessionen und Wallfahrten, der Bruderschaften und der Heiligverehrung.<sup>32</sup> Gegen protestantische Vergeistigung wollte man hier und auch im Kirchenbau gerade über die sinnlichen Elemente die Gläubigen ansprechen und affektiv binden. Andere Elemente, die als protestantisch

---

<sup>29</sup> Klaus UNTERBURGER, *Bischofsamt und weltliche Obrigkeit auf dem Konzil von Trient und in der nachtridentinischen Reform*, in: Johannes WISCHMEYER (Hg.), *Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformation* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 100), Göttingen 2013, 67–82.

<sup>30</sup> Hubert JEDIN, *Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient*, in: DERS., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*. II, Freiburg u. a. 1966, 414–428; Rudolf REINHARDT, *Das Archidiaconat auf dem Konzil von Trient*, in: ZRG.KA 61 (1975) 84–100.

<sup>31</sup> Elena BONORA, *La Controriforma*, Rom – Bari 2008, 37–44.

<sup>32</sup> HERSCHE, Muße (s. Anm. 8), 396–432; Rupert KLIEBER, *Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient. Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg 1600–1950*, Frankfurt/M. u. a. 1999.

galten, waren suspekt und wurden weitgehend unterdrückt, vor allem die Übersetzung der Bibel in der Volkssprache, aber auch bestimmte mystische Strömungen oder die Werke des Erasmus von Rotterdam (1468/69–1536).<sup>33</sup> Die katholische Frömmigkeit der Frühneuzeit stand so einerseits in Kontinuitätslinien zum Mittelalter, andererseits wollte sie Sicherheit als Antwort auf die Frage nach der wahren Kirche geben. Die katholische Apologetik hatte gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Lehre von den „*notae ecclesiae*“ entwickelt, also von den Kriterien, an denen man die Kirche Christi erkennen könne.<sup>34</sup> Die Antwort wurde in jenen Attributen des Glaubensbekenntnisses gefunden, gemäß denen die wahre Kirche „einig, heilig, katholisch und apostolisch“ sein müsse. Einheit, Sakralität und moralische Tugendhaftigkeit, universale Verbreitung, ehrwürdiges, in die Zeit der Apostel zurückgehendes Alter galt es zu betonen und auch sinnlich vor Augen zu führen. Dabei schien gerade das Papsttum und seine Bischofsstadt Rom am ehesten die Einheit der Kirche zu verkörpern, deren apostolisches Alter, deren Katholizität und Heiligkeit. So gewann Rom eine immer wichtigere Rolle für das Glaubensleben: Die Romwallfahrt wurde neu belebt und gefördert, die Entdeckung der Katakomben förderte nicht nur diese, sondern bewirkte auch, dass römische heilige Leiber in zahlreiche Klosterkirchen exportiert wurden. Romimitation, römische Gnadenschätze und Heilige verbreiteten sich auch nördlich der Alpen, gerade durch neue Ordensgemeinschaften, die in Rom ihre Zentrale hatten und meist auch in Italien oder Spanien ihre Wurzeln.<sup>35</sup> Die Jesuiten schließlich suchten systematisch den Affekt der Menschen der Kirche anzugleichen und das Füh-

---

<sup>33</sup> BONORA, *Controriforma* (s. Anm. 31), 59–68, 87–90.

<sup>34</sup> Gustave THILS, *Les notes de l'église dans l'apologetique depuis la réforme*, Gembloux 1937, 2–8.

<sup>35</sup> Klaus UNTERBURGER, *Kirche in Rom – Kirche vor Ort. Zur Rolle des Papsttums in der Religiosität der Frühen Neuzeit*, in: Stefan WEINFURTER u. a. (Hg.), *Die Päpste IV: Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive*, Regensburg 2017, 165–181, hier 167–177.

len und Denken dem Papst und seinen Lehren und Bräuchen konform zu machen.<sup>36</sup>

4. So sehr Altes erneuert und öfters zudem mit antiprottestantischem Akzent versehen wurde, kam es doch auch zu Reformen, die zumindest in einer entfernten Parallelität zu den protestantischen Konfessionen standen. Auch im Katholizismus setzte eine stärkere Regulierung und Normierung von Aspekten der populären Religiosität ein, die als magisch verdächtigt wurden.<sup>37</sup> Die Verfolgungswellen gegen Hexerei geben hierfür ebenso Zeugnis wie auf andere Weise die Volksmissionen in Italien im 17. und 18. Jahrhundert.<sup>38</sup> Liturgische Texte wurden kodifiziert, purifiziert und vereinheitlicht. Sakramente, die weitgehend vergessen waren, die Firmung und die Letzte Ölung, wollte man nun flächendeckend spenden. Besonders die Beichte, seit dem Hochmittelalter theoretisch vorgeschrieben, aber doch wohl nur von Eliten praktiziert, wurde nunmehr der Bevölkerung imprägniert.<sup>39</sup> Johann Nepomuk wurde als Heiliger (1729) des Bußsakramentes propagiert, dessen Empfang durch Beichtzettel, die eingesammelt wurden, immer häufiger kontrolliert wurde. Die Heiligsprechungen wurden von verschiedenen Antriebskräften und Faktoren in den langwierigen Prozessen geprägt. Dennoch kann man nicht abstreiten, dass verstärkt modellhafte Leitbilder anstatt über-

---

<sup>36</sup> Ebd., 177–180.

<sup>37</sup> Gabriele DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia del Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Neapel 1971; BONORA, *Controriforma* (s. Anm. 31), 83–87.

<sup>38</sup> BONORA, *Controriforma* (s. Anm. 31), 90–100; Carlo GINZBURG, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1980. – Die italienische Erstausgabe erschien 1966; Christoph DAXELMÜLLER, *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie*, München 1993.

<sup>39</sup> Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1990; Adriano PROSPERI, *Beichtväter und Inquisition im 16. Jahrhundert*, in: REINHARD – SCHILLING, *Katholische Konfessionalisierung* (s. Anm. 4), 125–134; BRAUN, *Bayerischen Teile* (s. Anm. 18), 47, 109–123; Anton LANDERSDORFER, *Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560* (Münchener Theologische Studien I 26), St. Ottilien 1986, 132–138.

natürlicher Wundertäter entwickelt wurden, die zumindest von einer religiösen Elite bewusst als Vorbild genommen wurden.<sup>40</sup> War die *devotio antiqua* geprägt vom Ethos der *pietas*, konkretisiert etwa als gehorsame Pflichterfüllung gegenüber Stiftungen, so ist es mehr als erstaunlich, wie sehr die katholischen Eliten sich vielfach nun über den Stifterwillen hinwegsetzten und Klöster schlossen und moderneren Frömmigkeitsformen umwidmeten. Vielfach sind die Jesuitenkollegien aus der Vermögensmasse alter Klöster finanziert worden; anstatt der Totenmemoria diente das Geld nun Erziehung und Seelsorge.

#### IV. Schluss

„*Victi victoribus legem dederunt*“ (Augustinus, civ. VI, 11, über Seneca, *De superstitione*)<sup>41</sup> – zwar wird man bei allem Triumphalismus und aller bald einsetzenden Selbstgewissheit des gegenreformatorischen Katholizismus kaum sagen können, er sei der Sieger gegenüber dem Protestantismus gewesen; immerhin sah man sich seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts für eine gewisse Zeit im Aufwind. Die Theorie wurde entwickelt, dass dank der göttlichen Vorsehung die Verluste durch die Protestanten durch die Mission in Übersee mehr als kompensiert worden seien.<sup>42</sup> Dennoch scheint der Satz Senecas, den Adolf von Harnack (1851–1930) bei seiner berühmten Berlin Vorlesung über das „Wesen des Christentums“ 1899/1900 auf den Pyrrhus-Sieg des Christentums über die hellenistische Religiosität und Geistigkeit münzte<sup>43</sup>, auch auf den

---

<sup>40</sup> Miguel GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Rom – Bari 2004, 30–78.

<sup>41</sup> AUGUSTINUS, civ. VI 10f., der SENECA, *De superstitione*, zitiert.

<sup>42</sup> Prominent vertreten wurde die konfessionelle Kompensationstheorie v. a. von Laurentius SURIUS, *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500 ad anno 1564*, Köln 1566. – Zum langanhaltenden Einfluss der Theorie: Rainald BECKER, *Nordamerika aus süddeutscher Perspektive. Die Neue Welt in der gelehrten Kommunikation des 18. Jahrhunderts* (= *Transatlantische historische Studien* 47), Stuttgart 2012, v. a. 199; 215–217; 314f.

<sup>43</sup> „Bezeichnet man unter ‚katholisch‘ die Lehr- und Gesetzeskirche, so ist sie damals, im Kampfe mit dem Gnosticismus, entstanden. Um ihn abzuwehren

Antiprotestantismus der frühneuzeitlichen katholischen Konfessionskultur zuzutreffen. Als sich – später als vielfach angenommen – eine konfessionell distinkte katholische Identität ausbildete, war ihr der Antiprotestantismus tiefgehend eingeschrieben. Die Abgrenzung bewirkte aber Konkurrenz und damit das Streben nach ähnlichen Zielen. Dort, wo man sich wirklich antiprotestantisch festlegte, gehörte dies nun zur eigenen Identität. Wohl noch wichtiger war freilich längerfristig ein anderes Phänomen: Wie man im Katholizismus von protestantischer Seite vielfach amoralische Sinnlichkeit und heidnische Religiosität am Werk sah, so im Protestantismus aus Sicht eines gegenreformatorischen Katholizismus Libertinismus und Revolte. Trotz Rechtfertigungslehre hier und Traditionsprinzip dort: Das Streben nach Verchristlichung der Gesellschaft und Reinheit des Christentums bereitete in allen Konfessionen jenen christlich imprägnierten Boden, der die europäische Aufklärung vorbereitet hat.

---

und zu besiegen, hat sie einen teuren Preis zahlen müssen. Fast kann man sagen: ‚Victi victoribus legem dederunt.‘“ Adolf VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, hg. und komm. von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 130 (11. Vorlesung).