

24. EVANGELISMUS UND KATHOLISCHE REFORM IN DER ITALIENISCHEN RENAISSANCE

in: August Buck (Hg.), Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten, Wiesbaden 1984, 35-46.

Begriffserklärung: Seit Joseph Lortz und Hubert Jedin sind wir gewohnt, neben der Reformation auf der katholischen Seite außer von der Gegenreformation von der innerkirchlichen bzw. katholischen Reform zu sprechen.

Ungeachtet der ursprünglich weiteren Bedeutung des Wortes Reformation, etwa in dem Ruf des Spätmittelalters nach einer *reformatio in capite et membris* und des II. Vatikanischen Konzils, das von der katholischen Kirche sagt, sie sei *ad perennem reformationem* gerufen, verstehen wir unter Reformation die von Luther ausgegangene Bewegung, die zur Kirchenspaltung führte.

Dem Kampf Luthers um die Reform der Kirche ging schon ein Erneuerungsstreben innerhalb der Kirche voraus – ein Bemühen, das durch den bedrohlichen Angriff der Reformatoren eine starke Herausforderung erfuhr und im Laufe der folgenden Jahrzehnte unerwartet viele und starke Kräfte auf den Plan rief. Seit dem 18. Jahrhundert ist für diese Gegenbewegung der Begriff "Gegenreformation" im Gebrauch (1776 bei dem Juristen Pütter).¹

Von Anfang an verstand man unter Gegenreformation vor allem die gewaltsame Zurückführung eines protestantisch gewordenen Gebiets zum katholischen Bekenntnis. Wegen der mit Gegenreformation verbundenen Vorstellung der Gewaltanwendung in religiösen Dingen wurde diese Bezeichnung von der katholischen Historiographie einhellig abgelehnt; sie setzte sich aber im 19. Jahrhundert durch.

Im Jahre 1880 veröffentlichte dagegen der Protestant Wilhelm Maurenbrecher die Ergebnisse seiner spanischen Forschungen unter dem Titel "Geschichte der katholischen Reformation". Er hatte, wie vor ihm schon Ranke, festgestellt, dass die Wurzeln der sogenannten Gegenreformation in die Zeit vor Luther reichten. So forderte er, neben der protestantischen Reformation auch eine katholische Reformation anzuerkennen.

Diesen Begriff der "katholischen Reformation" übernahm Ludwig Pastor. Er gab dem 6. Band seiner Papstgeschichte den Untertitel: [364] "Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration." Von diesen beiden Begriffen sollte der erste die innere Regeneration des Katholizismus bezeichnen, der zweite, Restauration, seine äußere Wiederherstellung in den verlorenen Gebieten. Beide Begriffe erwiesen sich als nicht brauchbar: Reformation war schon zu sehr festgelegt im Sinne der protestantischen Revolution, und Restauration kennzeichnete zu wenig das Neue der innerkirchlichen Bewegung. So kam es zur Bezeichnung "Katholische Reform" für die Selbstbesinnung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung; bei Gegenreformation blieb es für die Beschreibung der Selbstbehauptung und Rückeroberung der katholischen Kirche im Kampf gegen den Protestantismus.

1. Katholische Reform

Wie gesagt, war die Katholische Reform schon vor dem Auftreten Luthers bzw. unabhängig davon an mehreren Stellen Europas lebendig in Kreisen, Bruderschaften und Orden. Diese zogen ihre Kraft aus den religiösen Erneuerungsbestrebungen des Mittelalters und waren humanistischer Geistigkeit und Frömmigkeit verwandt, bei ihnen war aber anders

¹ Vgl. A. Elkan, Entstehung und Entwicklung des Begriffes Gegenreformation: HZ 112 (1924) 473-493.

als bei der *Devotio moderna* die christliche Selbstbesinnung mehr ausgerichtet auf Apostolat und aktive Caritas. Die Verbindung von Selbstheiligung und Apostolat sollte überhaupt den kommenden, nachtridentinischen Heiligkeitstyp kennzeichnen. Bezeichnend für die neuen Gemeinschaften war auch das starke Gewicht der Laien. Der hl. Bernhardin von Feltre gründete 1494 in Vicenza ein "Oratorium des hl. Hieronymus". In Genua entstand 1497 das "Oratorium der göttlichen Liebe", ebenso 1516/17 in Rom und 1518 in Neapel. Seit 1505 sammelte der venezianische Nobile Paolo Giustiniani einen Kreis gleichgesinnter junger Menschen um sich. Sie waren von dem Willen beseelt, mit dem Christentum ernst zu machen. Sie waren alle Laien. Unter ihnen wurde Gasparo Contarini später als Laie Kardinal, während Giustiniani in den Camaldulenserorden eintrat. Contarini hatte 1511 ein Rechtfertigungserlebnis, das dem Turmerlebnis Martin Luthers von 1515 ähnelt und sein späteres Verständnis für das religiöse Anliegen des Reformators erklärt. Wenn die Angehörigen dieses Kreises sich vornahmen, keine Benefizien anzunehmen, so war das sicher ein stummer Protest gegen die Verweltlichung der Kirche. Diese Kritik war aber verbunden mit unerschütterlicher kirchlicher Gesinnung.

Starker, ja entscheidender Antrieb der Reform ging von der Pyrenäenhalbinsel aus. Darin erweist sich besonders deutlich die Eigenständigkeit der Katholischen Reform gegenüber der Reformation. In Spanien hatte seinen Ursprung der wirkmächtigste Reformorden, die "Gesellschaft Jesu". Wenn der Jesuitenorden in der Literatur vielfach als Kampforden gegen den Protestantismus bezeichnet wird, so ist das nur eingeschränkt wahr, ist jedenfalls die Intention des Ignatius nicht getroffen. Er hat keine Schrift Luthers gelesen. Der Name des Reformators kommt in den Briefen des Ignatius nur einmal vor, dagegen vielfach eine scharfe Ablehnung des Erasmus.

Die Camaldulenser Giustiniani und Quirini, letzterer ehemals venezianischer Botschafter bei Philipp dem Schönen von Kastilien und Kaiser Maximilian I., legten Papst Leo X. eine für das 5. Laterankonzil bestimmte Denkschrift vor über die Reform der Kirche. Diese nahm Grundgedanken der Tridentinischen Reform vorweg, sie war damals allerdings noch ohne Wirkung.

Ähnlich erging es der elegant geschriebenen Rede über die Reform der Sitten (*De reformatendis moribus*), die ein dunkles Gemälde der damaligen Zustände im Klerus entwarf. Sie wurde gegen Ende des Laterankonzils 1517 Leo X. und dem Konzil eingereicht von Gianfrancesco della Mirandola, dem Neffen und Erben Giovanni Pico della Mirandas. Beide Denkschriften sind Belege für Ansätze einer innerkirchlichen Reform vor der Reformation Luthers, sind aber auch ein Beweis dafür, wie wenig Papst Leo X. zu einer ernsthaften Reform bereit und fähig war.

Zum Schluss seiner Rede hatte Gianfrancesco Pico della Mirandola betont: Wenn Leo X. noch länger die Frevel ungestraft lasse und die Wunden zu heilen sich weigere, so sei zu befürchten, dass Gott selbst "nicht mit Zunder, sondern mit Feuer und Schwert die kranken Glieder abtrenne und zerstreue". Dieser Kassandraruf sollte noch in demselben Jahr 1517 in Erfüllung gehen.²

Die Reformansätze in Italien, u. a. die eben angeführten Denkschriften, sind aber auch ein Beweis dafür, dass die Bemühungen um die Reform der Kirche nicht pauschal eine Verurteilung der Renaissance und des Humanismus als heidnisch, frivol und unsittlich bedeutete. Wenn man in den Kreisen der Reform Kritik übte am Geist der Renaissance und des Humanismus, dann, soweit er sich als bloßen Formkult und unverbindlichen Ästhetizismus gab; dagegen konnte man die neue Geistigkeit, etwa den Platonismus, auch als positiv bewerten, nämlich als Vorstufe, ja als Tor zum paulinischen Christentum. Als Beispiel dafür diene ein Brief Reginald Poles an den späteren Kardinal Jacopo Sadoleto vom 17.

² L. V. Pastor, Geschichte der Päpste IV/1, 5, vgl. 573f.

September 1534. Darin bittet Pole, Sadoletto möge den Humanisten Lazaro Buonamico von der Philosophie Pomponazzis und dem formalen Humanismus abbringen und für die Lebensphilosophie gewinnen, deren Vater [366] Plato sei. Plato, der selbst seine Maximen nur so lange habe gelten lassen wollen, bis einer, der heiliger sei, erscheine, um den Weg der Wahrheit zu öffnen. Aufgabe jeder Philosophie sei es, die Menschen von ihrem Nichtwissen zu überzeugen und ihre Jünger von der *philosophia humana* zur *philosophia coelestis* zu führen.³

Nach Jedin bekennt sich hier eines der späteren Häupter des italienischen Evangelismus ... zu einer platonischen Lebensphilosophie, sieht aber in ihr nur das Tor zum "Evangelium".⁴

2. Evangelismus

Es ist schwer, genau zu bestimmen, was Evangelismus ist und auf welche Personengruppe diese Bezeichnung anwendbar ist. Gerade in ihrer Unbestimmtheit, im Fluktuierenden liegt das Charakteristikum der evangelistischen Bewegung.⁵

Es geht um die Erneuerung des christlichen Lebens aus dem Geist des Evangeliums. Imbart de la Tour hat den Begriff für Frankreich geprägt und sah als Hauptvertreter des Evangelismus Faber Stapulensis an. Hubert Jedin übertrug die Bezeichnung auf Italien. Er versteht darunter die vom christlichen Humanismus und vom Protestantismus beeinflussten religiösen Strömungen der dreißiger Jahre, die eine Erneuerung der Frömmigkeit und der Kirche aus dem Geiste des Evangeliums erstrebten, ohne mit der Kirche und dem Papsttum zu brechen. Eine direkte Beeinflussung durch die Reformation in Deutschland und der Schweiz – lutherische Bücher waren trotz Verbotes über Venedig und Mailand unschwer zu bekommen – ist nicht auszuschließen, aber auch nicht unbedingt Voraussetzung, denn "die Religion der Rechtfertigung aus dem Glauben war nicht mehr ein nur in Deutschland ausgefochtener Kirchenstreit, sondern ein Anliegen des europäischen Geistes."⁶

Theologen und Laien hatten sich in die Heilige Schrift und in die Kirchenväter, insbesondere in Paulus und Augustinus, vertieft und an sich selbst erfahren, was Sünde und Gnade, Erlösung in Christus und Rechtfertigung durch den Glauben an ihn bedeuten. Allerdings dachte man in Italien nicht daran, das Papsttum in Frage zu stellen oder sich gar von der Kirche abzusondern. Man wollte die Reform im Rahmen der katholischen Kirche erreichen.

[367] Weiter hielt man unter dem Einfluss der Renaissance auch im Rahmen der Rechtfertigung allein durch den Glauben mehr von dem aktiven, freien Entschluss der gläubigen Seele, waren Rechtfertigung *sola fide* und die Forderung guter Werke kein Widerspruch. In der reichen Brief- und Traktatenliteratur, die das leidenschaftliche Interesse der humanistisch gebildeten Oberschicht Italiens an den religiösen Fragen nach Sünde, Gnade und Rechtfertigung zu befriedigen suchte, fand besondere Verbreitung das Büchlein *Del beneficio di Cristo* (Venedig 1542). Von der 1542 in Rom eingerichteten Inquisition wurde es verurteilt, weil darin die guten Werke zugunsten der Rechtfertigung *sola fide* geringgeschätzt würden.

Der bedeutendste Vertreter des Evangelismus war der Spanier Juan de Valds († 1541). Er war der Inquisition in Spanien entflohen und hatte sich 1534 in Neapel unter dem Schutz des dortigen Vizekönigs und der Gräfin Giulia Gonzaga niedergelassen. Er strebte die Erneuerung

³ *Epistolarum R. Poli et aliorum ad ipsum*, hg. v. A. M. Qurini, Bd I, Brescia 1744, 408-417; Zitat nach H. Jedin, Girolamo Senpando, Bd I, Würzburg 1937, 141.

⁴ Jedin, Seripando I, 141.

⁵ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd I, Freiburg ²1951, 296.

⁶ Jedin, Geschichte 1, 295f.

der Kirche mittels einer freigeistigen, spiritualistischen Religiosität bei Geringschätzung des äußeren Kirchentums an. Er trat nicht gegen die hierarchische Kirche auf und scheint nicht außerhalb, wohl aber am Rande der Kirche gestanden zu haben. Er wurde das Haupt eines Kreises von *Spirituali*, aus vorwiegend gebildeten aristokratischen Schichten, darunter interessierten Frauen. Juan Valds blieb bis zu seinem Tode 1541 seitens der kirchlichen Behörde unbehelligt. Anders ein Teil der unter seinem Einfluss stehenden Theologen. Von ihnen flohen Pietro Vermigli und Bernardino Ochino vor der Inquisition ins Ausland und traten zum Protestantismus über. Pietro Carnesecchi, der 1540 in Neapel Valds und Ochino kennengelernt hatte und dann dem Kreis um Reginald Pole in Viterbo angehörte, wurde mehrfach von der Inquisition verhört und schließlich noch 1567 verurteilt. Mit dem Tode des Juan Valds und der Flucht Ochinos 1542 verlagerte sich der Schwerpunkt des Evangelismus nach Viterbo. Hier gab Kardinal Reginald Pole den Ton an.⁷

Damit erlebte die Bewegung eine Wandlung in Richtung einer engeren Bindung an die hierarchische Kirche und einer klareren dogmatischen Festlegung.

Die innerkirchliche Reform begann sich nach 1540 auch an der Kurie durchzusetzen. Zum 1. November 1542 wurde das Konzil, wenn auch noch ohne Erfolg, nach Trient einberufen.

Voraussetzungen für eine wirksame Reform waren durch die Erneuerung streng kirchlich gesinnter Kardinäle und durch die päpstliche Bestätigung des Jesuitenordens im September 1540 [368] geschaffen worden. Reformkreise, die unter dem Einfluss von Juan Valdes und Bernardino Ochinos gestanden hatten, gerieten in dieser zweiten Phase in den Bann der neuen Spiritualität des Ignatius von Loyola. Die Kardinäle Reginald Pole und Gasparo Contarini führten die Ideen der jungen "Gesellschaft Jesu" in den Reformkreis ein. Contarini hatte bei Ignatius die "Exerzitien" gemacht und das Exerzitienbüchlein eigenhändig abgeschrieben.⁸

Auch die Dichterin Vittoria Colonna und der von ihr in den Reformkreis eingeführte Michelangelo traten nach 1540 in engeren Kontakt mit Ignatius; Michelangelo wurde die Errichtung der Jesuitenkirche *Il Gesu* übertragen, die allerdings erst nach seinem Tode erbaut werden konnte.⁹

Mit der Übersiedlung des zum päpstlichen Legaten des Patrimonium Petri ernannten Reginald Pole nach Viterbo im September 1541 wurde diese Provinzstadt zum Treffpunkt der für die Kirchenreform aufgeschlossenen Geistesaristokratie. Vittoria Colonna nahm dort für die Jahre 1541-1544 im Kloster Santa Catarina Wohnung.¹⁰

Schon drei Monate nach ihrem Eintreffen schrieb sie an Giulia Gonzaga, sie verdanke Pole die Gesundheit der Seele und des Leibes, die beide bei ihr in Gefahr gewesen seien, jene durch Aberglauben (*per superstitione*), dieses durch mangelnde Zucht (*mal governo*).¹¹

Der Kardinal hat offenbar damals die Dichtern von überstrengen Bußübungen abgebracht, die ihre Gesundheit ruinierten. Er war aber weit davon entfernt, die katholische Lehre von den guten Werken als Aberglauben abzutun. Damit gab er glaubhaft Zeugnis von der Erlösung und Rechtfertigung in Christus. Der Einfluss des Juan Valds auf Vittoria Colonna trat mehr in den Hintergrund. Der Kardinal half ihr über die Enttäuschung infolge des Übertritts Ochinos zum Protestantismus hinweg. Er gab ihr den Rat, sie solle sich bemühen zu glauben, als ob

⁷ Vgl. H. Pfeiffer, Ein unbekannter Michelangelo - seine Gebetszeichnungen: *Das Münster* 31 (1978) 183-187, S. 184. Ch. de Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo*. Zürich 1949, 72.

⁸ Ebd. Polcanco, *De vita P. Ignatii et de Societatis initiis: Monumenta Historica S. J. Fontes narrativi S. Ignatii II*, Rom 1951, 585.

⁹ Pfeiffer, 184 Anm. 5; vgl. de Tolnay, 79.

¹⁰ H. Thode, *Michelangelo und das Ende der Renaissance*, Bd II: *Der Dichter und die Ideen der Renaissance*, Berlin 1903, 379f.

¹¹ H. Jedin, *Kardinal Pole und Vittoria Colonna* in: *DERS., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I*, Freiburg 1966, 181-194, S. 188f.

der Glaube allein sie erlösen würde, und andererseits sich der Werke befleißigen, als ob das Heil nur auf den Werken beruhe.¹²

Henry Thode bemerkt dazu: "Zu Viterbo, in dem sich hier bald bildenden Kreise, dem Luigi Priuli, Vittore Soranzo und Beccadelli, der spätere Erzbischof von Ragusa und Freund Michelangelos, angehörten, wurde durch die täglichen geistvollen Unterredungen zartge-[369] sinnter Männer über die Fragen des Glaubens und der Kirche der Abgrund, der zwischen Reformation und Renaissance sich aufgetan, durch eine leichte und bequeme Brücke, welche die Rückkehr zur katholischen Kirche ermöglichte, überspannt."¹³

Hier ist zu fragen, ob Vittoria Colonna oder Michelangelo eine leichte Brücke oder einen billigen Kompromiss gesucht haben, wenn sie eine Mitwirkung an dem Gnadenakt Gottes annahmen. Thode selbst bemerkt später, Michelangelos Christentum sei "so echt und tief gewesen wie nur je das eines großen Bekenners". Er fährt fort: "Ob er, man möchte sagen, in kindlicher Naivität festhielt an der katholischen Lehre von den Sakramenten, an der Bedeutung guter Werke für das Seelenheil, an dem Besuche der Messe (wovon Vasari berichtet), ja an der heilbringenden Wirkung von Pilgerfahrten – der Grund und die bewegende Kraft alles seines religiösen Lebens ist doch der Glaube gewesen, der in dem unendlichen Liebesbedürfnis seines Wesens wurzelte."¹⁴

Vittoria Colonna starb während der ersten Periode des Konzils von Trient am 25. März 1547. Michelangelo hat dagegen noch das Ende der dritten Periode des Konzils erlebt. Er starb am 18. Februar 1564.

Ist ein Kennzeichen der Renaissance die Proklamation eines freien und selbstverantwortlichen Menschentums, dann hat das Konzil von Trient in seiner vielfachen Betonung der Willensfreiheit des Menschen etwas mit ihr gemeinsam, steht es mit der Abwehr des anthropologischen Pessimismus des Protestantismus in einer Front mit der Renaissance. Dem widerspricht die durchgängige öffentliche Meinung, nach der Freiheit und Eigenbestimmung als Kennzeichen des evangelischen Christentums angesehen werden. Das trifft aber nur bei sehr oberflächlicher Betrachtung zu und gilt höchstens für den Neuprotestantismus des 19./20. Jahrhunderts.

Luther hat zwar die "Freiheit eines Christenmenschen" zum Kampfruf gegen die römische Kirche gemacht, gleichzeitig hat er aber in seinem anthropologischen Pessimismus dem Menschen die Freiheit vor Gott abgesprochen. Er meinte, die Gnade zu rühmen, wenn er die Ohnmacht des Willens zwischen Gott und Teufel betonte und den Glauben als Werk Gottes in uns ohne uns bezeichnete (WA 6, 530). Ja, seine Parole von der Freiheit eines Christenmenschen selbst ist schon zwiespältig. Die Schrift mit diesem Titel von 1520 beginnt mit der fragwürdigen Zweiteilung von innerer und äußerer Freiheit. Es heißt: "Ein Christenmensch ist ein freier Mensch über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht [370] aller Dinge und jedermann untertan" (WA 7, 20). Gefährlich ist diese Zweiteilung, weil sie im folgenden gleichgesetzt wird mit dem Gegensatz von geistlich-leiblich, innerlich-äußerlich, und es schließlich heißt: "Wiederum, was schadet das der Seele, dass der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet...? Dieser Dinge reichet keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen, fromm oder böse zu machen" (WA 7, 21). Wenn die äußere Knechtschaft nicht bis an die Seele reicht, lohnt es sich dann, so könnte man folgern, für einen Christen überhaupt, gegen Knechtschaft und Unterdrückung anzukämpfen. Besteht dann nicht die Versuchung, sich mit der äußeren Unfreiheit des Obrigkeitsstaates abzufinden und sich mit der inneren Freiheit zu trösten ("Die Gedanken sind frei..."). So sehr der Protestantismus faktisch dem

¹² Ebd. 381; de Tolnay, 74.

¹³ Ebd. 381.

¹⁴ Ebd. 421.

Freiheitspathos der Neuzeit Auftrieb gegeben hat, war er in seiner Theologie gemäß der Devise *Soli deo gloria*, allein Gott die Ehre, in Gefahr, zu meinen, man könne Gottes Größe mehren, indem man das Geschöpf klein macht. Damit Gott Gott bleibe, stellte und stellt man das "Gott allein" heraus. Von da aus schließt man nicht nur menschliche Mittlerschaft, d. h. Zwischengewalten und Autorität von Menschen im Heilsgeschehen, aus, sondern lässt auch keinen Raum für menschliche Mitwirkung, d.h. doch für Freiheit.

Entsprechend lautet die 13. These der Heidelberger Disputation von 1518: "Freier Wille ist nach dem Sündenfall nur ein bloßer Name, und wenn der Mensch tut, was in ihm ist, begeht er Todsünde" (WA 1, 354). Hier wird schließlich Gott in seiner Allwirksamkeit selbst zur Ursache unserer Sünde.

Auch in katholischer Sicht sprechen wir Gott eine Allwirksamkeit zu, insofern nichts ohne ihn geschieht; selbst zu einer ruchlosen, bösen Tat muss er seine Hand leihen. Aber Allwirksamkeit heißt nicht Alleinwirksamkeit. Gott erweist sein allwirksames, machtvolleres Tun gerade dadurch als göttlich und schöpferisch, dass freies Wirken des Menschen darin eingehen kann.

Diesem protestantischen "Gott allein" steht das katholische "und" entgegen: "Gott und Mensch", "Christus und die Kirche", "Gnade und freier Wille". Dieses katholische "und" wäre aber gründlich missverstanden, wenn man meint, es handele sich hier um zwei gleichartige und gleichwertige Partner, die auf derselben Ebene miteinander zusammenwirken, wie etwa zwei Pferde zusammen einen Wagen ziehen, den ein Pferd allein nicht fortzubewegen vermöchte.

Das katholische "Gott und Mensch" ist nicht additiv, sondern inklusiv zu verstehen. Menschliches Handeln wird in das göttliche aufgenommen, geht in dieses ein. Dabei ist aber der Mensch kein toter Klotz, der nur von außen bewegt wird, kein unlebendiges [371] mechanisches Werkzeug in Gottes Hand, sondern Person, d. h. er antwortet und wirkt mit in Freiheit und relativer Eigenständigkeit. Der Protestantismus schließt menschliche Freiheit und Mitwirkung bei der Rechtfertigung und Heiligung aber nicht nur aus auf der Seite des einzelnen Menschen, den die rechtfertigende Gnade trifft, er unterschätzt auch die Mitwirkung von Zweitursachen wie Kirche, Amt und Sakramente bei der Vermittlung des Heils; Gott handelt letzten Endes allein. Von Gottes Wort und Sakrament abgesehen, gibt es keine Vermittlung des Heiles durch Zweitursachen, durch Kirche, Lehramt und Priestertum. Auch zur Spendung des Sakramentes bedarf es schließlich nicht eines eigens dazu ausgerüsteten und bevollmächtigten Priesters.

Der Christ steht allein und unmittelbar vor dem rechtfertigenden Gott. Damit kam es zu einer Emanzipation des Menschen von der Kirche und den von ihr angebotenen Heilmitteln. So war trotz des lutherischen Pessimismus bezüglich der menschlichen Fähigkeiten vor Gott dem modernen Freiheitspathos ein starker Auftrieb gegeben, und es konnte gerade in protestantischen Ländern "das Freiheitspathos zur Religiosität unserer Zeit werden" (Benedetto Croce, † 1952).

Das Konzil von Trient betont im Rechtfertigungsdekret sowohl die Ohnmacht des Menschen wie seine Freiheit. Es verurteilt einerseits die Auffassung, der Mensch könne aus natürlicher Kraft ohne die göttliche Gnade das Heil erlangen, und betont andererseits, dass der freie Wille des Menschen, wenn er von Gott bewegt und geweckt wird, mitwirken kann, weshalb er auch für sein Handeln verantwortlich sei. In Canon 6¹⁵ wird ausgeschlossen: "Wer behauptet, es liege nicht in der Gewalt des Menschen, seine Wege schlecht zu machen, sondern die schlechten sowohl wie die guten Werke wirke Gott, nicht nur, indem er sie zulasse, sondern im vollen und eigentlichen Sinn, so dass der Verrat des Judas nicht weniger Gottes eigenes Werk sei als die Berufung des Paulus."

¹⁵ DS 1556.

3. Bilderverehrung

Wie im Kampf um die Freiheit des Willens steht das Reformkonzil von Trient auch im Eintreten für die Bilder in einer Front mit der Renaissance.¹⁶ In Deutschland hatten die Kontroverstheologen Eck, [572] Emser und Cochlaeus gegen Karlstadt und Zwingli in kleinen Monographien und im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung schon in den 20er Jahren die Bilder verteidigt. Sie stellten vor allem die Bedeutung der Bilder für Belehrung und Erbauung des einfachen Volkes heraus – Bilder als *laicorum libri*. In Italien wurde bis in die fünfziger Jahre hinein kaum etwas über die Bilderfrage geschrieben. In der Mitte des 16. Jahrhunderts veröffentlichte der schwäbische Jurist Konrad Braun ein umfangreiches Werk *De imaginibus* (1547). Ihm folgten drei Theologen romanischer Herkunft, der Spanier Martin Perez von Ayala mit *De divinis, apostolicis et ecclesiasticis traditionibus* (1548), der italienische Dominikaner Ambrosius Catharinus mit *De cultu et adoratione imaginum* (1552) und der Doktor der Sorbonne Matthaeus Ory mit *De cultu imaginum* (1552).

Inzwischen zwang der vom Calvinismus konsequent durchgeführte Bildersturm zu einer Auseinandersetzung mit der Bilderfrage. Es waren auch vor allem die Franzosen, die eine Konzilsentscheidung zu diesem Problem forderten. Sie bestanden darauf, dass das Konzil nicht geschlossen werde, ohne eine in den konfessionellen Kämpfen brauchbare Stellungnahme zur Bilderverehrung herausgebracht zu haben. So kam es noch in der letzten, der 25. Sessio am 3. Dezember 1563 zum Dekret über die heiligen Bilder. Mit Berufung auf die Entscheidung des 7. Ökumenischen Konzils von 787 gegen den Ikonoklasmus wird die Verehrung der Bilder als berechtigt hingestellt, weil und soweit die erwiesene Ehrfurcht dem Urbild gilt, das auf den Bildern dargestellt ist. "Ferner soll man Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesmutter und der anderen Heiligen vor allem in den Kirchen haben und beibehalten. Man soll ihnen die schuldige Ehrfurcht und Verehrung erweisen, nicht etwa, als ob man glaube, es wohne ihnen etwas Göttliches oder eine Kraft inne, weshalb man sie verehren müsse; oder als ob man sie um etwas bitten könne; oder als ob man seine Zuversicht auf Bilder setze, wie einst die Heiden, die ihre Hoffnung auf Götzenbilder setzten; sondern weil die ihnen erwiesene Ehrfurcht das Urbild meint, das sie darstellen. Wenn wir deshalb Bilder küssen, das Haupt vor ihnen entblößen, hinknien, so beten wir Christus an und verehren die Heiligen, die sie darstellen. So legen es ja schon die Bestimmungen der Kirchenversammlungen, besonders der zweiten nizänischen, gegen die Bilderstürmer fest."¹⁷

Bei einem grundsätzlichen Ja zum Bild und zur Bilderverehrung warnt das Konzil vor abergläubischen und lasziven Darstellungen, die verkehrte Glaubensauffassungen hervorrufen.

Es bestimmt: "Es sollten in den Kirchen keine Bilder geduldet werden, die sich auf einen irrtümlichen Glaubenssatz beziehen oder [373] das einfache Volk in Verwirrung bringen können, insbesondere soll alles Unzüchtige vermieden, lüsterne Bilder nicht geduldet werden. Niemand soll es erlaubt sein, irgendwo... Bilder ungewöhnlicher Art aufzustellen."¹⁸

Eine sehr eindringliche Rechtfertigung der Bilderverehrung und der Hineinnahme der darstellenden Kunst in den Gottesdienst hat der Erzbischof von Bologna und spätere Kardinal (1565) Gabriele Paleotti gegeben, der als Berater der päpstlichen Legaten in Trient eine wichtige Rolle gespielt hat. In seiner Schrift *Discorso intorno le immagini sacre e profane*,

¹⁶ Vgl. H. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung in: DERS., Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte 11, Freiburg 1966, 460-498; E. Iserloh, Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jh., in: W. Heinen (Hg.), Bild – Wort – Symbol in der Theologie, Würzburg 1969, 119-138; vgl. o. 335-347.

¹⁷ DS 1823.

¹⁸ Ebd. 1825.

das in lateinischer Übersetzung (1594) in Ingolstadt, der deutschen Hochburg der katholischen Reform, herauskam, argumentiert Paleotti: Wer schauen darf, braucht nicht dicke Bände zu wälzen. "Wenn die Ohren zur Erzählung der Passion zugelassen werden, wie sollten die Augen von ihrem Anblick ausgeschlossen werden?" "Wenn wir mit lebendigen Farben das Martyrium eines Heiligen schauen, wenn uns jemand die Folterqualen einer hl. Jungfrau darstellt, die diese erduldet, ohne dass sie sich erniedrigen ließ, wenn wir Christus dargestellt sehen, wie er mit den schärfsten Nägeln an das Kreuz geheftet ist, müssten wir aus Holz und Marmor zusammengesetzt sein, wenn wir nicht davon bewegt würden, wenn nicht davon unser Streben nach Frömmigkeit gemehrt und unser Inneres von Reueschmerz und Andachtsglut aufs heftigste ergriffen würde."¹⁹

Diese Einbeziehung der Sinne in die religiöse Praxis fordert auch Ignatius von Loyola in seinen Exerzitien. Der große Psychologe leitet dazu an, sämtliche Seelenkräfte einschließlich der Phantasie und der Sinne zu aktivieren, um die Glaubensgeheimnisse in bildlicher Anschauung zu erleben. Die Glaubenswahrheit soll nicht nur gedanklich erfasst, sondern sinnhaft dem Menschen nähergebracht werden, es geht um das *res sentire et gustare interne*, um die "Anwendung der Sinne".²⁰

Dass dieses positive Verhältnis zur Sinnenwelt und deren Hineinnahme in den Kult und in das religiöse Leben nicht ungebrochen war, wird daran deutlich, dass der strengere Geist der katholischen Reform sich veranlasst sah, gegen den Schönheitskult der Hochrenaissance, den man als Paganismus empfand, vorzugehen. Nun nahm man Anstoß an der Unbefangenheit, mit der im Vatikanischen Belvedere und in den Palästen der Kardinäle heidnische Statuen aufgestellt fanden. Die Warnung des Konzils vor lasziven und frivolen Darstellungen in Bildern, die in den Kirchen aufgestellt fanden, führten auch zur Kritik an Michelangelos "Jüngstem Gericht" in der Sixtinischen Kapelle.

Kardinäle der strengen Reformpartei erklärten völlig unbekleidete Figuren als unpassend für ein Gotteshaus. Paul III. stellte sich noch schützend vor das Kunstwerk. Nach Vasari soll aber Paul IV. die Übermalung anstößiger Nuditäten angeordnet haben. Dafür fehlt uns der Nachweis. Erst unter Pius IV., dem Papst der 3. Konzilsperiode, ist die Forderung der strengen Reformpartei zur Ausführung gekommen.

Hier liegt eine Beziehung des Konzilsdekretes vom 3. XII. 1563 gegen ungehörige und unpassende Darstellungen nahe. Michelangelo, der am 18. II. 1564 starb, hat wohl nicht mehr erfahren, dass am 21. I. 1564 die Konzilskongregation bestimmte, in der Sixtinischen Kapelle sollten anstößige Nuditäten übermalt, in den anderen Kirchen unanständige oder offenbar falsche Darstellungen gemäß dem Dekret des Konzils zerstört werden.²¹

Von nun an war man willens, den religiösen und liturgischen Gesichtspunkten Vorrang zu geben vor den künstlerischen. Dass das im katholischen Raum nicht zur Unterdrückung der Kunst in der Kirche geführt hat, ist uns von Herrn Frans Baudouin eindringlich vor Augen gestellt worden. Wie die Tendenz zu stärkerer Berücksichtigung des Religiösen mit dem Manierismus zusammenhängt, bzw. wie diese dem Manierismus Auftrieb gegeben hat, wäre noch näher zu untersuchen.

¹⁹ Lib. I cap. 25.

²⁰ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 2: "Nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Verspüren (*sentir*) und Verkosten (*gustar*) der Dinge von innen her (*internamente*"); vgl. 121; 129.

²¹ L. V. Pastor V, 786 Anm. 4.