

# Kirche in Rom – Kirche vor Ort

## Zur Rolle des Papsttums in der Religiosität der Frühen Neuzeit

Klaus Unterburger

Das Mittelalter sah den Aufstieg des Papsttums. Nach Walter Ullmann (1910–1983) könne kein Zweifel daran bestehen, »daß zur Zeit Innozenz' III. das Papsttum seinen Gipfelpunkt erreicht« habe, dass die Idee des Papsttums die Realität besiegt und umgestaltet habe.<sup>1</sup> Ähnlich urteilte Johannes Haller (1865–1947) über das 13. Jahrhundert: »Oberhaupt und Herr der Kirche ist der Papst, die Kirche aber will und soll die Welt beherrschen.«<sup>2</sup> Die Idee der päpstlichen Vollgewalt, schon lange in Rom entwickelt, habe also im Hochmittelalter ihre volle Realisierung erfahren, ehe sie nach und nach Federn lassen musste.

Tatsächlich haben viele Umstände zum Erfolg des Papsttums beigetragen: Die arabishe Expansion und die sukzessive Entfremdung von der Ostkirche, die von Beginn an singuläre Stellung Roms im Westen und das Machtvakuum nach dem Ende des römischen Reichs, die missionarische Aktivität Roms nicht zuletzt bei den Angelsachsen, die Sorge um rituelle Korrektheit in der archaischen Religiosität des Frühmittelalters und vieles mehr. Das Papsttum korrespondierte einem Verständnis von *ecclesia*, das die Grenzen gentiler Stammesreligionen transzendierte.<sup>3</sup> Das Reformpapsttum des 11. und 12. Jahrhunderts propagierte eine Konzeption von *iustitia*, die das Ordnungsdenken des Frühmittelalters durchbrach und gegen das sakrale Gewohnheitsrecht gerichtet war. Das *Decretum Gratiani* und das folgende Dekretalenrecht stützten den Primat der Päpste. In einer gewissen Weise war der Aufstieg des Papsttums an sein Ziel gelangt. Natürlich ließ das kirchliche Recht Raum für Mechanismen für den Notfall, die Kontrolle gegen Amtsmissbrauch, für kollegial-korporative Regierungselemente, die im Konziliarismus systematisiert wurden. Natürlich waren die traditionellen Rechte der lokalen Kirchen

---

1 Walter ULLMANN, Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Berlin 1978, S. 212.

2 Johannes HALLER, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, Bd. 5: Der Einsturz, 2. Auflage, Darmstadt 1962, S. 8.

3 Harold J. BERMAN, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt a. M. 1991, S. 15–50, 141–198, 327–370; Michael MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines europäischen Sonderwegs, München 2003, S. 152–198.

nicht eliminiert, und muss man zwischen theoretischem Machtanspruch und faktischer Machtausübung der Päpste unterscheiden. Dennoch hatte sich die monarchische Leitung der lateinischen Kirche unter dem einen Nachfolger Petri durchgesetzt.

Obwohl aber im Mittelalter auf der einen Seite der Aufstieg des Papsttums an die Spitze der Kirche zu einem gewissen Abschluss gekommen war, stand man in einer anderen Hinsicht erst am Anfang, jedenfalls wenn man das spätere Papstdogma des ersten Vatikanischen Konzils als Maßstab nimmt. Nach diesem ist der päpstliche Primat nämlich nicht eine juridische Ordnung, sondern Gegenstand des heilsnotwendigen und heilsschaffenden Glaubens, den Gott in Christus geoffenbart hat und dem der Gläubige deshalb mit allen seinen Kräften zustimmen muss.<sup>4</sup> Dahinter steht die Entwicklung der Neuzeit mit einer tiefgehenden Inversion des Verständnisses von Theologie und Glauben. Mit dem Wort des verstorbenen Tübinger Kirchenhistorikers Rudolf Reinhardt (1928–2007): Die Kirche ist selbst zum Gegenstand ihrer eigenen Verehrung geworden.<sup>5</sup> Theologie handelte nicht mehr nur von Gott und der Erlösung des Menschen, auch die Ekklesiologie wurde zunehmend Gegenstand der Theologie, damit aber auch mehr und mehr selbst zum Objekt von Verehrung, Frömmigkeit und gläubigem Empfinden. Der Papst war nicht mehr nur jurisdiktionelles Haupt der Kirche, sondern wurde zum Gegenstand des Heilswissens der Offenbarung, des Glaubens und damit der frommen Devotion. Der Jurisdiktionsprimat musste in die Seelen der Katholiken gelangen: Die Grundlagen dieser Entwicklung legte die Frühe Neuzeit. Obwohl sich ein solch umfassender und globaler Prozess in einem einzelnen Beitrag kaum befriedigend darstellen lässt, sollen im Folgenden einige zentrale Aspekte und Faktoren herausgearbeitet werden. Dabei wird in drei Schritten vorgegangen: 1.) Die Ortskirchen kommen nach Rom; 2.) Rom kommt in die Ortskirchen; und 3.) der Papst kommt in die Seelen.

---

4 [...] *docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus*. I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution »Pastor aeternus«, 18. Juli 1870, Kap. 4, in: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von Heinrich DENZINGER, neu bearb. von Peter HÜNERMANN, 37. Auflage, Freiburg/Basel/Wien 1991, Nr. 3073.

5 »Damit war eng die Umgestaltung des ekklesiologischen Denkens verbunden, das Erwachen eines ausgesprochen kirchlichen Bewußtseins. Die Kirche war nunmehr nicht nur eine Frage der Rechtsordnung, sie wurde zum Objekt der Frömmigkeit. Sie wurde als heilige Mutter, Lebensspenderin, Hort der Wahrheit, Vermittlerin der Gnaden verehrt. [...] Und daß die so verehrte Kirche in einer vorher in Weingarten unbekanntem Intensität als die römische und päpstliche gefeiert wurde, entsprach durchaus den Gegebenheiten einer jesuitischen Inspiration.« Rudolf REINHARDT, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg 11), Stuttgart 1969, S. 22.

## 1. Die Ortskirchen kommen nach Rom

Rom war das ganze Mittelalter hindurch eines der wichtigsten Wallfahrtsziele der Christenheit. Die Apostelgräber, aber auch viele andere wunderbare Gnadenorte konnten dort besucht werden. Andere wurden wegen Amtsgeschäften an die päpstliche Kurie geführt. Nicht selten werden sich beide Aspekte bei der Romfahrt gemischt haben. Um die Wallfahrt nach Rom zu fördern, riefen die Päpste seit dem Jahre 1300 Jubeljahre mit einem besonderen Ablass aus;<sup>6</sup> soweit Pilgerstatistiken vorliegen, kann man sehen, dass diese Jubeljahre ein wichtiger, wenn auch kein exklusiv dominierender Grund für Wallfahrten nach Rom waren, konnte man doch dort auch in den übrigen Jahren mehr als anderswo Gnaden erwerben.<sup>7</sup> Einer der Pilger, den juristische Angelegenheiten seines Ordens nach Rom führten und der dabei auch die Hauptkirchen besuchte und die dortigen Gnadenmittel gebrauchte, war 1510/11 Martin Luther.<sup>8</sup> Der nur wenige Jahre später um ihn und andere ausbrechende Streit um den wahren Glauben führte bald zu einer tiefgehenden Verunsicherung in der Frage, wo denn die wahre Kirche Christi sei und an welchen Kriterien man diese erkennen könne. Auch die Romwallfahrt kam im 16. Jahrhundert zunächst in eine Krise.

Für die Kontroverstheologie spielten ekklesiologische Fragen eine zentrale Rolle, man studierte das Zeugnis der Väter. Dem nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis war zu entnehmen, dass die Kirche Christi einig, heilig, katholisch und apostolisch ist. Vinzenz' von Lerins († zwischen 434 und 450) *Commonitorium* verlangte die Universalität und Anciennität der Kirche.<sup>9</sup> In den Auseinandersetzungen Augustinus' (354–430) mit den Manichäern offenbarten sich als deren Kennzeichen vor allem die vollkommene Lehre und Weisheit, die allgemeine Verbreitung des Glaubens, die Wunder, die apostolische Sukzession und schließlich deren Bezeichnung als »katholisch«.<sup>10</sup> Ähnliche Kennzeichen wurden dem Neuen Testament entnommen, etwa die Heiligkeit, Unzerstörbarkeit, Universalität, Sichtbarkeit und Einheit der Kirche und die Wunder in ihr (Mt 16,18; Mk 16,17). Die Problematik der Kontroverse war, dass sich alle Seiten

6 Arsenio FRUGONI, Il Giubileo di Bonifacio VIII, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 62, 1950, S. 1–121; Paolo BREZZI, *Storia degli anni santi*, Mailand 1950.

7 Für die Diözese Augsburg rekonstruiert dies Martina HAGGENMÜLLER, *Als Pilger nach Rom. Studien zur Romwallfahrt aus der Diözese Augsburg von den Anfängen bis 1900* (Materialien zur Geschichte des Bayerischen Schwaben 18), Augsburg 1993, bes. S. 52–104.

8 Martin BRECHT, *Martin Luther*, Bd. 1, *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*. Studienausgabe, Stuttgart 1994, S. 103–109.

9 Vinzenz von Lerins, *comm.* 2.

10 Augustinus, *c. ep. Man.* 4.

auf die Merkmale der Schrift und der Väter beriefen: Konnte man wirklich zeigen, dass nur die römische Kirche heilig war und nicht die in Wittenberg?<sup>11</sup>

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, besonders einflussreich bei dem Jesuiten Gregor von Valencia (1549–1603), begann sich katholischerseits eine Differenzierung durchzusetzen.<sup>12</sup> Man unterschied notwendige Eigenschaften oder Proprietäten der Kirche, die aber auch anderen christlichen Gemeinschaften zukommen konnten, von eigentlichen Erkennungszeichen, anhand derer man die Kirche Christi von anderen Gemeinschaften definitiv unterscheiden könne.<sup>13</sup> Mit ihrer Hilfe wollte man Gewissheit erzielen: die römische Kirche und sie allein sei jene Kirche, die Christus gestiftet habe. Die Zahl dieser *notae ecclesiae* war zunächst schwankend. Bald setzte sich in der Apologetik aber die Auffassung durch, es seien jene vier im Glaubensbekenntnis genannten Merkmale der Kirche Christi, mit deren Hilfe auf der *via notarum* jene Gewissheit zu erlangen sei.<sup>14</sup> Eine solche *nota* war durch vier Merkmale bestimmt: Sie musste a) eine Eigentümlichkeit der Kirche sein; b) für uns bekannter und deutlicher sein als der Kirchenbegriff selbst; c) untrennbar mit der Kirche verbunden sein; und schließlich d) für alle, auch die Ungebildeten, offensichtlich sein (*proprium, notior ecclesiae, inseparabilis und obviae omnibus, etiam rudibus*).<sup>15</sup> Katholischerseits galt es seither, die vier Kennzeichen nachzuweisen, nämlich, dass alleine die eigene Kirche einig, heilig, katholisch und apostolisch sei.

Wie konnte dies präzise geschehen, wie konnte man so etwas wie Einheit oder Heiligkeit wirklich erkennen? Heroische Heiligkeit, Altertümlichkeit, Universalität und Einheit: Aspekte davon ließen sich in Rom ja durchaus erfahren. Damit diese vier Be-

11 Gustave THILS, *Les notes de l'église dans l'apologétique depuis la réforme*, Gembloux 1937, S. 2–8, bes. S. 8: »Avant Grégoire de Valence, le désarroi d'une polémique qui confond dans une même réprobation les hérétiques et les païens, et l'absence d'une critique soucieuse d'éliminer certaines *notae* qui ne vérifient qu'imparfaitement les conditions des marques, expliquent qu'aucun travail n'a été entrepris avec méthode de manière à opérer une distinction adéquate entre les notions de signe, de note et de propriété.«

12 *Sed quaenam tandem illae sunt notae? [...] Restat igitur, ut accidentia alia quaedam, seu proprietates Ecclesiae sunt illae notae. Sed quia multa ac varia, ut supra docuimus, sunt Ecclesiae accidentiae seu proprietates, intelligendum est, & quid in iis requiratur, ut sint ecclesiae notae, & quid etiam, quo minus sint, non impediatur. Requiritur ergo primum, ut omnino Ecclesiae verae conveniant; atque, etiam ut illi soli, qua ratione quidem assignabuntur pro Ecclesiae notis. Nam si aut Ecclesiae verae non competunt, aut in aliis coetibus qui ecclesia non sunt, reperiuntur, non poterit ex illis certo atque proprie dignosci ille coetus hominum, qui solus est ecclesia Christi vera. Deinde etiam necesse est, ut sint eiusmodi accidentia cognitu facilia omnibus, & quidem clariora ea ipsa re, quae quaeritur, nempe utrum hic aut ille coetus sit Ecclesia, id est, congregatio eorum, qui veram fidem habent.* Gregor von Valencia, *Analysis fidei catholicae*, hoc est, ratio methodica eam in universam fidem ex certis principiis probandi, quam sancta Romana Ecclesia, adversus multiplices Sectariorum errores, profitetur, Ingolstadt 1585, ND 1605, S. 171 f.

13 Vgl. THILS, *Notes* (wie Anm. 11), S. 8–29.

14 THILS, *Notes* (wie Anm. 11), S. 97–120.

15 THILS, *Notes* (wie Anm. 11), S. 34–54.

griffe aber exakt demonstrativ handhabbar wurden, galt es, sie auf nachweisbare Elemente hin zu präzisieren. Das Papsttum als Einheits- und Letztinstanz konnte auch definitiv die übrigen Kriterien garantieren. Dazu musste man zeigen, dass die *notae* schon immer mit der römischen Kirche verbunden waren und auch in der Gegenwart diese prägten. *Via historica* und *via empirica* nannte man diese Beweisschritte.<sup>16</sup> Bot nicht die wunderbare Einheit, Lebenskraft, Ausbreitung und Heiligkeit der römischen Kirche schon allein den Beweis, dass es sich um ein göttliches Werk handle, fand man nicht gerade in Rom Monumente und Reliquien, an denen sichtbar wurde, dass die römische Kirche sich hier von Anfang an treu geblieben ist?

1575 erfuhr die Institution des Jubeljahres eine glorreiche Renaissance. Einer jener Pilger ist Johann Jakob Rabus (ca. 1545–1584/87) gewesen, ein Elsässer Konvertit, der dann 1566/67 am römischen »Collegium Germanicum« erzogen wurde und uns eine bedeutsame Reisebeschreibung hinterlassen hat. 1567 hatte er an den bayerischen Herzog Albrecht V. (1550–1579) eine *Professio Catholica* als Rechtfertigungsschrift für seine Konversion gesandt: Bei den Gegnern herrsche Zwietracht und Spaltung, bei den Katholiken Einheit und Geschlossenheit, garantiert durch das Papsttum.<sup>17</sup> An seinen Vater Ludwig Rabus adressiert hat er später die Konversion dann noch einmal ausführlicher gerechtfertigt, gerade anhand jener Kriterien, die die *notae ecclesiae*-Lehre zur selben Zeit ausbildete.<sup>18</sup> Es waren also die durch das Papsttum garantierte Einheit, die durch zahlreiche Wunder dokumentierte Heiligkeit, die ungebrochene Altertümlichkeit und die Universalität der römischen Kirche, anhand derer er ihre Wahrheit erkannt habe. Das argumentative Arsenal war typisch für die Rechtfertigung des Glaubenswechsels; Rom wurde in der Frühen Neuzeit Ort zahlreicher Fürstenkonversionen.<sup>19</sup> Andere nahmen nach der Konversion dort ihren ständigen Aufenthalt, wie Christina von Schweden (1626–1689).<sup>20</sup>

16 Klaus UNTERBURGER, Glaube, Zweifel und Gewissheit. Das Ringen um Konversionen zur katholischen Kirche und die Ausbildung der theologischen Apologetik in der Frühen Neuzeit, in: Barocke Bekehrungen. Konversionsszenarien im Rom der frühen Neuzeit, hg. von Ricarda MATHEUS/Elisabeth OY-MARRA/Klaus PIETSCHMANN (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 6), Bielefeld 2013, S. 149–171, hier S. 152–156.

17 Johann J. Rabus, *Neophyti professio catholica*, Ingolstadt 1567.

18 Johann J. Rabus, *Ad Ludovicum Patrem pro fide Catholica ac suo ad eam accessu Epistola apologetica*, Köln 1570.

19 Eric-Oliver MADER, Reiseziel, Referenzrahmen, Konversionsort. Rom und die deutschen Fürstenkonvertiten, in: Barocke Bekehrungen. Konversionsszenarien im Rom der Frühen Neuzeit, hg. von Ricarda MATHEUS/Elisabeth OY-MARRA/Klaus PIETSCHMANN (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 6), Bielefeld 2013, S. 91–114.

20 Gabriela HART, Die Konversion der Königin Christina, in: Christina Königin von Schweden. Katalog der Ausstellung im Kulturgeschichtlichen Museum Osnabrück 23. November 1987–1. März 1998, 2. Auflage, Bramsche 1998, S. 151–165.

Interessant ist nun, wie sich in der Reisebeschreibung von Rabus diese apologetischen Kennzeichen der römischen Kirche widerspiegeln, wie der Germaniker also im Jubeljahr dort die Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität der Kirche suchte und fand. Obwohl seine Romfahrt somit durchaus und bewusst in Kontinuität zum Spätmittelalter stand, kann man mit Thomas Brockmann von einer »gegenreformatorisch geprägte[n] katholische[n] Frömmigkeit, Romerfahrung und Romidentifikation im konfessionellen Zeitalter«<sup>21</sup> sprechen. So ist die Pilgerbeschreibung dann vor allem durch den mehrfachen Besuch der römischen Hauptkirchen geprägt, wird minutiös beschrieben, welche Wunder und Gnaden in welcher Kirche sich ereignet haben bzw. erworben werden können. Das Schimpfwort »Papist« wird selbstbewusst zur stolzen Selbstbezeichnung. An der Echtheit der Reliquien wird nicht gezweifelt, die Altertümlichkeit von Apostelgräbern und Martyrien vielmehr als Wahrheitsbeweis betont. Die weltumspannende Katholizität der Kirche ist im Rom des Jubeljahres deutlich greifbar.<sup>22</sup> Das antike Rom wird wahrgenommen, aber vor allem als Zeichen der Vergänglichkeit; es sei vom christlichen Rom überboten und integriert worden. Der Ablass wird nicht nur selbst erworben. Eine fast zweistündige Ablasspredigt vor deutschstämmigen Pilgern in der Kirche am »Campo Santo«, die Rabus hielt, erläuterte diesen und spornete zu dessen Empfang an. Man sieht, wie bei Rabus das konfessionelle Romerlebnis an die mittelalterliche Tradition anknüpfte und er darüber hinaus besonders Alter, Universalität und Einheit gegenreformatorisch betonte.

Diese Tendenzen wurden vom Papsttum nicht nur durch die feierlich inszenierten Jubeljahre unterstützt und bekräftigt. Es gelang den Päpsten auch, die Auslegungshoheit über das Trienter Konzil zu erzielen,<sup>23</sup> und die Kurienreform 1588 dürfte in vielen Bereichen die Romzentriertheit der Kirche deutlich gesteigert haben. Die Liturgiereformen<sup>24</sup> und die Edition des *Catechismus Romanus*<sup>25</sup> sind hier ebenfalls zu nennende Aspekte.

21 Thomas BROCKMANN, Jakob Rabus und seine Romreisen, in: Bayerische Römer – römische Bayern. Lebensgeschichten aus Vor- und Frühmoderne, hg. von Rainald BECKER/Dieter J. WEISS (Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte 2), St. Ottilien 2016, S. 199–220, hier S. 207.

22 BROCKMANN, Rabus (wie Anm. 21), S. 217.

23 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, hg. von Peter WALTER/Günther WASSILOWSKY (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 163), Münster 2016, S. 221–254.

24 Benedikt KRANEMANN, Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses, in: Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013) (wie Anm. 23), S. 303–333.

25 Peter WALTER, Der Catechismus Romanus – Seine Entstehung und seine Stellung innerhalb der Katechismen des 16. Jahrhunderts, in: Peter WALTER, Syngammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform, hg. von Günther WASSILOWSKY (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Suppl. 6), Münster 2015, S. 401–413.

Ziele die Entwicklung durch die nachtridentinischen Reformen in Rom also ohnehin auf gesamtkirchlichen Zentralismus, so gewann Rom auch dadurch noch erheblich an Einfluss, dass immer mehr Ordensgemeinschaften zentralisierende Verbandsstrukturen mit einer römischen Zentrale nachahmten. Rom wurde so nicht nur durch die Neubelebung des Ablasses, sondern eben auch in Fragen der Verwaltung und Jurisdiktion ein immer wichtigerer Kondensationspunkt der nachtridentinischen Kirche. Die christliche Altertümlichkeit, die durch das Blut der Märtyrer getränkte Heiligkeit Roms, musste in eben dieser Zeit noch einmal an Prestige gewinnen, als der junge Malteser Gelehrte Antonio Bosio (1575–1629) 1593 begann, nach den römischen Katakomben zu graben und diese dann zu erforschen.<sup>26</sup> 1578 hatte man durch Zufall die Priscilla-Katakomben mit ihren Ausmalungen entdeckt.<sup>27</sup> Mit Bosio begann die gegenreformatorische Erschließung der römischen Unterwelt. Eingebettet war dieses Unternehmen in seine fast schwärmerische Begeisterung für das christliche römische Altertum, die Zeit der Märtyrer. Durch die posthume Herausgabe seines Werkes *Roma sotterranea* konnte man bald nachlesen, wie unter der Erde das tausendfache Martyrium in Rom, die Heiligkeit und das Alter der römischen Kirche sinnlich erfahrbar waren.

## 2. Rom kommt in die Ortskirche

Das Rom der Apostel Petrus und Paulus, der christlichen Märtyrer, der Kirche der Vorzeit: Nicht nur durch die Romwallfahrt wollte man an dieser heroischen Gnadenzeit Anteil gewinnen. Durch die heiligen Leiber der Märtyrer, deren Echtheit die päpstliche Kurie mit Diplomen bestätigte, konnte man sich einen Anteil daran auch in die Ortskirchen holen. Gerade in Klosterkirchen wie Waldsassen, Aldersbach, Rot an der Rot, Gutenzell und Einsiedeln konnte so der Rang der Kirche erhöht werden: ein Teil des

26 Massimiliano GHILARDI, *Le catacombe di Roma al medioevo alla sotterranea di Antonio Bosio*, in: *Studi Romani* 49, 2001, S. 27–56; Ingo HERKLOTZ, *Katakomben. Begräbnisorte, Gedenkstätten und Arsenal im Glaubensstreit*, in: *Rom. Meisterwerke der Baukunst von der Antike bis heute. Festschrift für Elisabeth Kieven*, hg. von Christina STRUNCK, Petersberg 2007, S. 104–109; Michael THIMANN, *Das unterirdische Rom als Bildraum. Zur Roma sotterranea des Antonio Bosio (1632/34)*, in: *Et in imagine ego. Facetten von Bildakt und Verkörperung. Festschrift für Horst Bredekamp*, hg. von Ulrike FEIST und Markus RATH, Berlin 2012, S. 395–422; Vincenzo Fiocchi NICOLAI, »Itinera ad sanctos«. *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, hg. von Ernst DASSMANN/Josef ENGEMANN, Münster 1995, S. 763–775; Vincenzo Fiocchi NICOLAI/Fabrizio BISCONTI/Danielo MAZZOLENI, *Roms christliche Katakomben. Geschichte, Bilderwelt, Inschriften*, Regensburg 1998.

27 GHILARDI, *Catacombe* (wie Anm. 26), S. 36; *De Coemeterio d. Priscilla Romae invento in Canicularibus anno 1578*. Mitgeteilt von Heinrich SAUERLAND, in: *Römische Quartalschrift* 2, 1888, S. 209–212.

frühkirchlichen römischen Triumphes wurde in den Ortskirchen, mit prächtigen Gewändern geschmückt, ausgestellt.<sup>28</sup>

Die Katakombenheiligen sind das vielleicht sinnlich eindrucksvollste Beispiel, wie das päpstliche Rom in die Ortskirchen kam, doch sie sind bei weitem nicht das einzige. Das Bedürfnis, römische Gnaden zu erlangen, sollte auch für die vielen Gläubigen stillbar sein, die die weite Reise nach Rom aus vielerlei Gründen nicht antreten konnten. Bereits im späten 15. Jahrhundert verlieh das Papsttum an Bistümer Privilegien, sieben Kirchen auszuwählen, die als Ersatz für die römischen Hauptkirchen fungieren konnten.<sup>29</sup> Im 17. Jahrhundert wurde der Sieben-Kirchen-Ablass häufig erbeten, in Augsburg etwa erstmals 1625 vom gegenreformatorischen Bischof Heinrich von Knöringen (1599–1646): Der Augsburger Dom stand für San Giovanni in Laterano, die Stiftskirche St. Moritz für San Pietro in Vaticano und die alte Benediktinerabteikirche St. Ulrich und Afra für Santa Maria Maggiore.<sup>30</sup> Aber auch zahlreiche Klöster, besonders die streng klostrieren Frauenklöster, erhielten die Ablässe der sieben römischen Hauptkirchen verliehen. Im Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Augsburg hatte dies wiederum zur Folge, dass um 1500 ein Gemäldezyklus u.a. an Hans Holbein d. Ä. (ca. 1465 – ca. 1524) und Hans Burgkmair (1473–1531) in Auftrag gegeben wurde,<sup>31</sup> der die sieben römischen Kirchen darstellte (ein ähnlicher Gemäldezyklus in der Georgianumskirche in München stammt ebenfalls aus dem Schwäbischen, vielleicht aus Kaufbeuren).<sup>32</sup> Albrecht von Brandenburg (1490–1545) holte sich solche Privilegien nach Halle<sup>33</sup> und spä-

28 Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Auflage, München 1997, S. 250f.; vgl. auch die Sektionsreferate in: Jahrbuch für Volkskunde, N.F. 4, 1981, S. 101–184; Hansjakob ACHERMANN, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz, Stans 1979; Uts AMACHER, Barocke Körperwelten. Wie Ritter Heinrich Damian Leonz Zurlauben die Katakombenheilige Christina von Rom nach Zug brachte, Olten 2010.

29 Nine R. MIEDEMA, Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Die »Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae« (deutsch/niederländisch). Edition und Kommentar (Frühe Neuzeit 72), Tübingen 2003, S. 398–462; Hubert JEDIN, Die deutsche Romfahrt von Bonifatius bis Winckelmann (Bonner akademische Reden 5), Krefeld [1951].

30 HAGGENMÜLLER, Pilger (wie Anm. 7), S. 344.

31 HAGGENMÜLLER, Pilger (wie Anm. 7), S. 345–348; Rom in Augsburg. Die Basilikabilder aus dem Katharinenkloster, bearb. von Martin SCHAWÉ, München [1999]; Gisela GOLDBERG, Zum Zyklus der Augsburger Basilikenbilder und zur Existenz von Stellvertreterstätten römischer Hauptkirchen, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1986/1987, S. 65–75; Johann Evangelist WEIS-LIEBERSDORF, Das Jubeljahr 1500 in der Augsburger Kunst. Erster Teil, München 1901.

32 Andreas SCHMID, Ein gotischer Kreuzweg, in: Zeitschrift für christliche Kunst 20, 1907, S. 209–214; Reiner KACZYNSKI, Die Coena-Domini-Kirche, in: Kirche, Kunstsammlung und Bibliothek des Herzoglichen Georgianums, hg. von Reiner KACZYNSKI, Regensburg 1994, S. 8–38, hier S. 30–37.

33 Nine R. MIEDEMA, Rom in Halle. Sieben Altäre der Stiftskirche Kardinal Albrechts von Brandenburg als Stellvertreter für die Hauptkirchen Roms?, in: »Ich armer sundiger mensch«. Heiligen- und Reliquienkult



ter erhielten etwa Hechingen (St. Luzen) und Landshut solche Privilegien.<sup>34</sup> Im 16. Jahrhundert propagierte in Rom vor allem Filippo Neri (1515–1595) eine Andachtsform, bei der man bei der 7-Kirchen-Wallfahrt in sieben Stationen sich die Passion Christi vergegenwärtigen sollte.<sup>35</sup> Die sieben Kirchen konnten aber auch durch päpstliches Privileg durch sieben Altäre in einer einzigen Kirche repräsentiert werden. Auch die 7-Altäre-Ablässe wurden im 17. und 18. Jahrhundert von den Päpsten häufig gerade an Klosterkirchen verliehen, die in der Lage waren, die hierfür fälligen Abgaben zu bezahlen. Auch verschiedene Bruderschaften erlangten den römischen Ablass der sieben Hauptkirchen.<sup>36</sup> Als 1610 der Mailänder Erzbischof Carlo Borromeo (1538–1585) kanonisiert und damit irgendwie auch romanisiert wurde,<sup>37</sup> verlieh der Borghese-Papst Paul V. (1605–1621) einen weit verbreiteten Ablass für alle Gläubigen, dass ihnen der römische Ablass durch den Besuch von sieben Kirchen ihrer Wahl oder von sieben Altären in einem einzigen Gotteshaus gewährt würde.<sup>38</sup>

Neben diesen Einrichtungen auf Dauer wurden auch die periodischen Ablässe der Heiligen Jahre in die Ortskirchen getragen, eine Entwicklung, die ebenfalls bereits im Spätmittelalter begann. Häufig wurden die Jubeljahre mit ihren Ablassgnaden ein oder zwei Jahre später für diejenigen, die zuhause bleiben mussten, in den Diözesen ausgerufen, erneut kombiniert mit dem Besuch von vier oder sieben Kirchen. Verbunden war dies stets mit der Propagierung des Empfangs von Buß- und Altarsakrament. Immer wieder erschienen für die Gläubigen dazu gedruckte Handreichungen.

In diesen Zusammenhang gehören die verschiedenen Repräsentationen von Teilstücken der römischen Hauptkirchen. Am bekanntesten sind wohl die Heiligen Stiegen, also jene 28 Stufen, die in Rom seit dem Mittelalter als jene Treppe verehrt wurden, die zum Hause des Pilatus gehört haben soll und die Jesus vor seinem Kreuzweg bestiegen hatte.<sup>39</sup> Die Kaiserin Helena habe sie dann im 4. Jahrhundert nach Rom gebracht. Im

---

am Übergang zum konfessionellen Zeitalter, hg. von Andreas TACKE (Schriftenreihe der Stiftung Moritzburg. Kunstmuseum des Landes Sachsen-Anhalt 2), Göttingen 2006, S. 270–286.

34 GOLDBERG, Zyklus (wie Anm. 31), S. 68.

35 Ulrike WICK-ALDA, Ein Leben – geführt vom Heiligen Geist – Die Biographie des hl. Filippo Neri, in: Philipp Neri und das Oratorium. Die Attraktivität seiner Botschaft. Mit ausgewählten Quellen oratorianischen Lebens, hg. von Paul Bernhard WODRAZKA, Bonn 2012, S. 43–54, hier S. 45.

36 HAGGENMÜLLER, Pilger (wie Anm. 7), S. 350–355.

37 Volker REINHARDT, Krieg um die Erinnerungs-Hoheit – die Heiligsprechung Carlo Borromeos, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103, 2009, S. 63–71; Julia ZUNCKEL, Das schwere Erbe San Carlos oder: Von der Übererfüllung der Norm. Der Mailänder Kardinalerzbischof Federico Borromeo (1564–1631), in: Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, hg. von Arne KARSTEN, Göttingen 2004, S. 69–87.

38 HAGGENMÜLLER, Pilger (wie Anm. 7), S. 354.

39 Ernst KRAMER, Kreuzweg und Kalvarienberg. Historische und baugeschichtliche Untersuchung (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 313), Kehl 1957, bes. S. 13; Walter SCHULTEN, Die Heilige Stiege auf dem

norditalienischen und süddeutschen Raum, etwa in Tölz, Füssen, Holzen, Maria Mendingen oder Lenggries, waren die Nachbildungen sehr verbreitet. Für den Wittelsbacher Erzbischof Clemens August (1700–1761) errichtete Balthasar Neumann (1687–1753) aber bekanntlich auch Stiege und Kirche auf dem Kreuzberg in Bonn-Endenich. Kopien römischer Gnadenbilder gibt es vor allem vom Marienbild in Santa Maria Maggiore, häufig unter dem Namen »Maria Schnee«, in Erinnerung an das dortige Schneewunder des vierten Jahrhunderts.<sup>40</sup> Solche Beispiele lassen sich vielfach vermehren, sie setzen mittelalterliche Romimitationen fort und modifizieren sie. Römische Patrozinien und Heilige zogen im 17. und 18. Jahrhundert vielfach in die Kirchen außerhalb Roms ein.

Dies führte wie von selbst zu jener Transferbewegung, durch die seit etwa 1600 mit römischen Impulsen in der Kunst auch römische Inhalte in die Welt getragen wurden. Die Geburt des Barock in Rom ist als künstlerische Revolution beschrieben worden, die sich in den letzten Jahren des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts vollzogen hat.<sup>41</sup> Für das Hl. Jahr 1600 hatte der Aldobrandini-Papst Clemens VIII. (1592–1605) Kardinäle und Orden ermuntert, Kirchen und Gebäude zu reformieren und Bauvorhaben voranzutreiben. Die Bedeutung der Jesuitenkirche Il Gesù als architektonischer Archetyp ist bekannt, aber auch für andere Orden waren ihre römischen Kirchen mitunter Vorbilder für den Bau weiterer Kirchen, man denke an Sant'Andrea della Valle und die Theatiner. Auch in späteren Jahrzehnten beeinflussten römische Kirchen die Architektur nördlich der Alpen, kamen doch viele Künstler nach Rom, um dort zu studieren, oft an der Accademia di San Luca. Cosmas Damian Asam (1686–1739) etwa importierte und transformierte römische Impulse so in den süddeutschen Barock.<sup>42</sup> Auch für die barocke Malerei gingen zunächst von Rom die entscheidenden Impulse aus. Mit den Orden und Künstlern kamen aber auch die Andachtsformen und Heiligen, die dargestellt wurden. Petrus und Paulus wurden so wichtig wie vielleicht noch nie, hinzu kam die große Bedeutung anderer altrömischer Heiliger, etwa von Cosmas und Damian oder Laurentius. Ignatius und andere Jesuitenheilige waren wichtige Gestalten der Gegenreformation; die gleichzeitige Kanonisation von Ignatius, Franz Xaver, Filippo Neri und Teresa von Avila 1622 lieferte Haupt Sujets für barocke Altarbilder.<sup>43</sup>

---

Kreuzberg zu Bonn. Ein Beitrag zur Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte der Barockzeit, Düsseldorf 1964.

40 Rudolf K. HÖFER/Emmeram H. RITTE, Art. »Schnee«, in: *Marienlexikon*, Bd. 6, 1994, S. 40–42.

41 Die Geburt des Barock, hg. von Beverly Louise BROWN, aus dem Englischen übersetzt von Werner PETE-  
RICH und Rolf ERDORF, Stuttgart 2001.

42 Peter MORSBACH, *Vom Leben im Theater der Kunst*, Regensburg 2011, S. 54–62; Robert STALLA, *Die barocke Klosteranlage in Weltenburg und der Kirchenneubau von Cosmas Damian und Egid Quirin Asam*, in: *Kloster Weltenburg. Geschichte und Gegenwart*, hg. von Georg SCHWAIGER, Weißenhorn 2014, S. 139–202.

43 Miguel GOTOR, *I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florenz 2002; Annicce DELFOSSE, *From Rome to Southern Netherlands: Spectacular Sceneries to celebrate the Canonization of*

Römischer Einfluss kam freilich nicht nur über Ablass, Reliquien, Heiligenverehrung und Kunst in die Kirchen vor Ort, sondern wurde vom gegenreformatorischen Papsttum bewusst gefördert und ausgebaut. Eine besondere Bedeutung kam dabei dem Pontifikat Papst Gregors XIII. (1572–1585) zu. Auf der einen Seite erhielt das sich immer mehr verdichtende päpstliche Gesandtenwesen, der Ausbau der Nuntiaturen, unter ihm eine spezifische Stoßrichtung. Das ständige Gesandtschaftswesen hatte sich vor allem in Italien im Laufe des 16. Jahrhunderts immer mehr institutionalisiert; das Papsttum hatte an dieser Entwicklung Anteil. Doch wuchsen den Nuntien neben der politischen Repräsentation nun immer mehr innerkirchliche Aufgaben zu. Es blieb nicht bei Ablässen, Lossprechung von dem Papst reservierten Sünden und der Verleihung von Andachtsgegenständen für die Herrscherfamilie. Immer mehr sollten die Bischöfe, der Klerus und die Klöster durch die Nuntien kontrolliert, visitiert und reformiert werden. Rom rückte so viel näher in die Ortskirchen hinein und verdrängte einen Teil der ortsbischöflichen Jurisdiktion. Gerade unter Gregor XIII. entstand ein neuer Typ von Nuntiaturen, deren primäre Zielsetzung innerkirchliche Kontrolle und Disziplinierung waren.<sup>44</sup>

Noch wichtiger war eine andere Entwicklung, die Gregor XIII. ebenfalls massiv förderte: die Gründung von römischen Studieneinrichtungen als Auslandskollegien. Den Anfang machte hier das »Collegium Germanicum«. Kardinal Giovanni Morone (1509–1580), päpstlicher Spitzendiplomat, der mit den deutschen Verhältnissen vertraut und vom »evangelismo« berührt war, hatte für dessen Gründung 1552 die entscheidenden Anstöße gegeben, ehe Ignatius den Impuls aufgriff.<sup>45</sup> Ziel war von Anfang an, die Führungspositionen nördlich der Alpen mit einem römisch gesinnten, orthodoxen und disziplinierten Klerus zu besetzen, der hierfür nach Rom geholt und von den Jesuiten erzogen werden sollte. Neu und ignatianisch war das an den Exerzitien orientierte systematische Meditieren, sich Erforschen, die systematisierte spirituelle Formung. Als der Nachwuchs freilich bald weitgehend ausblieb und die finanzielle Fundierung unsicher war, waren es Papst Gregor XIII. und die von ihm errichtete »Congregatio Germanica«, die durch ihre Neufundierung und Neuausrichtung das »Germanicum« auf solide

---

Ignatius von Loyola and Francis Xavier, in: *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World*, hg. von Jennifer Mara DE SILVA, Farnham 2015, S. 141–159.

44 Klaus UNTERBURGER, *Das bayerische Konkordat von 1583. Die Neuordnung der päpstlichen Deutschlandpolitik auf dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt* (Münchener Kirchenhistorische Studien 11), Stuttgart 2006, S. 200–220; Alexander KOLLER, »... ut infirma confirmaret, disrupta consolidaret, depravata converteret«. Grundlinien der Deutschlandpolitik Gregors XIII., in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient* 30, 2004, S. 391–404.

45 Peter WALTER, *Die Gründungen des Collegium Germanicum et Hungaricum. Etappen der Kollegsgeschichte*, in: Peter WALTER, *Syngammata* (wie Anm. 23), S. 327–351.

Grundlagen stellten und eine bessere Beschickung erreichten; in Rom gründete Gregor XIII. auch Auslandskollegien für die Griechen, die Engländer und die Maroniten. Für die gesamte Frühe Neuzeit blieb im »Germanicum« zwar in der Regel die Spannung zwischen den Interessen der jungen katholischen Adeligen und ihren jesuitischen Erziehern bestehen;<sup>46</sup> dennoch wurden Germaniker bald systematisch in die Führungspositionen im Reich gebracht. Beinahe 40 % der Fürstbischöfe hatten in der Folge in Rom studiert, rund ein Drittel der Weihbischöfe und Generalvikare, die allermeisten davon im »Germanicum«, besonders viele, die im Herrschaftsbereich der Habsburger, etwa in Ungarn, wirkten.

Römische Einflüsse in Frömmigkeit und Kunst, aber auch im kirchlichen Führungspersonal, veränderten so in der Frühen Neuzeit die konfessionalisierte katholische Kirche. »Rom in der Ortskirche« war dabei nicht nur das Ideal römischer Gesandter und Agenten, sondern auch das Ziel lokaler Herrscher, Kirchenmänner und Frommer, für die Rom Garant des wahren, Gott wohlgefälligen Kultes war und blieb. Wilhelm V. von Bayern (1579–1597) etwa wollte die Kirche seines Herzogtums tiefgehend romanisieren und umgestalten. In dem mit Nuntius Feliciano Ninguarda (1524–1595) und Jesuitentheologen als Beratern entwickelten Plan<sup>47</sup> sollte München das »deutsche Rom« werden: Sitz eines Nuntius als bayerischem Oberbischof, mit kirchlichen Aufsichtsrechten und politischem Einfluss als Stellvertreter des Herzogs und als Vorsitzender seines geistlichen Rats, dazu als Beichtvater und Hofprediger des Herzogs. So könne am selben Ort für die kirchlichen und politischen Angelegenheiten gesorgt werden und dem bayerischen Land könne nichts Heilsameres widerfahren. Dieser Nuntius-Bischof sollte den gottesdienstlichen Handlungen in München höchsten Glanz verleihen, da – so die herzogliche Denkschrift – alles dann auf römische Weise verrichtet würde. Zwar seien auch jetzt schon in der Kapelle der neuen Veste allein der römische Gesang in Gebrauch und nur der römische Ritus und römische Zeremonien zugelassen; aber außerhalb der Stadt werde noch das Freisinger Brevier und Missale verwendet. Wenn der ganze Klerus der Stadt denselben Ritus, denselben Gesang und dieselben Zeremonien verwende, werde München in Deutschland das neue Rom sein. Und diese Einheitlichkeit werde sich im Laufe der Zeit auf ganz Bayern ausdehnen, so dass jeder, der diese Provinz betrete, aus dem Ritus und den Zeremonien erkenne, dass in Bayern dasselbe geglaubt und festgehalten werde, was auch die heilige katholische und apostolische römische Kirche

46 Peter SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Auslandseminars (1552–1914)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56), Tübingen 1984.

47 Plan für ein bayerisches Landesbistum, 12. September 1583, in: *Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern*, Bd. 1.3, *Altbayern von 1550–1651*, bearb. von Walter ZIEGLER, München 1992, Teilband 1, S. 495–499, Nr. 101. – Der Plan wurde einige Jahre vorher entworfen und diskutiert, dem Nuntius aber bei seiner Abreise nach Rom im September 1583 offiziell als Denkschrift mitgegeben.

glaube und festhalte. Dies werde ein unüberwindbares Argument gegen die Häresien und Irrtümer sein, weil die Einheit und Gleichförmigkeit niemals in dem fehle, was zum Glauben gehöre.<sup>48</sup>

### 3. Der Papst kommt in die Seelen

Die Ortskirche in Rom, Rom in der Ortskirche: die Romanisierung der Frömmigkeit erstreckte sich nicht nur auf Andachtsformen, Kunst und Heilige. Auch die innere spirituelle Erfahrung und die Theologie sollten den Papst als Gegenstand des Glaubens und der Verehrung stärker integrieren. Seit dem 15. und 16. Jahrhundert war es zu einer Theologisierung des Kirchenbegriffs gekommen.<sup>49</sup> Themenfelder, die im Mittelalter vorwiegend von der Kanonistik behandelt wurden, rückten in das Interesse der Theologie. Dies lag zum einen an der Auseinandersetzung zwischen Konziliarismus und Papalismus, die die Theologie nicht unberührt ließ. Dann war das 15. Jahrhundert aber geprägt durch die Debatte mit den böhmischen Reformern und dem zumindest teilweise hinter diesen stehenden radikalen ekklesiologischen Augustinismus John Wyclifs (1330–1384). Die rigorosen Reformforderungen, die gegen Klerus und Papsttum erhoben wurden, hatte man ekklesiologisch begründet; sie verlangten eine theologische Antwort, die Theologie war gezwungen, die kirchliche Praxis aus dem Wesen der Kirche zu begründen. So wurde im 15. Jahrhundert der theologische ekklesiologische Traktat geboren. Cajetan erhob dann in antikonkiliaristischer Frontstellung zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Forderung, dass die Kirche den Kanonisten als Gegenstand entrisen und der Theologie zugefügt werde.<sup>50</sup> Schließlich galt es Sicherheit und Gewissheit in diesen Fragen zu generieren, was nur letztere leisten könne. Das Bedürfnis nach Sicherheit prägte dann die Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert; der Papalismus profitierte

48 *Ac praeter ea, quae, ut intellectum est, huius rei necessitatem non parvam habent, hic episcopatus sacris nostris summum addet decorem, ubi omnia Romano more peragentur. Iam quidem capella ducalis in castro novo Romano utitur cantu nec alios admittit nisi Romanos ritus et caeremonias, extra per civitatem in templis parochialibus ipsaque ecclesia collegiata cuncta fiunt ad missale ac breviarium Frisingense. Iam si civitatis quoque clerus totus eundem teneat sacrorum ordinem, cantum, caeremonias easdem, erit in Germania Monachium nova Roma. Hancque uniformitatem temporis successu Bavaria omnis amplectetur, sic deinde qui hanc provinciam ingressus fuerit, ex ipsa sacrorum ac caeremoniarum forma intelliget, idem in Bavaria credi et teneri, quod credit et tenet sancta catholica et apostolica ecclesia Romana, cuius inexpugnabile est adversus haereses ac errores argumentum, quod unitatem et uniformitatem nunquam amittet in iis, quae ad fidem spectant.* Plan für ein bayerisches Landesbistum (wie Anm. 47), S. 498.

49 Yves CONGAR, Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte 3.3.d), Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 1–65.

50 Ulrich HORST, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltfülle (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 19), Berlin 2012, S. 112–118.

davon; kanonistische Kontrollklauseln, die immer auch Einfallstor für Unsicherheit und Widerspruch waren, sollten fallen. Erstmals eliminierte Albert Pigge (1490–1542) den *papa haereticus* als historische Tatsache und als prinzipielle Möglichkeit.<sup>51</sup>

Doch auch frömmigkeitsgeschichtlich änderte sich nunmehr die Bedeutung von Kirche und Papst, was sich besonders an der sich formierenden Gesellschaft Jesu zeigen lässt. Die Spiritualität des Ignatius und seiner frühen jesuitischen Mitstreiter ruhte dabei auf der Systematisierung, Subjektivierung und Emotionalisierung der Frömmigkeit in der *Devotio moderna*. Für das geistliche Anliegen und die spirituelle Erfahrung der frühen Jesuiten war die Kirche mehr als ein Mittel und ein rechtlich-äußerlicher Raum, in dem sich das geistliche Leben des Einzelnen vollzog. Bereits 1536 in seinem Schreiben an Teresa Rejadell († 1553), Benediktinerin in Barcelona, dann aber besonders in den Kirchenregeln seiner Exerzitien hat Ignatius ein besonderes *sentire cum ecclesia* gefordert,<sup>52</sup> walte in dieser doch jener selbe Hl. Geist, der jede Frömmigkeit und jeden kirchlichen Vollzug beseelen müsse. Bekanntlich schließen die Exerzitien als spiritueller Grundtext des Ignatius und des Ordens mit Regeln »für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen«. <sup>53</sup> Gegen eine eher augustinisch-verinnerlichte Theologie, wie sie in Rom der Augustiner Agostino Mainardi (1482–1563) vertrat, fordere die katholische Haltung das Nachvollziehen der äußeren Anordnung der sichtbaren Kirche, der Sakramente, Sakramentalien, Andachten, Fasttage, Ablässe, Reliquien, Gebote, usf. »Wir müssen immer festhalten, um in allem das Rechte zu treffen: Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es bestimmt, indem wir glauben, daß zwischen Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen. Denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gegeben hat, wird gelenkt und geleitet unsere heilige Mutter Kirche«, so die berühmte 13. Regel.<sup>54</sup> Gerade die erstrebte Indifferenz des Willens gegenüber allen individuellen Bedürfnissen und Wünschen sollte zu jenem solidarischen und bereitwilligen Gehorsam gegenüber dem Oberen und – was die Sendung angeht – dem Papst führen, eine Uniformität also gerade auch im Bereich der sichtbaren Seite der Kirche, da das individuelle

51 Remigius BÄUMER, Das Kirchenverständnis nach Albert Pigge, in: Volk Gottes. Festschrift Josef Höfer, hg. von Remigius BÄUMER und Heimo DOLCH, Freiburg 1967, S. 306–322.

52 »Und dieses sein Verspüren, das wir empfangen, muß uns notwendig in Entsprechung zu den Geboten, den Vorschriften der Kirche und zum Gehorsam gegenüber unseren Vorgesetzten bringen und von aller Demut erfüllt sein. Denn der gleiche göttliche Geist ist in allem.« Ignatius von Loyola an Teresa Rejadell, 18. Juni 1536, in: Ignatius von Loyola, Briefe und Unterweisungen, übers. von Peter KNAUER (Ignatius von Loyola. Deutsche Werkausgabe 1), Würzburg 1993, S. 22–28, hier S. 27.

53 Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, in: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übers. von Peter KNAUER (Ignatius von Loyola. Deutsche Werkausgabe 2), Würzburg 1998, S. 85–269, hier S. 262.

54 Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen (wie Anm. 53), S. 266.

Fühlen dieser angeglichen sein soll. In den Konstitutionen ist deshalb zu lesen: »In erster Linie sind diejenigen, die nach dem Urteil des Oberen geweiht werden sollen, darin zu unterweisen, die Messe über das innere Verständnis und die innere Andacht hinaus in einer guten äußeren Weise zur Erbauung derer, die sie hören, zu feiern; dabei sollen alle aus der Gesellschaft, soweit möglich, die gleichen Zeremonien gebrauchen, indem sie sich, soweit es die Verschiedenheit der Gebiete zuläßt, dem römischen Gebrauch als dem allgemeineren und vom Apostolischen Stuhl besonders umfassten anpassen.«<sup>55</sup>

Alfons Knoll hat gezeigt, wie auch die spirituelle Erfahrung Petrus Fabers (1506–1546), die – jedenfalls deren letzte Phase – sich in seinem *Memoriale* dokumentiert, alle äußerlichen traditionellen kirchlichen Andachts- und Frömmigkeitsformen als integrative Teile des Katholischen hochschätzt.<sup>56</sup> In den ekklesiologischen Aufzeichnungen Claude Jays (1504–1552) wird diese kirchlich-hierarchische Frömmigkeitsprägung in kontroverstheologische Entwürfe transponiert, wenn auch noch ohne ausgeprägten Papalismus. Sein Beitrag zur Traditionsdebatte auf dem Tridentinum bettete dann auch die Schrift und den Einzelnen ganz in das kirchliche Überlieferungsgeschehen ein. Wie jeder Einzelne müsse ja auch die Schrift genau von jenem Geist inspiriert sein, der auch in der Kirche regiere.<sup>57</sup> In den späteren Debatten in Trient erwiesen sich die Jesuiten dann als Vorkämpfer des papalistischen Kirchenbegriffs;<sup>58</sup> noch vor den Dominikanern waren es die Jesuiten seit dem späten 16. Jahrhundert, die diesen immer mehr auf die Unfehlbarkeit des Papstes und dessen unbegrenzte Jurisdiktionsrechte über die Kirche, an denen er den Bischöfen nur sekundär Anteil gebe, zuspitzten.<sup>59</sup>

55 Satzungen der Gesellschaft Jesu (Text B), in: Gründungstexte (wie Anm. 53), S. 580–827, hier S. 702.

56 Alfons KNOLL, »Derselbe Geist«. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 74), Paderborn 2007, S. 158–239.

57 KNOLL, »Derselbe Geist« (wie Anm. 56), S. 241–516.

58 Nicolò STEINER, Laínez und das Konzil von Trient. Ein Überblick, in: Diego Laínez (1512–1563) and his Generalate, hg. von Paul OBERHOLZER, Rom 2015, S. 467–526; KNOLL, »Derselbe Geist« (wie Anm. 56), S. 517–679; Hermann Josef SIEBEN, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode 1562/1563, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hg. von Michael SIEVENICH/Günter SWITEK, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 235–253.

59 »Die wichtigsten Gewährleute der ersten Jesuitentheologen sind in unserem Kontext bezeichnenderweise Torquemada, Cajetan und Melchior Cano. Auch die Kommentierung der *Summa* wird fortgeführt. In der Infallibilitätslehre und in der Beurteilung des Konziliarismus liegen die beiden Orden prinzipiell auf derselben Linie, aber mit Bellarmin, Gregor von Valencia und Suárez werden die Akzente sehr viel schärfer zugunsten einer bedingungslosen papalen Ekklesiologie gesetzt [...] Die maßgeblichen Autoren der Gesellschaft Jesu lassen sich – unter Außerachtlassung traditioneller Elemente – insbesondere dadurch charakterisieren, daß sie die Unfehlbarkeit ohne Einschränkungen lehren. Bedingungen, wie weit sie auch gefaßt sein mögen, werden in der Regel abgelehnt, um den Konziliarismus und seinen Abarten für immer jede Einstiegsmöglichkeit zu nehmen. Alle Risiken müssen von vornherein ausgeschlossen werden. Das Suchen nach einer absoluten historischen und dogmatischen Sicherheit wird, obschon es dafür wichtige Ansätze bei den Dominikanern gab, das hervorstechende Charakteristikum der nun zu besprechenden Ekklesiologie.«

Für die jesuitische Gründergeneration war die sichtbare, auf Rom zentrierte Kirche also nicht nur rechtlicher Rahmen, sondern Teil der spirituellen Erfahrung selbst, was sie in Theologie, Unterricht und Seelsorge übersetzte. Wenige Jahrzehnte später kam dem Orden fast ein Monopol der höheren Bildung für beinahe alle katholischen Weltgegenden zu. Nicht nur eine Laienelite wurde von ihm unterrichtet und in den Marianischen Kongregationen spirituell geschult, sondern eben auch der Klerus, dazu auch der begabtere, zum Studium bestimmte Teil des Nachwuchses der älteren Orden. Deren ursprünglich andere Spiritualität erhielt so vielfach eine »jesuitische Inspiration«, nicht nur inhaltlich durch betont romzentrierte Kirchlichkeit, sondern gerade durch die methodische Selbstprüfung, Meditation und systematische Erziehung.

#### 4. Schluss

Rom und die Kirche vor Ort – in der Frühen Neuzeit hat sich dieses Verhältnis allmählich gewandelt, auch wenn man an das Mittelalter anknüpfte. Rom wurde für die Frömmigkeit wichtiger; Rom wurde Garant der angefochtenen kirchlichen Wahrheit, ihres Alters, ihrer Universalität, ihrer Heiligkeit und Einheit. Dies prägte die Pilger in Rom; deshalb kam Rom mit seinen Reliquien und Ablässen, seinen Gnadenstädten und Heiligen auch zunehmend in die Ortskirche. Ein bewusst römisch orientierter Klerus sollte an einer Romanisierung des Katholizismus wirken. Die Kirche und der Papst wurden immer mehr Gegenstand des frommen Gefühls und des Glaubens, die »jesuitische Inspiration« erfasste Theologie, Klerus und Gläubige.

Natürlich vollzogen sich diese Prozesse nur allmählich, unterlag das Frömmigkeitsleben auch anderen Faktoren, gab es konkurrierende lokale Traditionen und auch Widerstand; vieles, was grundgelegt wurde, entfaltete sich erst im 19. Jahrhundert unter anderen Bedingungen voll. Dennoch wurde der Grundstein dafür gelegt, dass die Kirche selbst Gegenstand ihrer eigenen Verehrung wurde, dass die Papstdevotion die katholische Identität prägte. Kirche und Papst wurden Gegenstand der Theologie, des Glaubens und des frommen Affekts. Immer wieder hat der zurückgetretene Papst Benedikt XVI. (2005–2013) beklagt, Theologie und Kirche kreisten zu sehr um sich, sie seien doch nur Mittel für die Begegnung mit dem Göttlichen.<sup>60</sup> Was hier in das Zentrum der

---

Ulrich HORST, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Walberberger Studien. Theologische Reihe 10), Mainz 1978, S. 162.

60 »Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuteten nämlich jedesmal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt. [...] Um so mehr ist es wieder an der Zeit, die wahre Entweltlichung zu finden, die Weltlichkeit der Kirche



Kritik gerät, ist freilich nicht nur ein Rätekatholizismus seit den 1970er Jahren, sondern eine fundamentale Frömmigkeitsgeschichtliche und theologische Weichenstellung, die das Verhältnis der Katholiken zum Papsttum prägt. Will man dies reformieren, müsste man historisch in der Frühen Neuzeit ansetzen.

---

beherzt abzulegen.« Papst Benedikt XVI., Ansprache im Konzerthaus in Freiburg im Breisgau, 25. September 2011, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110925\\_catholics-freiburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html).