

Reformen in der Kirche

Akteure, Erfolg und Leitideen

Klaus Schatz SJ

Was zeichnet Reformen als solche aus, und wer sind ihre Initiatoren und Gegner? Klaus Schatz SJ untersucht das Phänomen der Reformen in der abendländischen Kirchengeschichte. Dabei unterscheidet er zwischen sieben Motivationen im Spannungsfeld von Papsttum, Kurie, Konzil und Reformern. Der Autor ist emeritierter Kirchenhistoriker in Frankfurt am Main, Sankt Georgen.

Die klassische Zeit der Hoffnung auf den „synodalen Weg“ war die der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts und speziell des Konzils von Basel (1431-1449). Es ist aber auch die Zeit der Ernüchterung. So schreibt bereits zur Zeit des Baseler Konzils der Dominikaner Johannes Nider: „Ich habe nicht die geringste Hoffnung, daß eine Gesamtreform der Kirche in der Gegenwart oder der nahen Zukunft zustande kommt; denn bei den Untergebenen fehlt der gute Wille, bei den Prälaten stößt sie auf Bosheit. Vielleicht ist es gut so: die Erwählten werden durch die Verfolgungen der Bösen geläutert. Eine Teilreform der kirchlichen Gemeinschaft dagegen ist in vielen Ländern und Orten möglich. Wir sehen sie ja täglich in Klöstern und Konventen Boden gewinnen, unter welchen Schwierigkeiten freilich, weiß Gott.“¹

Etwas drastischer drückt es der bekannte Straßburger Münster-Prediger Geiler von Kaysersberg ein halbes Jahrhundert später aus: „Das gantz consilium zu Basel war nit so mechtig, das es möcht ein frawencloster reformieren in einer stat, wan dy stat hielt es mit den frawen. Wie wolt dan ein consilium erst die gantz cristenheit reformieren. Und ist es so hart ein frawencloster zu reformieren, wie hart wer es dann die mannsclöster reformieren, besonders da nicht dan edler in seind und eine grossen anhang haben ... Darumb es so hart ist die gantz cristenheit und die sundern stend zu reformieren, darumb so stoß ein ieglicher sein haubt in

ein winkel in ein loch, und sehe, das er gotes gebot halte und thue das recht sei, damit das er selig werde“².

Also die beiden Antworten: Teil-Reform und Verinnerlichung; Bei-sich-selbst-Anfangen. Man hat dem Papsttum die Schuld daran gegeben, weil es, ganz fixiert auf die Superioritätsfrage (Wer steht über wem? Papst oder Konzil?) und auf seine Machtstellung die „Reform verhindert“ und als Quittung „die Reformation erhalten“ habe.³ Und tatsächlich lässt sich nicht leugnen, dass die Päpste der Zeit ihr gerütteltes Maß an Schuld dafür tragen, dass, weil sie noch größere Angst vor dem Konzil als vor den Fortschritten der Reformation hatten, die Antwort des Konzils zu spät kam. Aber es wäre falsch, nur einseitig im Papsttum den Schuldigen zu sehen. Es ist das ganze Gestrüpp der Eigeninteressen von Bischöfen, hohen und niederen Pfründeninhabern, Fürsten, Kardinälen und auch Päpsten.

Reform der Kirche, Reformen in der Kirche – es ist ein ungeheuer komplexes Thema. Was man mit Reform meint, das ist in den einzelnen Epochen und häufig auch in derselben Zeit bei den verschiedenen Akteuren sehr verschieden. Und die handelnden Subjekte, die imstande sind, effektiv Reformen durchzusetzen, sind jeweils andere. Es können hier nur Streiflichter geboten werden, die die Vielschichtigkeit der Probleme und geschichtlichen Epochen beleuchten. Im Wesentlichen sind es im Verlauf der wenigstens abendländischen Kirchengeschichte nicht weniger als sieben oder acht Leitvorstellungen von Reform, die sich ablösen, manchmal auch gegenseitig durchdringen: Reform als „Kampf gegen Relikte des Heidentums“, „*Libertas ecclesiae*“, „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“, „Wiederherstellung der Seelsorge“, „Vernunft und Evangelium“, „Identität in einer feindlichen Welt“, schließlich – beides auch in Spannung zueinander – „*Aggiornamento* und Renaissance“.

Kampf gegen Relikte des Heidentums

Bonifatius, der große Reformers der Kirche des Ostfränkischen Reiches in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, führt die Misere der kirchlichen Zustände darauf zurück, dass man seit Generationen keine Synoden abgehalten habe.⁴ Gleichzeitig weiß er, dass er ohne Hilfe des Frankenfürsten nichts ausrichtet.⁵ Und er fragt in kritischen Streitpunkten ständig in Rom an, wie es die dortige Kirche hält.⁶ Damit sind die drei Fixpunkte bzw. Akteure kirchlicher Reform damals benannt: Synoden, Königtum und römische Tradition. Hauptthema, um das es geht, ist die Überwindung des Heidentums und des Aberglaubens, eine wenigstens minimale Unterrichtung des Volkes im christlichen Glauben und der Kampf wenigstens

gegen die extremsten Auswüchse des „Eigenkirchenwesens“, d.h. der Herrschaft adliger Stifter über Kirchen und Klöster. Träger sind Synoden, auf Provinz- und auch auf Reichsebene. Aber wenn sie sich irgendwie durchzusetzen vermögen, dann mit Hilfe der königlichen Zentralgewalt. Wir haben vom 8. bis zum 11. Jahrhundert als Konstante kirchlicher Reformbemühungen die „Option für das Königtum“: Der Kirche ist mehr gedient, wenn sie vom König als „Gesalbten des Herrn“ regiert wird und nicht vom lokalen Adel; denn dann besteht wenigstens die Chance, dass nach gewissen objektiven Normen statt nach adligen Familieninteressen verfahren wird. Bei Verfall großflächiger Herrschaftsstrukturen wie in dem „Saeculum obscurum“ zwischen Karolinger- und Ottonenzeit wird auch die Kirche in den Strudel mitgerissen. Und schließlich Rom: aber mehr passiv, nicht oder nur selten als Akteur, sondern als Norm, an der gemessen wird: Rom oder die römische Tradition als die Tradition von Petrus und Paulus her ist der Maßstab, an dem gemessen wird – aber wer misst und dann ausrichtet, ist der König⁷ – so ist es bei Karl dem Großen, so ist es später bei den Ottonen und Saliern.

„Libertas ecclesiae“

Dann kommt seit dem 11. Jahrhundert, der „gregorianischen Zeit“, benannt nach Papst Gregor VII., der Zeit des Investiturstreites, eine neue Idee und Leitvorstellung kirchlicher Reform: die der „Libertas ecclesiae“, der Freiheit der Kirche. Zentrale Punkte sind zunächst Kampf gegen Simonie, gegen Verleihung kirchlicher Ämter gegen Geld, Kampf um Durchsetzung des Priesterzölibats, und schließlich gegen Laieninvestitur, d.h. gegen Einsetzung der Bischöfe durch den König, positiv: Freiheit der Bischofswahl durch den Klerus – es ging damals noch keineswegs darum, die Einsetzung der Bischöfe durch den König durch die Ernennung durch den Papst zu ersetzen. Im Gegenteil: Für Gregor VII. tritt nur der Bischof als wahrer Hirte durch die Tür zu den Schafen ein, der sein Amt durch eine kirchliche Wahl erlangt.⁸ Aber es ist letzten Endes die Freiheit des Klerus und der Hierarchie von der „Welt“, von der Umklammerung durch die mittelalterliche Feudalwelt. Die Vorstellung ist: Gott und Sein Heiliger Geist wirkt frei, wenn die Kirche sich von weltlicher Herrschaft löst. Der Erfolg war freilich ein nur sehr begrenzter, wenn man auf die unmittelbare Wirkung schaut: Endlose Kämpfe und Polarisierungen beherrschen die kirchenpolitische Szene. Aber das ist nicht alles: die sog. „Gregorianische Reform“ bzw. der Kampf um die „Libertas ecclesiae“ hat als Dauerwirkung in die katholische Kirche eine innere Unruhe hineingebracht, die sich in immer weiteren Reformbewegungen, nicht zuletzt in monastischen

Bewegungen und neuen Orden entläßt, die sich nie mit dem Status quo abfindet, auch wenn der Erfolg immer nur sehr partiell ist. Und gleichzeitig geschieht eine neue Fixierung auf das Papsttum: Es wirkt jetzt als aktiver Motor der Reform, wird aber auch an seinen eigenen Ansprüchen gemessen und kann doch diesen Ansprüchen immer weniger gerecht werden.

„Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“

Und so klingt auf dem Konzil von Vienne (1311/12) ein Thema an, das auf den ganzen folgenden Konzilien bis auf Trient nicht verstummen, ja immer mehr zu einem schrillen Alarmschrei anwachsen sollte: das der „*Reform der Kirche an Haupt und Gliedern*“. Praktisch alle Klagen der folgenden Jahrhunderte werden in den Memoranden zu diesem Konzil schon vorweggenommen: angefangen von den römischen Reservationen und Exemtionen, über die Durchlöcherungen der bischöflichen Gewalt, die Pfründenhäufung und Verletzung der Residenzpflicht bis zu den Schäden auf unterer Ebene: Vernachlässigung der Predigtspflicht, miserable Ausbildung, Geldgier und niedriges geistiges und moralisches Niveau der Geistlichkeit, missbräuchliche Häufung der Kirchenstrafen bis zu Pfarrern, die gleich Hunderte von Leuten in ihrer Pfarrei exkommunizieren. Und dann heißt es: Wer selbst einen Balken hat, soll nicht den Splitter aus dem Auge des Bruders ziehen. Bevor das Papsttum den Anspruch erhebt, die Kirche zu reformieren, soll es mit gutem Beispiel vorangehen und sich selbst reformieren; dann werden die anderen diesem Beispiel folgen.⁹ Die Kritik richtet sich besonders gegen die zahlreichen „Reservationen“ von Pfründen, deren Verleihung sich Rom selbst vorbehält und die häufig Landesfremden gegeben würden, die nicht einmal die Sprache des Landes verstehen oder gar niemals ihren Bischofssitz betreten, vielmehr ihre Einkünfte in sonnigeren Gefilden verzehren.

Ab 1378 hatte man nicht einen Papst, sondern zwei, die sich gegenseitig banneten, und als das Konzil von Pisa 1409 alle beide absetzte und einen neuen wählte, gab es gleich drei. Auf dem folgenden Konzil von Konstanz (1414-18) war dann die Behebung des Papstschismas die erste Aufgabe. Sie wurde tatsächlich bewältigt, durch eine Kombination von hochgestellten prinzipiellen Ansprüchen (so im Dekret *Haec sancta*: Das Konzil hat seine Gewalt unmittelbar von Christus, jeder muss ihm gehorchen, auch die sogenannten „Päpste“) und einer geschickten und flexiblen Politik, die den Päpsten goldene Brücken baute und sie sich ihre Rechtskonstruktion machen ließ, wenn nur der Sache der Einheit gedient wurde. Die zweite, die „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“, wurde keineswegs

vernachlässigt. Aber man sah, dass sie so komplex war, dass sie ein Konzil nicht lösen konnte, sondern nur eine Reihe vieler Konzilien. Und so wurde, noch bevor man einen neuen Papst wählte, 1417 das Dekret *Frequens* erlassen: Nach dem Abschluss dieses Konzils sollte ein weiteres nach fünf Jahren folgen, dann nach sieben Jahren und von da an jeweils im Abstand von zehn Jahren. Damit glaubte man, die Agenda der Kirchenreform institutionell gesichert und vor allem vom guten Willen des jeweiligen Papstes unabhängig gemacht zu haben: Der „synodale Weg“ sollte die Reform verbürgen.

Aber dies war die große Illusion. Zwar funktionierte dieses Dekret zunächst. Aber die Frage, wer über wem stand, Konzil oder Papst, stand im Raum und führte schließlich zum Bruch. Und der Verlierer war die Reform. Aber auch abgesehen davon: Ökumenische Konzilien im Abstand von nur zehn Jahren, die damals von einem Bischof jahrelange Abwesenheit von seiner Diözese erforderten, waren eine hoffnungslose Überforderung, verkehrstechnisch im Grunde erst unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts machbar.

Waren die kirchlichen „Missstände“ am Vorabend der Reformation wirklich schlimmer als etwa in der Zeit des Hochmittelalters? Gerade evangelische Kirchenhistoriker weisen darauf hin, dass dies nicht der Fall war: Die Zeit um 1500 sei vielmehr die „kirchenfrömmste“ Zeit des Mittelalters gewesen.¹⁰ Aber wo starke religiöse Vitalität ist, wird auch die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit stärker empfunden. Das religiöse Leben am Vorabend der Reformation, gerade in Deutschland, macht den Eindruck eines fruchtbaren Gartens, in dem es blüht und sprießt, aber auch furchtbar viel Unkraut wächst. Woran es fehlt, ist nicht die religiöse Vitalität, sondern die ordnende Hand. Die kirchlichen Strukturen machen den Eindruck eines undurchschaubaren und chaotischen Mit- und Durcheinander-Regierens von Fürsten, Bischöfen, Kirchenpatronen, Klöstern und auch römischen Reservationen, die nicht auf wenn auch noch so einseitigen Informationen beruhten (Nuntien gab es erst in der nach-tridentinischen Zeit), sondern auf finanziellen Interessen.

„Wiederherstellung der Seelsorge“

Das Konzil von Trient (1545-1563) gilt zu Recht als ein Konzil, das auf lange Sicht das Gesicht der katholischen Kirche nachhaltig geprägt hat. Aber es war eine sehr schwere Geburt, konfliktreich im Innern. Schon dass die Agenda der „Reform“ gleiches Gewicht neben der der „Lehre“, also der Abgrenzung vom Protestantismus in Lehrfragen, erhielt, ließ sich nur durch den Kaiser und seine Partei gegen

den anfänglichen Widerstand der päpstlichen Kurie durchsetzen. Und dann gab es sehr unterschiedliche Auffassungen, einmal wie auf die Herausforderung der Reformation zu reagieren sei, dann, damit zusammenhängend, wo mit der Reform anzusetzen sei. Einigkeit bestand darin, dass die Reformaufgabe des Konzils die „Wiederherstellung der Seelsorge“ sein müsse. Das hieß: Bischöfe, die in erster Linie Hirten ihrer Gläubigen sein müssten, die vor allem in ihrer Diözese residierten; keine Kumulationen mehrerer Bistümer in einer Hand; Pfarrer, die für ihre Gläubigen da waren, die die Predigtspflicht nicht vernachlässigten; bessere Ausbildung der Priester; Schluss mit dem „geistlichen Proletariat“ miserabel ausgebildeter und meist auch schlecht bezahlter „Messpriester“. Aber eine Minderheit, zu deren Sprecher sich vor allem Kaiser Ferdinand I. machte, wollte mehr. Einmal, um den Protestanten entgegenzukommen, das Zugeständnis der Priesterehe einerseits, des Laienkelchs andererseits. Und dann dürfe das Konzil nicht davor zurückschrecken, die heilige Kuh der römischen Reservationen zu schlachten; es müsse auf Rom Druck ausüben und die Reform der päpstlichen Kurie auch gegen römischen Widerstand durchsetzen.¹¹ Solche Forderungen hatten freilich keine Chance bei der Mehrheit des Konzils. Es waren Petrus Canisius SJ und dann der sehr geschickte päpstliche Nuntius Morone, die den Kaiser bei Gesprächen in Innsbruck von seinen Vorstellungen abbrachten. Canisius argumentierte geschickt: Alles, was die leidige Frage, ob das Konzil über dem Papst oder der Papst über dem Konzil steht, aufwirft, jeder Versuch, auf Rom Druck auszuüben, verschreckt nur die Kurie, führt dazu, dass dort die reformfeindlichen Kräfte wieder Oberhand gewinnen, und auf der Strecke bleibt die kirchliche Reform. Weiter führe nur der Weg des vertrauensvollen Gesprächs mit dem Papst. Was jedoch einen deutschen „Sonderweg“ (etwa in Richtung Priesterehe oder Laienkelch) betreffe, so lehnte ihn Canisius nicht rundweg ab, betonte jedoch, dafür sei das Konzil nicht der geeignete Ansprechpartner, da es immer nur allgemein und gesamtkirchlich entscheiden könne und sich für diese Forderungen auch nie eine Mehrheit finden würde, sondern der Papst, der die Vollmacht habe, regionale Sonderregelungen zu treffen.¹²

Die Rezeption des Trienter Konzils ist, setzt man die Reformmaßstäbe seiner führenden Akteure voraus, auf lange Sicht eine „Erfolgsgeschichte“. Es hat in einem Prozess, der nicht nur Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte dauerte, einen

Die konfessionelle Konkurrenzsituation ermöglichte einen höheren Stand des Glaubenswissens in Bevölkerung und Klerus.

Klerus geschaffen, der sich der Seelsorge widmete. Dazu gehört auch, dass der Klerus wenigstens in Europa (nicht so in Lateinamerika), etwa seit der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehrheitlich tatsächlich zölibatär lebte, was wohl im ganzen Mittelalter nicht der Fall war. Aber viele Konzilien vorher, vom 4. Laterankonzil 1215 bis zum 5. Laterankonzil 1512-17, hatten ähnliche Gesetze erlassen, und doch sind sie meist toter Buchstabe geblieben. Wodurch gelang dies diesmal?

Ein entscheidender Faktor ist die konfessionelle Konkurrenzsituation. Dies ist ein paralleler Vorgang in allen drei Konfessionen, bei Katholiken, Lutheranern und Reformierten: Die gegenseitige konfessionelle „Aufrüstung“ schuf zunächst einen neuen Stand des Glaubensbewusstseins. Denn das eigentlich Erstaunliche und Beeindruckende ist nicht, dass es gelang, in kurzer Zeit ganze Gegenden lutherisch, reformiert oder auch wieder katholisch zu machen. Sondern dass es sowohl auf katholischer Seite wie bei den protestantischen Bekenntnissen gelang, was in fast tausend Jahren noch nicht gelungen war: einer abergläubischen, religiös erschreckend unwissenden, rohen und primitiven Bevölkerung und einem ihr entsprechenden Klerus einen Stand des Glaubenswissens und des Konfessionsbewusstseins beizubringen, der für uns immer noch sehr primitiv anmutet, gemessen an den vergangenen Jahrhunderten aber eine seit der alten Kirche unerreichte Höhe bedeutete und zum ersten Mal auf katholischer wie auf evangelischer Seite einen gebildeten Klerus hervorbrachten.¹³ „Reform“ ist entsprechend ein paralleler Vorgang bei allen drei Konfessionen. Und sie ist wiederum durch einen weiteren geschichtlichen Faktor ermöglicht und bildete einen Teilaspekt davon: die „Sozialdisziplinierung“ des frühneuzeitlichen Staates, die Tatsache, dass staatliche Zentralgewalt, interessiert auch an kirchlicher Ordnung und Reglementierung, jetzt einen Durchgriff hat wie im ganzen Mittelalter nicht.

Andererseits gehört dazu wesentlich der andere Aspekt intensiverer Seelsorge und seelsorglicher Verinnerlichung. Damit die tridentinische Reform wirklich griff, war eine Seelsorge von einer Intensität nötig, wie die mittelalterliche Kirche sie kaum gekannt hatte und wie sie vor allem von den neuen Ordensgemeinschaften, zunächst den Jesuiten, praktiziert wurde, was wiederum in einer zweiten Phase für den Diözesanklerus neue Maßstäbe setzte. Dies lässt sich in den verschiedensten Bereichen zeigen, von der Beichtpastoral bis zu den neuen Formen der Katechese und der religiösen Unterweisung auch des Landvolkes, die in den früheren Epochen kaum ein Pendant findet.

Freilich gilt die Behauptung einer durchgreifenden Veränderung der Kirche nur für die Langzeitwirkung. Von einer größeren Breitenwirkung auf Verhalten

und Mentalität von Klerus und Volk dürfte meist erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gesprochen werden können, zum Teil erst im 18. Jahrhundert. Das tridentinische Bischofsideal ließ sich unter den Bedingungen der fürstbischöflichen Reichskirche in Deutschland praktisch nicht durchsetzen und wurde etwa im deutschen Episkopat erst im 19. Jahrhundert realisiert. Vielfach hat erst der Zusammenbruch der alten Gesellschaftsordnung durch die Französische Revolution und Säkularisation ermöglicht, dass sich das tridentinische Kirchen- und Priesterbild voll durchsetzte.

Dabei hing die Durchsetzung des Konzils von Trient schon gleich in den Jahren und Jahrzehnten nach seinem Schluss mehr als von den Bischöfen vor allem von drei Kräften ab. Dies waren einmal die neuen Orden, vor allem die Jesuiten, außerdem die Landesfürsten einerseits, die päpstlichen Nuntien andererseits. Ohne die Staatsgewalt wie die Nuntiaturen wäre die Reform sehr wenig erfolgreich gewesen, hätte sich zumindest in der Breite nicht durchsetzen können; andererseits hätten Disziplinierungsmaßnahmen von oben ohne neue geistliche Kräfte, wie diese durch die neuen Ordensgründungen geboten wurden, auch keinen wirklichen Wandel erzeugt. Zum ändern hing die tridentinische Reform wesentlich von den päpstlichen Nuntien ab. Diese waren eine neue Einrichtung des 16. Jahrhunderts, entsprechend dem jetzt üblichen Austausch ständiger Botschafter zwischen den Staaten; vorher hatte es päpstliche Legaten für Ad-hoc-Aufträge gegeben, jedoch keine ständigen Nuntiaturen. Die Nuntien sind mit und durch Trient entstanden. Ohne sie und generell die zielstrebige Politik des Papsttums wäre Trient ebenso ein gutgemeinter Anlauf ohne dauernde Wirkung und somit ein Schlag ins Wasser geworden wie das 5. Laterankonzil, aber im Grunde vorher schon Basel. Bei allem vorherigen päpstlichen Versagen zeigte sich so, dass ein Konzil dauerhafte und die Gesamtkirche prägende Wirkung nur durch das Papsttum entfalten konnte.

„Vernunft und Evangelium“

Ein neues Konzept kirchlicher Reform war vor allem im deutschsprachigen Bereich am Ende des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirksam: das der „katholischen Aufklärung“. Diese Bewegung ist ein sehr vielgestaltiges Phänomen. Zum Teil sucht sie die Linie der tridentinischen Reform fortzuführen, vor allem in der konsequenten Ausrichtung auf Seelsorge, etwa, um eines zu nennen, in einer rationelleren Pfarrei- und Bistumseinteilung in den josephinischen Reformen in Österreich. Darüber hinaus ist ihr ein Pathos eigen, unter Berufung auf die Ur-

sprünge, auf Schrift und frühe Tradition, geschichtlich Gewordenes in der Kirche der Kritik zu unterziehen, zwischen Wesentlichem und geschichtlich Bedingtem zu unterscheiden. Und dann gehört zu ihr natürlich die betonte Ausrichtung auf „Vernunft“ und „Nutzen“. „Vernunft und Evangelium“ werden die beiden Leitsterne der katholischen Aufklärung. Dies bringt manche Reformideen hervor, die zum Teil das Zweite Vatikanum vorwegnehmen, vor allem in der Liturgie und im Gebrauch der Volkssprache in ihr, in der Aufwertung der Predigt, des Gottesdienstes in der Pfarrei. Einzelne dieser Impulse sind, über die Restauration des 19. Jahrhunderts hinaus, von dauerhafter Wirkung geblieben (etwa die Gewichtung der historischen, exegetischen und praktisch-pastoralen Fächer in der theologischen Ausbildung, der deutsche Kirchengesang in der Messe (den nicht der Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts, sondern erst Corona abgewürgt hat), andere sind zunächst als „unkirchlich“ zurückgewiesen worden. So gab es in der Wessenbergbewegung der 1820er- bis 1840er-Jahre des deutschen Südwestens (genannt nach dem Konstanzer Generalvikar Wessenberg, der selber freilich kein radikaler Aufklärer war, aber vor allem einen Klerus wollte, der gebildet auf der Höhe der Zeit war), drei Forderungen, die durchgängig miteinander vorgetragen werden: deutsche Liturgie, Abschaffung des Pflichtzölibats und Synoden mit Laienbeteiligung.

Dass diese Ideen zurückgedrängt wurden und damit die „katholische Aufklärung“ überhaupt bis auf einzelne bleibende Errungenschaften, liegt einmal am Widerstand Roms, aber nicht nur. Man muss auch bedenken, dass der sogenannte „Ultramontanismus“, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts katholisches Leben konsequent auf Rom ausrichtete, auch eine Volksbewegung war, getragen wesentlich von Laien, etwa in der katholischen Vereinsbewegung. Und hier ist zu bedenken, dass die „katholische Aufklärung“ wesentlich staatsfromm, ja staatshörig war, zumindest nicht in Opposition gegen den Staat ihre Identität finden und bewahren konnte. Das kippte bekanntlich zuerst in Frankreich um, als der Staat in der Französischen Revolution zwar zuerst die Kirche zur Staatsanstalt machte (wobei mehr als die Hälfte des französischen Klerus mitging), dann aber sich von jeder kirchlichen Bindung und schließlich vom Christentum überhaupt verabschiedete.

Identität in einer feindlichen Welt

Die Laienbewegung, die sich in den katholischen Vereinen und dann im politischen Katholizismus für die Kirche einsetzte, war jedoch tendenziell staatskritisch, kämpfte jedenfalls für die Freiheit der Kirche gegen das Staatskirchen-

tum und seine bürokratische Bevormundung des kirchlichen Lebens. Sie sah die Kirche eher als belagerte Festung, die sich gegen eine feindliche Welt behaupten musste, und nicht wie die Aufklärer als Dialogpartnerin, die mit der Welt in einen freundlichen Dialog treten will – auch wenn sie nicht auf die „Anti-Moderne“ fixiert werden kann, sondern im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben selektiv moderne Momente rezipierte oder gar (wie in der katholischen Soziallehre) weiterentwickelte.

Dieser Ultramontanismus hat im Großen und Ganzen die Linie der tridentinischen Reform fortgeführt, in manchem überhaupt erst vollendet, in manchem sicher auch verengt (worin Hubert Wolf, wenn er von der „Neuerfindung“ des Katholizismus im 19. Jahrhundert spricht, sicher teilweise Recht hat¹⁴). Und er hat es im Großen und Ganzen von Pius IX. an effizient getan: Von diesem Maßstab aus (den sicher nicht alle teilen) ist die Geschichte der katholischen Kirche von Pius IX. bis auf Pius XII. eine Erfolgsgeschichte: Es gelang, inmitten einer feindlichen Welt und gerade gegenüber den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts die Identität von Kirche und Katholizismus und ihren inneren Zusammenhalt zu bewahren, dabei im Klerus und den kirchlich gebundenen Katholiken eine relative Deckung von Norm und faktischem Verhalten zu erzielen, wie diese vor allem im ganzen Mittelalter nie gegeben war, während die Verluste jedenfalls wesentlich geringer als in den protestantischen Kirchen waren.

„Aggiornamento“ und „Renaissance“

Von da aus könnte man denken, dass das Zweite Vatikanum als „Reformkonzil“ nicht nötig war. Denn im historischen Vergleich und gemessen an den Reformvorstellungen früherer Konzilien war eigentlich die katholische Kirche am Vorabend des Zweiten Vatikanums weniger denn je reformbedürftig. Aber jetzt kommt eine neue Grundvorstellung von Reform hinein, die sich zum Teil mit der der katholischen Aufklärung berührt: Reform als „Aggiornamento“, als „Verheutigung“. Die bisherigen Leitideen von Reform waren im Grunde statisch, nicht dynamisch: Re-form, wie schon der Name sagt, als Abstellung zeitbedingter „Missstände“ und Zurück zur ursprünglichen Form. Natürlich war man sich auch früher, in Trient und auf anderen Konzilien, darüber bewusst, dass die Gesetze, die man schuf, neu waren. Aber sie dienten der Wiederherstellung des Alten, in Trient der „Wiederherstellung der Seelsorge“, die dann freilich tatsächlich in dieser Intensität etwas epochal Neues war.

Reform als „Aggiornamento“, als „Verheutigung“, als Positionierung in eine neue Zeit, als sich ihren Herausforderungen zu stellen, den „Zeichen der Zeit“ zu stellen, und dies unter der Voraussetzung, dass diesen Herausforderungen nicht bloß negativ mit Abwehr begegnet werden kann, ist ein Spezifikum des Zweiten Vatikanums und geschichtlich ein Novum. Weder eine idealisierte Vergangenheit noch ein statisches zeitenthobenes Ideal ist hier der Bezugspunkt, freilich auch nicht einfach die „moderne Zeit“, sondern das Evangelium als etwas ständig „Neues“, im Dialog mit den heutigen Menschen zu Entdeckendes. Aber dies berührt sich zum Teil mit einem neuen Traditionsverständnis. Sich in eine neue Zeit hineinzubegeben, sich ihr nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich auszusetzen, erfordert, um nicht zum Selbstverlust zu führen, wiederum ein Standbein in der eigenen Tradition. Aber dies bedeutete bei den Ultramontanen des 19. Jahrhunderts praktisch: Eingrenzung auf die noch lebendige Tradition der nachtridentinischen oder zumindest hochmittelalterlichen Zeit; zumindest bildete die unmittelbar zurückliegende Tradition den Filter, durch den die früheren Traditionen gesehen und gewertet wurden. Dies bedeutete zum Beispiel: Liturgische Reformen im Rückgriff auf die alte Kirche oder eine Theologie, die unter Überspringung der scholastischen Tradition auf die Väter zurückgriff, waren „unkirchlich“, was noch in der Enzyklika *Humani generis* Pius XII. von 1950 seinen Ausdruck findet.¹⁵

Neu ist im Zweiten Vatikanum, etwa in der Liturgie oder im Kirchenbegriff, der Rückgriff auch auf „verschüttete“ oder „verdrängte“ Traditionen, die nicht mehr oder nur spurenweise im Bewusstsein der aktuellen Kirche sind, und damit die Möglichkeit, spätere Traditionen oder kirchliche Fixierungen, wenn nicht gar als Irrwege zu sehen, so doch zu relativieren, nicht mehr für das Non plus ultra anzusehen. Diese beiden neuen Momente, Reform als „Verheutigung“ und Reform als „Renaissance“, als Rückgriff auf vergessene Tradition, können freilich auch in Spannung und Konflikt zueinander stehen. Diese Spannung zeigt sich schon im Konzil und seinen Dokumenten: *Gaudium et spes*, die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, lebt vom ersten, *Lumen gentium* über die Kirche vom zweiten. Ein Theologe wie Ratzinger-Benedikt lebt eindeutig vom zweiten und nicht vom ersten. Im ökumenischen Gespräch mit den meisten protestantischen Kirchen dürfte das erste im Vordergrund stehen, im Verhältnis zu den Orthodoxen und auch vielen hochkirchlichen Protestanten das zweite. All dies erfordert einen Spagat und eine schwierige Geisterunterscheidung und macht eine einfache Identität des „Katholischen“ wie in der pianischen Ära kaum mehr möglich. In den meisten heute umstrittenen Fragen stehen diese beiden Reformbegriffe ein-

ander gegenüber. Und doch sind sie aufeinander angewiesen und dürfen einander nicht ausschließen. Es ist eine Spannung, die notwendigerweise auszuhalten ist, auch dort, wo Konflikte gegenwärtig nicht lösbar scheinen. †

Anmerkungen

- 1 Hubert Jedin: Geschichte des Konzils von Trient I. Freiburg 1949, 111.
- 2 Nach Ludwig von Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters I. Freiburg 1925, 409.
- 3 So u.a. Karl August Fink in: Handbuch der Kirchengeschichte III.2. Hg. v. Hubert Jedin. Freiburg 1968, 588.
- 4 Briefe des Bonifatius. Hg. v. Reinhold Rau. Darmstadt 1968. Nr. 50, 143.
- 5 Ebd. Nr. 63, 191.
- 6 „*quomodo doceat vel teneat haec sancta Romana ecclesia*“: so in der Wiedergabe seiner Anfragen durch Papst Gregor II. Ebd. Nr. 26, 91.
- 7 Rudolf Schieffer: „*Redeamus ad fontem*“. Rom als Ort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter, in: Arnold Angenendt und Rudolf Schieffer (Hgg.): Roma. Caput et Fons. Opladen 1989, 45-70; Klaus Schatz: Königliche Kirchenregierung und römische Petrusüberlieferung im Kreise Karls des Großen, in: Das Frankfurter Konzil von 794. Hg. von Rainer Berndt. Mainz 1997. I, 357-371.
- 8 Erich Caspar: Das Register Gregors VII. Berlin 1920, 310, 353, 404, 414, 629: Reg IV 11; V 5; VI 5b, 12; IX 36.
- 9 So besonders in der Denkschrift des Bischofs von Mende, Guillaume Durant: *De modo concilii generalis celcbrandi et corruptelis in ecclesia reformandis* (mehrfach gedr., zuerst Lyon 1531).
- 10 So Bernd Moeller: Frömmigkeit in Deutschland um 1500: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), 1-31.
- 11 So im Reformlibell vom 8. Juni 1562: Concilium Tridentinum XIII/1. Freiburg 1985, 661-685.
- 12 Text seiner Antwort vom 22.2.1562 bei Otto Braunsberger: *Epistolae et Acta Petri Canisii*. Freiburg 1896-1923, Bd IV. 75-96; deutsche Übersetzung bei James Brodrick: *Petrus Canisius 1521-1597*. Wien 1950. Bd II. 162-176. Ferner in einem weiteren Gutachten für den Kaiser von Ende April / Anfang Mai, dessen Text nicht unmittelbar erhalten ist, jedoch in seinem Inhalt in einem Brief von Canisius an seinen Ordensgeneral Lainez vom 8.5.1962 (Braunsberger IV, 174-177; deutsch bei Brodrick II, 194-197) berichtet wird.
- 13 Ernst Walter Zeeden: Die Entstehung der Konfessionen. München 1965, 180.
- 14 Zur Kritik an Wolfs Thesen Klaus Schatz: „Die Tradition bin ich“. Pius IX. und die „Erfindung des Katholizismus“. In: *Stimmen der Zeit* 145 (12/2020), 943-952.
- 15 DH 3881-3883.