

Die fehlgeschlagene katholische Erneuerung

Unsere Tagung befasst sich im Wesentlichen mit Oberschwaben und ich muss mich daher entschuldigen, dass meine Ausführungen sehr allgemein sind und zunächst nichts mit dieser Landschaft zu tun haben. Die Belege für meine im Titel aufgestellte These stammen aus dem ganzen katholischen Europa zwischen Portugal und Ungarn, zwischen Sizilien und Westfalen. Weglassen werde ich vorerst Frankreich, es wird davon am Schluss noch die Rede sein. Meine Überlegungen könnten jedoch Ausgangspunkt sein, die katholische Reform, sei es in Obersehwaben oder anderswo, von einer ganz anderen Seite her, mehr von unten als von oben, zu betrachten, was unser hergebrachtes Bild dieser Vorgänge möglicherweise stark zu ändern vermag. Ich verfolge aber auch das Ziel, der häufig etwas provinziell verengten kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum neue Horizonte aufzuzeigen. Schließlich habe ich mich zu diesem Vorgehen entschlossen, weil im Rahmen dieser Tagung bereits zwei andere Vorträge zur katholischen Erneuerung speziell in Oberschwaben stattfinden.¹

Es gehört spätestens seit Hubert Jedin zur communis opinio, dass die katholische Kirche die reformatorische Herausforderung nicht allein repressiv, sondern positiv mit einer eigenen, auf dem langen Konzil von Trient beratenen und beschlossenen umfassenden Reform beantwortete. Dutzende von Arbeiten zu verschiedenen Territorien, Diözesen, Städten haben dies im Detail nachzuweisen gesucht. Allerdings sind schon dem eben genannten Altmeister gelegentlich Zweifel gekommen, ob die tridentinische Reform auch wirklich durchgeführt worden sei. Neuere Forschungen, wie diejenigen von Hahn, Becker und Forster – um nur die Wichtigsten zu nennen –, welche im Gegensatz zu bisher die Reform in einer Langzeitperspektive bis ins 18. Jahrhundert hinein untersuchten, nähren solche Zweifel. Alle drei sind für den deutschen Raum zum Schluss gekommen, dass die in Trient beschlossenen Neuerungen nur teilweise und mit einer sehr langen zeitlichen Verzögerung durchgesetzt werden konnten. Die Zweifel an einer erfolgreichen Reform werden zur Gewissheit, wenn man sich dem Mittelmeerraum zuwendet.

Die hier angedeutete Problematik zu diskutieren scheint mir auch deshalb wichtig, weil die These einer erfolgreichen katholischen Reform von Wolfgang Reinhard in zwei viel zitierten Arbeiten „Gegenreformation als Modernisierung?“ und „Zwang zur Konfessionali-

sierung?“ noch zugespitzt worden sind. Reinhard sieht in der katholischen Reform genaue Parallelen zur Reformation und fasst daher beides unter dem Terminus „Konfessionalisierung“ zusammen. Er findet – in scharfem Gegensatz zur bisherigen Sichtweise – auch in der katholischen Reform modernisierende Elemente und ordnet schließlich diese in den umfassenden Prozess der Sozialdisziplinierung ein. Es ist hier nicht der Ort, diese m. E. kaum überzeugende These grundsätzlich zu diskutieren. Doch soll im Folgenden einiges Faktenmaterial, das zu ihrer Widerlegung dienlich sein kann, ausgebreitet werden. Dies nachdem Reinhard fast ausschließlich, mit einem ausgesprochenen Blick von „oben“, mit normativen Quellen bloß aus dem 16. und dem beginnenden 17. Jahrhundert, ohne die notwendigen räumlichen Differenzierungen, argumentiert. Selbstverständlich ist es mir in dem gegebenen Zeitrahmen nicht möglich, die ganze Palette der Maßnahmen, welche im allgemeinen zur katholischen Reform gerechnet werden, zu untersuchen. Ich beschränke mich hier auf vier ausgewählte Beispiele, nämlich die Priesterbildung, die kirchliche Organisations- und Seelsorgestruktur auf der unteren Ebene, die Wallfahrt und den Bereich von Aberglaube und Magie.

Gemäß dem Willen des Konzils von Trient sollten in jeder Diözese geeignete Ausbildungsstätten für die angehenden Geistlichen geschaffen werden. Als solche wurden seit Karl Borromäus die Priesterseminare betrachtet. Das Konzil hatte richtig erkannt, dass die Reform auf dem Papier bleiben musste, wenn nicht vor Ort ein gut geschulter und den Bischöfen ergebener Pfarrklerus die neuen Ideen den Gläubigen nahe brachte, in die Tat umsetzte und die Ausführung kontrollierte. In den Seminaren, den „Schulen der wahren kirchlichen Disziplin“ – so ein römischer Prälat – sollte, möglichst abgeschlossen von der sündigen Welt, ein neuer, ausreichend gebildeter, moralisch einwandfreier und auch äußerlich von den Laien abgehobener geistlicher Stand herangezogen werden, als eigentlicher Träger der Reform neben, bzw. unter den Bischöfen.

Dieses Projekt ist aber, wie einige Zahlen zeigen, fast auf der ganzen Linie gescheitert. In Italien führte der anfängliche Elan zwar dazu, dass schon fünfzig Jahre nach dem Abschluss des Konzils in der Hälfte der Diözesen ein Seminar gegründet war. Nachher allerdings verflachte sich die Kurve der Neugründungen beträchtlich. Außerdem blieben viele bloß Projekt, gingen binnen kurzem wieder ein, oder vegetierten mit wenigen Lehrern und Alumnen kümmerlich dahin. Eine all-

gemeine Verpflichtung, ein Seminar zu durchlaufen, gab es nie, außerdem haftete der Institution das Image einer „Armenschule“ an. Im Barock steckten einige Bischöfe ihr Geld lieber in prunkvolle Bauten als ins Priesterseminar, so etwa in Lecce und Pozzuoli. Besonders bemerkenswert ist aber, dass die italienischen Seminare auch von weltlichen Schülern, den Konviktorern, besucht wurden, die fast immer zahlenmäßig überwogen (zwei Drittel und mehr). Sie erhielten dort eine mittlere Allgemeinbildung, da vielfach andere geeignete Institutionen fehlten. Die Seminare waren auf diese zahlenden Schüler zur Bestreitung ihrer Existenz dringend angewiesen. Daher sind die Zahlenangaben für die Seminaristen in vielen Fällen effektiv kräftig nach unten zu korrigieren. Selbstverständlich blieb so auch die angestrebte Trennung von der Welt illusorisch. In Süditalien finden sich im Gebiet der „Chiesa ricettizia“ kaum Seminare, dort fand die geistliche Ausbildung vor allem an den alten Domschulen statt. Für den Norden wird der Anteil der Geistlichen, die ein Seminar besuchten, in verschiedenen untersuchten Diözesen im Schnitt auf bloß etwa 10 Prozent geschätzt. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts kam es zu vielen Neugründungen und Erweiterungen, welche die Seminaristenzahlen ansteigen ließen. Zur Regel wurde die Seminarerziehung erst im 19. Jahrhundert.

In Spanien, mit seinen rund 50 Diözesen, wurden im späten 16. Jahrhundert gegen 20 Seminare gegründet, im folgenden Jahrhundert waren es nochmals etwa halb so viel. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde aber festgestellt, dass in den meisten Diözesen eine solche Anstalt fehlte, was heißt, dass inzwischen offenbar nicht wenige eingegangen waren. Erst nach der Gründung des Reformseminars Orihuela (1742) und einem königlichen Dekret anlässlich der Vertreibung der Jesuiten (1768) konnte die Seminaridee auch in Spanien richtig Wurzeln schlagen. Doch mussten viele Diözesen noch bis ins 19. Jahrhundert auf ihr Seminar warten. Genau gleich war die Situation in Portugal. Nur knapp die Hälfte der Diözesen verfügt im 18. Jahrhundert über ein meist sehr kleines Seminar. Dasjenige von Lissabon ging ein und musste 1741 neu gegründet werden; Braga, die zweite Erzdiözese, bot kümmerliche 35 Plätze an. Auch hier brachte, nach einem 1805 (!) ergangenen königlichen Befehl, erst das 19. Jahrhundert den Durchbruch des Seminars.

In den rund 30 Diözesen des deutschsprachigen Raums erfolgten im ausgehenden 16. Jahrhundert erst wenige Seminargründungen. Auch im 17. Jahrhundert

waren es nicht mehr; überdies knickte der Dreißigjährige Krieg viele Ansätze: Wie anderswo gingen viele Institute wieder ein oder führten eine Kümmerexistenz. In Köln soll das Seminar jährlich im Schnitt bloß drei neue Seelsorger entlassen haben. Ersatzinstitutionen wie das päpstliche Seminar in Fulda oder das Collegium Germanicum in Rom deckten den Bedarf bei weitem nicht, wurden außerdem vor allem vom Adelsklerus frequentiert. Insgesamt dürfte zu Beginn des 18. Jahrhunderts weniger als die Hälfte der deutschen Diözesen über ein Seminar verfügt haben; sogar in recht bedeutenden und reichen fehlte es. Die auch Oberschwaben umfassende Riesendiözese Konstanz bekam erst 1735 ein Seminar; für die Eidgenossenschaft bot das Collegium Helveticum in Mailand keinen angemessenen Ersatz. Das Vorhin Gesagte gilt also auch für Deutschland: Erst im späten 18. Jahrhundert gewinnt die Seminaridee an Boden. Besonders eklatant ist der Fall Wien. In der Mitte des 18. Jahrhunderts hatte diese Erzdiözese und Residenz der bedeutendsten katholischen Dynastie Europas, eine Großstadt mit damals schon rund 175 000 Einwohnern, noch kein Priesterseminar. Es wurde erst 1758 durch den Reformbischof Migazzi gegründet. Die Intentionen des Konzils von Trient wurden in Österreich paradoxerweise durch das von Kirchenhistorikern so heftig geschmähte staatliche josephinische Generalseminar erfüllt: dieses zwang erstmals landesweit sämtliche angehenden Geistlichen dazu, einen mehrjährigen Kursus in einer relativ geschlossenen Anstalt zu besuchen.

Ich glaube, dass diese Zahlen für sich sprechen. Die Gründe des Scheiterns sind überall dieselben: Erbitterter Widerstand vor allem der Domkapitel, welche die neue Institution als unnötige Konkurrenz der bisherigen Bildungsinstitute betrachteten; fehlende Finanzierung, weil die amtierende Geistlichkeit großmehrheitlich die Zahlung der vorgesehenen Seminartaxe verweigerte; mangelnde Infrastruktur (Gebäude, Lehrer); nachlassender Eifer der Bischöfe im Barockzeitalter.

Natürlich kann man nun den Einwand erheben, es seien andere Institutionen, vor allem die Jesuitenkollegien, aber etwa auch die Schulen der Somasker, an die Stelle der Priesterseminare getreten. Das ist richtig und es ist sogar so, dass die Jesuiten die Seminare als Konkurrenz betrachteten, was ein weiterer Grund für deren Nichtaufkommen ist. Die in den Kollegien gebotene theologische Ausbildung war sicher solid, aber – abgesehen etwa von der Kasuistik – zu wenig auf die Praxis des Pfarramts ausgerichtet: die Pastoraltheologie ist

eine Schöpfung der katholischen Aufklärung und wurde in systematischer Form zuerst den Absolventen der josephinischen Generalseminare als Lehrfach geboten. Zu erwähnen wäre hier außerdem, dass der insbesondere von den Jesuiten gepflegte moraltheologische Probabilismus und Laxismus wohl kaum dem konziliaren Geist entsprach. Schließlich versäumten es die Jesuiten, ihren Unterricht den Zeiterfordernissen anzupassen, sie hielten bis zum Untergang unverändert an der „Ratio studiorum“ von 1599 fest. Theologie studieren konnte man selbstverständlich auch an den Universitäten, während die Ordensschulen vor allem dem eigenen Nachwuchs dienten. Das Universitätsstudium war ebenfalls ziemlich praxisfern und schon aus finanziellen Gründen meist nur einer zahlungskräftigen Elite möglich; außerdem fehlte natürlich in diesem Fall die disziplinierende Abschließung von der Welt. Ich verfüge auch über das statistikfreudige Italien über keine Zahlen, wie viele angehende Geistliche Bildungsinstitutionen wie diese besucht haben. Wenn man sich vor Augen hält, dass dort der Klerus vom ausgehenden 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts zahlenmäßig massiv zunahm – man registriert eine Verdoppelung bis Verdreifachung – dann wird man wahrscheinlich zum Schluss kommen müssen, dass die Ausbildungskapazität aller dieser Institutionen gar nicht ausgereicht hätte. Tatsächlich finden sich in der Literatur einige versteckte Hinweise, dass bis ins 18. Jahrhundert hinein die praktische Lehre bei einem amtierenden Pfarrer oder der Besuch einer von einem Kleriker geführten Winkelschule in Italien immer noch ein möglicher und vielleicht gängiger Ausbildungsweg war.

Die Geschichte des Priesterseminars zeigt sehr deutlich, dass zwischen normenproduzierender Idealvorstellung und alltäglicher Wirklichkeit ein Abgrund bestehen kann. Das sogenannte tridentinische Priesterseminar ist in Tat und Wahrheit eine Schöpfung der katholischen Aufklärung, die endgültig und allgemein erst im 19. Jahrhundert realisiert wurde. In der Frühneuzeit fehlten die Vermittler der Reform in der Pfarrgeistlichkeit also weitgehend. Aber auch wenn es den tridentinischen Pfarrern schon damals gegeben hätte, so hätte er seine Vorstellungen im Rahmen der alten und weiter bestehenden kirchlichen Struktur kaum verwirklichen können. Das Konzil von Trient stellte die Pfarrei in den Mittelpunkt der Seelsorge, alles andere konnte nur *cura extraordinaria*, geduldete Hinzufügung, allenfalls notwendiger Ersatz sein. Im Zentrum des Gottesdienstes sollte die sonntägliche Eucharistie-

feier mit Predigt stehen. Auf diese Weise hätte man die reformatorische Herausforderung auf ihrem eigenen Feld positiv beantwortet. Auch hier sieht jedoch die Wirklichkeit etwas anders aus. Für Italien kann man zunächst festhalten, dass in weiten Teilen des Königreichs Neapel eine ordentliche Pfarreiorganisation gar nicht existierte, nämlich im Gebiet der „Chiesa ricettizia“. Es handelt sich bei ihr um eine weitgehend autonome und privatrechtlich organisierte Vereinigung von Geistlichen, die sich durch Zuwahl ergänzten (daher der Name: *ricetto*, *receptum*), und zwar rein lokal. Die Mitglieder übten, meist im Turnus, auch die pfarrlichen Funktionen aus, wobei aber der Einfluss des Bischofs weitgehend ausgeschaltet ist. Nach den Worten eines der besten Kenner der dortigen Verhältnisse ist die „Ricettizia“ der wesentliche Grund für das vollständige Scheitern der Reform im Süden gewesen. Diese in vielem noch mittelalterliche Kirchenstruktur hielt sich bis zum Anschluss Neapels an das neue Königreich Italien (1860). Ähnlich war die Situation auf den beiden großen Inseln Sizilien und Sardinien. Für Mittel- und Norditalien gilt, wie wahrscheinlich für das ganze katholische Europa, dass die mittelalterliche Pfarrestruktur im Wesentlichen unverändert weiter bestehen blieb und neuen Verhältnissen, z. B. durch Bevölkerungsverschiebungen, nicht angepasst wurde, und zwar für die Städte wie für das Land. Während die Städte von Geistlichen wimmelten, wovon allerdings die Pfarrer nur eine kleine Minderheit waren (in Italien um die 10 Prozent), war das Land häufig geistlich unterversorgt. Namentlich die Bewohner gebirgiger Gegenden, der Alpen, Apenninen und Pyrenäen, litten unter den weiten und schlechten Wegen zur Pfarrkirche; die seelsorgerliche Betreuung z. B. der Sterbenden ließ oft zu wünschen übrig. Neugründungen von Pfarreien erfolgten in der Frühneuzeit nur sporadisch und nur wenn die Betroffenen selber die erheblichen Kosten übernahmen. Der bestehende kirchenrechtliche Rahmen, insbesondere die Patronatsrechte von Laien, erwiesen sich vielerorts als gewichtige systematische Hindernisse einer Reform auf der unteren Ebene. Eine systematische Neuordnung des Pfarreinetzes und des Benefizienwesens nach rationalen Kriterien brachte erst das späte 18. Jahrhundert, in Italien etwa durch den reformeifrigen jansenistischen Bischof de' Ricci von Pistoia, in Österreich durch die josephinische Pfarreiregulierung.

Eine effiziente pfarreiliche Seelsorge konnte sich im Katholizismus aber vor allem nicht entfalten, weil die-

se durch zwei mächtige Organisationen, die Orden und die Bruderschaften, wirksam konkurriert wurde. Sie verloren beide erst in der katholischen Aufklärung ihre Bedeutung. Alte und bald reich gewordene neue Orden boten dem Volke einen farbigeren Gottesdienst als das ewig gleiche Ritual der gewöhnlichen Sonntagsmesse und der trockenen Katechese. Namentlich die vielen verschiedenen und oft künstlerisch und musikalisch verschönerten Andachten zogen die Leute in Scharen an. Der besonders von den Orden gepflegte Marien- und Heiligenkult erlebte im 17. und 18. Jahrhundert einen gewaltigen und quantitativ gut belegbaren Aufschwung, was den eucharistischen Kult etwas in den Schatten stellte. Ohnehin waren der weitaus größte Teil der gelesenen Messen Stiftmessen für die Verstorbenen; ihre Anzahl erreichte mancherorts gigantische Ausmaße. Das alles aber entsprach wohl kaum den eigentlichen Intentionen der Konzilsväter. Die Orden waren wegen ihrer karitativen Tätigkeit vor allem bei den Armen hoch geschätzt. Wie wir noch sehen werden, boten sie der Bevölkerung aber auch ein fast unerschöpfliches Reservoir von Mitteln aus ihren geistlichen Apotheken. Sie betreuten meistens die massenhaft aufgesuchten Wallfahrtskirchen. Schließlich waren sie beliebt, weil man durch sie die oft unangenehme Pflicht der jährlichen Osterbeichte beim Pfarrer – zweifellos eine disziplinierende Vorschrift – umgehen konnte. Ob die dafür vorgesehene Kontrolle durch die Beichtzettel überall ordnungsgemäß durchgeführt wurde, ist eine noch offene Frage.

Die Bruderschaften hatten im frühneuzeitlichen Katholizismus eine gewaltige Bedeutung. Ich möchte hier aber nicht mit weiteren, durchaus verfügbaren Zahlenmassen aufwarten. Nur soviel: Im Schnitt entfielen vermutlich auf jede Pfarrei ein bis zwei Bruderschaften, in den Städten ging ihre Zahl in die Dutzende. Für Italien und Spanien kam auf je rund 300 bis 400 Einwohner eine Bruderschaft. In den meisten fanden übrigens auch Frauen Aufnahme, in einigen, z. B. der Rosenkranzbruderschaft, stellten sie die Mehrheit. Wie die Orden, deckten die Bruderschaften für ihre Mitglieder Defizite der ordentlichen Seelsorge ab, sozusagen als „Ersatzpfarreien“. Namentlich in Südeuropa entfalten die Bruderschaften in eigenen Oratorien und mit eigenen Kaplänen gewissermaßen eine „Paraliturgie“, welche den pfarreilichen Gottesdienst für die Mitglieder weitgehend bedeutungslos machte. Waren die Bruderschaften aber ins Pfarreileben integriert, so spielten sie dort gegenüber dem Pfarrer eine gewichtige und oft

bestimmende Rolle; ihre barocke Ausstattung verdanken die meisten Pfarrkirchen dem Reichtum der Bruderschaften. Diese, und meist nicht der Pfarrer, organisierten die für das Volk so wichtigen Prozessionen, Bittgänge und Wallfahrten. Ferner spielten sie eine bedeutende Rolle im Totenbrauchtum. Zweifellos haben die Bruderschaften auch an der Verbreitung gegenreformatorischen Gedankenguts mitgewirkt, jedoch in selektiver Form. Die kirchlichen Reformer versuchten, gestützt auf die Bulle „Quaecumque“ (1604), die klerikale Aufsicht über die Bruderschaften durch Bischöfe, bzw. Pfarrer zu intensivieren, namentlich im finanziellen Bereich. Die alten Bruderschaften leisteten diesen Disziplinierungsversuchen gegenüber hinhaltenden Widerstand, oft mit Rückendeckung der weltlichen Gewalt, bzw. der sozialen Elite. Auch die neuen gegenreformatorischen Bruderschaften wurden keineswegs immer die willfähigen Werkzeuge der Kirche, welche die klerikalen Eiferer sich wünschten. Die erwähnte Bulle erlitt das auch von anderen gutgemeinten Maßnahmen bekannte Vollzugsdefizit, Laien behielten nach wie vor die Bruderschaften in der Hand. Sie aber hatten zum Teil recht weit vom Tridentinum entfernte Vorstellungen, was wahre Religiosität sei. Nur am Rande sei hier angedeutet, dass die Bruderschaften selbstverständlich auch umfangreiche weltliche Funktionen hatten: Pflege der Geselligkeit, Friedensstiftung, Statussymbol, Kreditorganisation, Hilfskasse usw. – vielleicht waren diese Funktionen für viele Mitglieder ebenso wichtig oder noch wichtiger als die geistlichen Aufgaben.

Mit den Orden und Bruderschaften bin ich beim dritten Thema, der Wallfahrt, angelangt. Diese wurde als Ausprägung der Volksreligiosität vor allem von Volkskundlern erforscht, die Resultate allerdings von Historikern nicht eben häufig zur Kenntnis genommen. Diese Situation ist auch dafür verantwortlich, dass ich mich hier auf den deutschsprachigen Raum beschränken muss. Die akademische Disziplin der Volkskunde existiert in der romanischen Welt nicht oder ist mindestens nicht historisch orientiert. Arbeiten zur nachmittelalterlichen Wallfahrt sind daher verhältnismäßig selten. Allerdings kann m. E. daraus nicht geschlossen werden, dass dem Phänomen dort geringere Bedeutung zukam.

Als erster auch sozial- und mentalitätsgeschichtlich orientierter Berufshistoriker hat Werner Freitag am Beispiel des Fürstbistums Münster das Wallfahrtswesen monographisch untersucht. Seine Schlussfolgerungen

scheinen Reinhard, der ihn offensichtlich beeindruckt hat, zu bestätigen: Wallfahrt als obrigkeitlich veranlasste und gesteuerte Veranstaltung zur gegenreformatorischen Indoktrinierung und kirchlichen Disziplinierung der Massen. Mir will allerdings scheinen, dass Freitag mit Münster unter dem bekannt eifrigen Bischof Christoph Bernhard von Galen ein durchaus unrepräsentatives Beispiel ausgesucht hat. Die Ergebnisse der eingangs erwähnten volkskundlichen Studien, die vor allem Bayern, aber auch den übrigen süddeutschen Raum, sowie das angrenzende Österreich betreffen, sprechen eine andere Sprache. Zunächst ist festzuhalten, dass die Wallfahrt nicht schon in der eigentlichen Epoche der Gegenreformation, sondern erst im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt erlebte. Viele berühmte Wallfahrten – hier könnte ich nun auch Beispiele aus Oberschwaben nennen – wurden erst damals begründet, bzw. erneuert, Generationen nach dem Konzil von Trient. Weiter: Die Initiative zu einer neuen Wallfahrt kam im süddeutsch-österreichischen Raum nicht von den reformgesinnten klerikalen Eliten an den bischöflichen Kurien, sondern eher von ihren Gegenspielern, den Klöstern vor allem, weiter von Pfarrern, häufig aber auch von ganz gewöhnlichen Bürgern und Bauern. Diese hatten dann sogar oft Widerstand jener Kreise zu überwinden – eine bischöfliche Bewilligung erforderte nämlich jede Wallfahrt. Dass ein religiöses Motiv bei den vielen neubegründeten Wallfahrten Pate stand, möchte ich nicht grundsätzlich bestreiten. Bloß war es wohl kaum eine Frömmigkeit im Sinne des Konzils, wie schon die Patrozinien zeigen: Maria übertrifft die christologischen Inhalte zahlenmäßig bei weitem, ihr folgen dann zunächst andere Heilige.

Vor allem aber darf man – und darauf möchte ich bei meiner Argumentation das Hauptgewicht legen – die z. B. bei Freitag unterbelichteten *profanen* Elemente der Wallfahrt nicht vergessen. Gerade bei den Klöstern waren gewichtige ökonomische Interessen im Spiel: Die Wallfahrt bot ihnen Gelegenheit, die Produkte ihrer naturalen Ökonomie abzusetzen, was sich darin zeigt, dass sie sich in der Regel gleichzeitig mit der Wallfahrtskirche auch um die Schank- und Braugerechtigkeit bemühten. Die von den Wallfahrern gespendeten Opfergaben, in Geld, Kerzen oder Naturalien, sowie der Verkauf von Devotionalien waren ein wichtiger Einnahmeposten. Bisweilen hören wir von Konkurrenzkämpfen der Wallfahrtsorte untereinander, die geldbringenden Menschenströme anzulocken.

Hauptpropagandamittel dazu waren die gedruckten Berichte über die an Wallfahrtsorten erlangten Wunderheilungen, die Mirakelbücher. Man ist leicht versucht, angesichts dieser Sachverhalte von einer zwar nicht gegenreformatorischen, aber jedenfalls religiösen Ideologisierung der Massen zu sprechen. Ich glaube nicht, dass die Hunderttausende, ja Millionen Menschen, welche alljährlich allein im deutschsprachigen Raum sich meist für mehrere Tage auf eine Wallfahrt begaben, nicht auch ihre ureigenen Interessen daran hatten, religiöse und profane. Die außergewöhnlichen Riten der Wallfahrt sprachen das Volk offenbar ungleich mehr an als die sonntäglichen kirchlichen Pflichtveranstaltungen, von denen wir wissen, dass man ihnen oft unaufmerksam folgte. Kranke und Verunfallte, denen ein Arzt unerreichbar und oft auch unbezahlbar war, konnten auf Heilung hoffen; dass eine solche vielfach erfolgte, ist gar nicht zu bezweifeln. Wenn, wie berichtet wird, in den Wallfahrtskirchen der Andrang zu den Beichtstühlen und Kommunionbänken so groß war, dass darob bisweilen das Mobiliar in die Brüche ging, so sehe ich darin wiederum eine Möglichkeit, das dafür vorgesehene Angebot in der Pfarrkirche zu umgehen. Die Wallfahrt bedeutete in einem Zeitalter ohne geregelten Ferienanspruch eine Möglichkeit, die oft drückende Alltagsroutine zu verlassen und neue Welten zu entdecken. Am Ziel angekommen, wurde neben der geistlichen auch eine kräftigere weltliche Nahrung zu sich genommen und vom sonst nicht immer üblichen Alkoholgenuss begleitet. Auf dem Wege und am Ziel selber ließ sich im Gespräch die Geselligkeit pflegen; nach der Rückkehr in die Heimat konnte sogar ein kleines Fest den Abschluss bilden. Jungen Leuten bot die Wallfahrt Gelegenheit, unbehelligt von der elterlichen Kontrolle Kontakte zu knüpfen und Liebesbände zu schließen, die manchmal recht weit gehen konnten. Die Wallfahrt bietet so eines der überzeugendsten Beispiele dafür, dass eine typische Veranstaltung des gegenreformatorisch-barocken Katholizismus, wenn sie überhaupt je disziplinierend gedacht war, von den Betroffenen uminterpretiert und für ihre eigenen Interessen instrumentalisiert wurde.

Diese Eigengesetzlichkeit der Wallfahrtsgeschichte war der Grund, weshalb einige sich an das Tridentinum erinnernde Kirchenmänner an den bischöflichen Kurien von Passau und Regensburg schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht bloß neue Wallfahrten zu verhindern, sondern auch bisherige, namentlich mehrtägige, zu beschränken suchten: Ein unverständliches

Vorgehen, wenn man Reinhardts und Freitags Interpretation des Phänomens folgt. Diese guten Absichten blieben jedoch zunächst unerfüllt, da der weltliche Arm, den man um Hilfe ersucht hatte, diese damals verweigerte. Erst seit den Siebzigerjahren kam es in Bayern und Österreich, in einem konzertierten Vorgehen von reformerischen Kreisen in Kirche und Staat und begleitet von polemischen Angriffen aufgeklärter Literaten, zu drakonischen Maßnahmen gegen die Wallfahrt. Es gelang allerdings nicht, sie ganz zu unterdrücken. Einmal mehr ergriffen Laien die Führung: Anstelle der von Strafordrohungen zurückgehaltenen Geistlichkeit geleiteten Vorbeter die Gläubigen im Rahmen einer privaten Veranstaltung zu den heiligen Stätten. Das 19. Jahrhundert allerdings brachte dann, wie vor allem am Beispiel der Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier gezeigt wurde, eine gewisse Klerikalisierung und damit Disziplinierung dieses Brauchtums.

Mein letzter Themenbereich, Aberglaube und Magie, ist etwas heikel. Auch diese Problematik ist vor allem innerhalb der Volkskunde erforscht worden, Historikern eher wenig vertraut. Begriffserklärungen vieler umstrittener Termini aus dem Forschungsbereich der „Volksfrömmigkeit“ wären notwendig, müssen aber an dieser Stelle unterbleiben. Nur auf einen Sachverhalt möchte ich hinweisen. Bestimmte Formeln, Riten, Bräuche, Zauber, Beschwörungen usw. können ohne weiteres als nicht vereinbar mit dem christlichen Glauben, eben als Aberglaube, klassifiziert werden. Seit der Antike aber hat die Kirche klugerweise solches nicht immer mit Brachialgewalt bekämpft, sondern umzuformen versucht. Diese Teilintegration des „Heidnischen“ hatte aber ihren Preis. Zwischen klar definierter christlicher Lehre und Aberglaube gibt es einen schwierig zu umschreibenden Zwischenbereich, vielleicht könnte man ihn als „Halbmagie“ bezeichnen. Ich denke konkret an bestimmte Segnungen, gewisse geweihte Gegenstände, Sonderkulte und an kirchliche Riten angehängtes Brauchtum, z. B. im Totenkult. Wenn solches, gerade auch durch die tridentinischen Definitionen, theologisch klar bestimmt und Missverständnissen und Missbräuchen gegenüber abgegrenzt erscheint, so hat es diese gleichwohl zuhauf gegeben. Denn das gewöhnliche Volk legte diesen Formeln, Gegenständen und Handlungen seine eigene Interpretation unter, wobei dann die theologischen Grenzen häufig, ja vielleicht fast immer überschritten wurden und dem Ganzen magische Kraft zugeschrieben wurde. Geistliche und Gläubige bewegten sich hier auf einem schma-

len Grat zwischen Rechtgläubigem und Verbotenem; eine saubere Trennung zwischen christlich-sakraler und heidnisch-profaner Sphäre ist in der Praxis vielfach kaum zu machen. War für den Priester die religiöse Komponente überwiegend, so konnte es beim Rezipienten durchaus die magische sein.

Die katholische Kirche hat auf dem Tridentinum einmal mehr strikt gegen die Magie Stellung genommen; sie versuchte außerdem, den eben erwähnten Zwischenbereich klar abzugrenzen. Es gibt nun mehrere Indizien, dass diese Bemühungen größtenteils erfolglos waren. Konfessionsvergleichende Untersuchungen, in erster Linie die grundlegende Studie von Eva Labouvie, haben gezeigt, dass der Protestantismus, bei dem der erwähnte Zwischenbereich nicht existierte, bei der Verfolgung der Magie unnachlässig voringing und offenbar mehr und früher auch Erfolg hatte. Ergebnisse, wie sie früher schon Keith Thomas für England erzielte, scheinen somit verallgemeinerbar. Der katholische Klerus war toleranter. Aus Italien, namentlich aus dem Gebiet der „Ricettizia“, gibt es Beispiele von Priestern, die ohne Bedenken selber magische Praktiken ausübten. Die Halbmagie wurde vor allem von Orden praktiziert. Sie vertrieben zunächst die Caravacakreuze, Benediktuspfeffnige, Agnus Dei, Breverl, Skapuliere, Schluckbildchen, Heiligen Längen, bestimmte Wasser und Öle, sowie allerhand Amulette, die Schutz vor Krankheit und anderen Übeln gewähren sollten. Übrigens beteiligten sich auch die (nach Reinhard) so modernen und rationalen Jesuiten an diesem doch etwas zweifelhaften Geschäft: noch bis kurz vor ihrer Aufhebung verteilten sie hektoliterweise das Xaveri- und Ignatiuswasser, das zusammen mit dem ebenfalls besonders geweihten Aloysiusmehl ein vielgefragtes Allheilmittel war. Das ging bis zum krudesten Aberglauben: so etwa sollten ins Fass geworfene Abbildungen des heiligen Ignatius das Bier lagerfähiger machen. Wallfahrtsstätten waren häufig auch Orte halbmagischer Übungen, bis hin zu Fruchtbarkeitskulten. Ich erspare mir weitere Beispiele und weise bloß darauf hin, dass die meisten von der Volkskunde gesammelten Belege dem 18. Jahrhundert (oder sogar einer noch späteren Epoche) entstammen, zweihundert Jahre nach dem Konzil. Einige magische Praktiken sind anscheinend sogar erst damals aufgekommen, so die Schatzgräberei. Um diese Zeit erschienen ferner gedruckte Zauberbücher, die naturgemäß heute sehr selten geworden sind. Einen guten Beleg für die Persistenz magischer Praktiken bieten Synodalbeschlüsse, die man

gegen den Strich liest. Ein eindrucksvolles Beispiel habe ich wiederum in Italien gefunden. Hier traten bei Todesfällen die Klageweiber (*lamentatrices*) in Aktion. Sie waren schon im Mittelalter als fortlebende antike, also heidnische Tradition verworfen worden; diese Verbote erneuerte die Gegenreformation. Eine aufgrund der gedruckten Synodalakten erstellte kartographische Darstellung der entsprechenden Erwähnungen zeigt nun, dass die Klageweiber flächendeckend in ganz Italien vorkamen.² Leider differenziert diese interessante Quellenstudie nicht chronologisch. Aus der ethnographischen Forschung ist aber wohl belegt, dass mindestens in Süditalien die Klageweiber noch in unserem Jahrhundert auftraten. Die so oft erneuerten Verbote erwiesen sich also als völliger Fehlschlag. Für die Situation in den Mittelmeerländern ist ferner bezeichnend, dass nach den frühen Ketzerprozessen sehr bald die Magie zum wichtigsten der von der Inquisition verfolgten Delikte wurde und es bis zu ihrem Ende blieb.

Ich könnte problemlos weitere Hindernisse einer Durchführung der katholischen Erneuerung, vor allem aus Südeuropa, aufzählen: Der konkrete Widerstand gegen bestimmte konziliare Forderungen in der Elite und die Indolenz der niederen Schichten; die fehlende Unterstützung durch die weltliche Obrigkeit und ihre endlosen Jurisdiktionskonflikte mit Rom; der fortdauernde große Einfluss der Laien in der Kirche im Patronatswesen und in den Bruderschaften; die profanen Ursachen der Zunahme des Klerus, seinen sittlichen Zustand und seine vielen ungeistlichen Nebenbeschäftigungen; Erscheinungen wie Nepotismus, Kommende und Pensionenwesen; die allgemeine Refeudalisierung der Kirche; die Diskrepanz zwischen geistlichem Anspruch und sozialer Funktion der Nonnenklöster; die Wiederverweltlichung in barocker sakraler Kunst und Musik; das massive Defizit im Vollzug kirchlicher Verordnungen usw. Ich gebe andererseits bereitwillig zu, dass einzelne Dekrete des Konzils verwirklicht wurden, so anscheinend weitgehend das Ehedekret „*Tametsi*“. Aber insgesamt eben doch nur ein kleiner, allzu kleiner Bruchteil der gewünschten, gewollten und geplanten Maßnahmen.

Deutlich geworden sein sollte aus meiner Darstellung, dass bei der Frage der Durchführung der tridentinischen Beschlüsse regional zu differenzieren ist. Für die mittelmeeerischen Länder, also gerade das genuin katholische Europa, muss man ein weitgehendes Scheitern, mit wenigen Ausnahmen, feststellen. Dazu gehören einige Städte und vielleicht kann man vorsich-

tig schlussfolgern, dass die Gegenreformation, wie man dies von der Reformation gesagt hat, ein „urban event“ war. Sie dürfte sich aber auch dort auf die gebildete Ober-, allenfalls Mittelschicht beschränkt haben. Der deutschsprachige Raum nimmt eine Mittelstellung ein: Es wurde mehr erreicht als im Süden, aber keineswegs alles. Vermutlich müsste man auch hier eine weitere Binnendifferenzierung vornehmen: Gewisse Landschaften wurden anscheinend vom tridentinischen Geist mehr ergriffen als andere. Für Oberschwaben wäre die Problematik noch vergleichend zu untersuchen. Das einzige Beispiel einer vollzogenen Reform bietet Frankreich, wobei man sich allerdings im Allgemeinen auf das Kernfrankreich der „*langue d'oïl*“ beschränken muss, während die Peripherie eher dem mediterranen, bzw. deutschen Modell entspricht. Ich kann den Sonderfall Frankreich hier nicht weiter darstellen, möchte bloß, bezogen auf meine vier Beispiele, hinweisen, dass in Frankreich am Ende des 17. Jahrhunderts fast jede Diözese ein z. T. recht großes Priesterseminar hat und die Pfarreiorganisation, vielleicht auch wegen der hier wichtigen politischen Rolle der Pfarrei, vorbildlich ist. Frankreich weist viele eigenständige Reformkongregationen auf, die Bruderschaften scheinen demgegenüber eine vergleichsweise geringere Verbreitung gefunden zu haben. Wallfahrten litten unter staatlichen Beschränkungen. Nach dem Erscheinen des berühmten „*Traité des superstitions*“ des Abbé Thiers (1679) hatte auch die Magie in Frankreich einen schweren Stand. Präzise gesprochen kann man diese sicher auch nicht in allem, aber doch weitgehend geglückte Kirchenreform allerdings nicht eine tridentinische nennen, sondern müsste von einer gallikanischen reden. Dem französischen Katholizismus weitgehend entsprochen haben wohl die Minderheitskatholizismen in England und den nördlichen Niederlanden. Die südlichen Niederlande indes bieten ein uneinheitliches Bild, denn hier überkreuzten sich ja spanische, französische und deutsche Einflüsse.

Eine weitere Differenzierung ist in zeitlicher Hinsicht notwendig. Es gibt nach Trient unzweifelhaft eine Phase der aktiven Gegenreformation und katholischen Reform. Sie dauert aber nur rund ein halbes Jahrhundert. In Italien macht sich der Umschwung schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts bemerkbar, und zwar in Rom mit den Päpsten Clemens VIII. und Paul V., die Übergangsfiguren zum Barock sind. In Spanien markiert wohl der Tod Philipps II. (1598) eine Epochen-scheide, in Deutschland der Dreißigjährige Krieg, der

fast alle Anfangserfolge wieder vernichtete. Den Barock, der die katholische Welt dann für die nächsten anderthalb Jahrhunderte prägte, sehe ich als Erleichterung verschaffende Reaktion auf die Strenge der Gegenreformation. Obschon die Idee einer Reform grundsätzlich nicht preisgegeben wird, kommt sie praktisch zum Erliegen, ja verkehrt sich – ich weise auf die Wallfahrt und die Halbmagie hin – in ihr Gegenteil. Zaghafte Zeichen einer Neuorientierung zeigen sich zuerst in Rom im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts, in der sogenannten „svolta innocenziana“ (Innozenzianische Wende). Die beiden wieder reformerisch gesinnten Päpste Innozenz XI. und Innozenz XII. bemerkten zusammen mit einigen Bischöfen nach dem Studium der Trienter Beschlüsse verwundert, dass viele eigentlich niemals durchgeführt worden waren. Eine neue Reformwelle, verbunden mit einer „ripresa tridentina“, einer Wiederaufnahme von Trient, hebt an, schwächer als die erste, aber zeitlich gedehnter. In Rom findet sie zwar im 18. Jahrhundert keine konsequente Fortsetzung, doch wirken die Impulse in der Provinz, nun auch im Süden. Katholische Aufklärung und Jansenismus verstärken sie. Einige Jahrzehnte später erreicht diese Reformwelle auch die iberischen Länder und den deutschsprachigen Raum, wie an manchen nun zur Regierung gelangenden Bischöfen sichtbar wird. Sie mündet ein die nach der Jahrhundertmitte in fast allen katholischen Staaten auch von der weltlichen Gewalt in Angriff genommene und teilweise vereinnahmte Kirchenreform nach dem Muster des österreichischen Josephinismus. Damit ist der Weg zur endgültigen Verwirklichung der tridentinischen Ideen im 19. Jahrhundert offen.

Anmerkungen und Literatur in Auswahl

- 1 Nämlich diejenigen von Konstantin Maier und Rudolf Schlögl (in diesem Band). Bei Maier ist aus unserer Sicht vor allem bemerkenswert seine Feststellung, dass die hier postulierte Erforschung „von unten“ in Oberschwaben noch nicht einmal ansatzweise versucht wurde – was eine nachträgliche Rechtfertigung meines Vorgehens sein mag, den Sachverhalt vorerst einmal im allgemeinen Rahmen zu umreißen.
- 2 Cleto Corrain/Pierluigi Zampini (Hg.), *Documenti etnografici e folcloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna (Reprint), 1970, S. 398, Fig.). Die Bearbeiter untersuchten die nachtridentinischen Synoden bis zum 19. Jahrhundert.

de Almeida, Fortunato, *História da Igreja em Portugal*, 2. Aufl., Bd. 2 und 3, Porto-Lissabon 1968–70.

Becker, Thomas Paul, *Konfessionalisierung in Kurköln*, Bonn 1989.

Forster, Marc R., *The counter-reformation in the villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer 1560–1720*, Ithaca/ London 1992.

–, *Kirchenreform, katholische Konfessionalisierung und dörfliche Religion am Kloster Salem 1650–1750*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 16 (1997) 93–110.

Freitag, Werner, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991*.

–, *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803*, Bielefeld 1998.

Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène, *Espace et Sacré en Provence*, Paris 1994 [mit Hinweisen auf die reichhaltige Literatur u. a. zu den Bruderschaften].

García Villoslada, Ricardo (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, Bd. 4, Madrid 1979.

Hahn, Alois, *Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerrideals im westtrierischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts*, Luxembourg 1974.

Hartinger, Walter, *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992.

Hersche, Peter, *Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien*, in: *MöSTA* 24 (1971) 280–309.

–, *Devotion, Volksbrauch oder Massenprotest? Ein Literaturbericht aus sozialgeschichtlicher Sicht zum Thema Wallfahrt*, in: *Das 18. Jahrhundert und Oesterreich* 9 (1994) 7–34.

–, *„Klassizistischer Katholizismus“*. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in *HZ* 262 (1996) 357–389.

–, *Die Lustreise der kleinen Leute. Zur geselligen Funktion der barocken Wallfahrt*, in: *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter*, hg. von Wolfgang Adam, Wiesbaden 1997, 321–332.

–, *„Chiesa ricettizia“*. Ein Modell kommunaler Organisation von Kirche in Unteritalien, in: *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, hg. von Heinrich R. Schmidt, André Holenstein, Andreas Würzler, Tübingen 1998, 293–307.

–, *Italien im Barockzeitalter 1600–1750. Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Wien 1999 [mit ausführlichen Hinweisen zur Spezialliteratur für alle hier behandelten Themen].

Jedin, Hubert, *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, 2 Bde., Freiburg 1966.

Jedin, Hubert und Prodi, Paolo (Hg.), *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979.

Johnson, Trevor, *Blood, Tears and Xavier-Water: Jesuit Missionaries and Popular Religion in the Eighteenth-Century Upper Palatinate*, in: *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, hg. von Bob Scribner und Trevor Johnson, Basingstoke/ London 1996, 183–202.

Katholische Reform, in: *Römische Quartalschrift* 84 (1989) [Tagungsbeiträge].

Labouvie, Eva, *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert)*, St. Ingbert 1992.

Reinhard, Wolfgang, *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997 [Wiederabdruck der zitierten, erstmals 1977 und 1983 erschienenen Aufsätze].

Reinhard, Wolfgang und Schilling, Heinz, *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh/Münster 1995.

Schneider, Bernhard, *Bruderschaften im Trierer Land*, Trier 1989.

Schreiber, Georg (Hg.), *Das Weltkonzil von Trient*, Freiburg 1951.

Veit, Ludwig Andreas/Lenhart Ludwig, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg 1956.