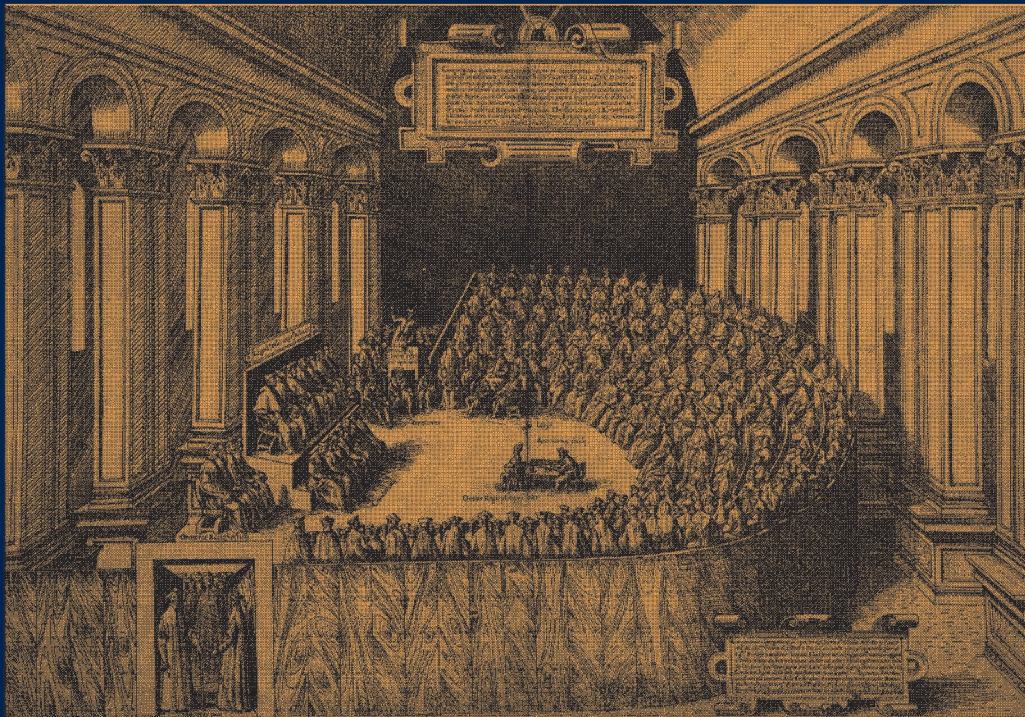


PETER WALTER  
GÜNTER WASSILOWSKY (HRSG.)

Das Konzil von Trient  
und die katholische  
Konfessionskultur (1563–2013)



Walter/Wassilowsky (Hgg.)  
*Das Konzil von Trient*

*Die Herausgeber:*

Peter Walter (geb. 1950), Professor für Dogmatik an der Universität Freiburg i. Br., Vorsitzender der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum e.V.“

Günther Wassilowsky (geb. 1968), Professor für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck, Mitglied des Vorstands der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum e.V.“

Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hgg.)

**DAS KONZIL VON TRIENT  
UND DIE KATHOLISCHE  
KONFESSIONSKULTUR (1563–2013)**

Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des  
450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient,  
Freiburg i. Br. 18. – 21. September 2013

# REFORMATIONSGESCHICHTLICHE STUDIEN UND TEXTE

In Verbindung mit Karl-Heinz Braun, Manfred Rudersdorf,  
Anton Schindling, Günther Wassilowsky und Dieter J. Weiß  
herausgegeben von Peter Walter

BAND 163

## **Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detailliert bibliografische Daten sind im Internet  
über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar

© 2016 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier<sup>∞</sup>

ISSN 0171-3469

ISBN 978-3-402-11587-9

ISBN 978-3-402-11588-6 (E-Book-PDF)

# Inhaltsverzeichnis

VORWORT .....	IX
<i>Günther Wassilowsky</i> Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur. Zur Einführung .....	1
<i>Robert Zollitsch</i> Predigt des Erzbischofs von Freiburg am 18. September 2013 im Freiburger Münster .....	31
<i>Kurt Kardinal Koch</i> Wahrnehmung und Bedeutung des Tridentinums in Theologie und ökumenischem Dialog in der Gegenwart .....	37
I. ERINNERUNGsort TRIENT .....	51
<i>Joachim Schmiedl</i> Das Trientbild der Traditionalisten .....	53
<i>Hubert Wolf</i> Trient und „tridentinisch“ im Katholizismus des 19. Jahrhunderts ...	67
<i>Andreea Badea</i> Deutungshoheit über Trient? Sforza Pallavicino versus Sarpi und die römische Erinnerungsverwaltung im 17. Jahrhundert .....	83
<i>Herman J. Selderhuis</i> Das Trientbild der Protestanten .....	107
II. TRIENT ALS THEOLOGISCHES EREIGNIS .....	123
<i>Ulrich G. Leinsle</i> Humanismus und Thomismus auf dem Konzil von Trient .....	125

<i>Mathijs Lamberigts</i> Augustine and Augustinianism at Trent . . . . .	141
<i>Volker Leppin</i> Spätmittelalterliche Theologie und biblische Korrektur im Rechtfertigungsdekret von Trient . . . . .	167
<i>Niccolo Steiner</i> Jesuitentheologen in Trient. Ihr Beitrag zur <i>extrema unctio</i> . . . . .	185
III. TRIENT UND DIE RÖMISCHE KURIE . . . . .	205
<i>Claus Arnold</i> Die Rezeption des Tridentinums in den römischen Kongre- gationen von Index und Inquisition . . . . .	207
<i>Christian Wiesner</i> „Weide seine Lämmer“. Zu Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie . . . . .	221
<i>Alexander Koller</i> Die Nuntien und das Konzil von Trient . . . . .	255
<i>Rainald Becker</i> Posttridentinische Bischofsernennungen . . . . .	275
IV. TRIENTREZEPTIONEN . . . . .	301
<i>Benedikt Kranemann</i> Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses . . . . .	303
<i>Philipp Zitzlsperger</i> Trient und die Kraft der Bilder. Überlegungen zur <i>virtus</i> der Gnadenbilder . . . . .	335
<i>Klaus Unterburger</i> Trienter Dissimulation und Venezianischer Eklat. Geistliche und weltliche Gewalt nach dem Konzil von Trient . . . . .	373

*Julia Zunckel*

Das Einflusspotential Carlo Borromeos im Heiligen Römischen Reich. Eine beziehungsgeschichtliche Skizze ..... 391

*Maria Teresa Fattori*

The Council of Trent in the Eighteenth Century:  
Benedict XIV's *De Synodo dioecesana* ..... 417

*Anton Schindling/Dennis Schmidt*

Trient, die katholische Aufklärung und der Josephinismus.  
Anpassung und Ablehnung im Widerstreit ..... 461

V. WIE MODERN IST DER BAROCKKATHOLIZISMUS?,  
ODER: WIE BAROCK IST DER MODERNE KATHOLIZISMUS? ..... 487

Eine Disputation zwischen *Peter Hersche* und *Wolfgang Reinhard* ..... 489

VI. SCHLUSS ..... 519

*Peter Walter*

Die Jubiläen des Konzils von Trient ..... 521

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN ..... 543

PERSONENVERZEICHNIS ..... 545



## Vorwort

Der vorliegende Band geht auf das Symposium „Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)“ zurück, das die „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum e.V.“ anlässlich des 450. Jahrestages des Abschlusses des Tridentinums durchführte und vom 18. bis 21. September 2013 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattfand.

Die Beiträge haben sowohl das Ereignis des Konzils als auch die verschiedenen Phasen seiner komplexen und langfristigen Rezeptionsgeschichte zum Gegenstand. Mit dem Begriff „Katholische Konfessionskultur“ umschreiben wir das weite Feld religiöser Lebens-, Deutungs- und Organisationsformen, wie es sich in spezifischer Gestalt in der katholischen Konfessionskirche nach dem Tridentinum herausgebildet hat und das freilich je nach Territorium oder kirchlicher Ebene höchst vielfältige Ausprägungen annehmen konnte.

In der ersten Sektion geht es um das Tridentinum als *lieu de mémoire*, um seine Erinnerungs- und (Um-)Deutungsgeschichten, die schlaglichthaft von der Gegenwart über das 19. Jahrhundert bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden. Die zweite Einheit wendet sich den theologischen Debatten und Ergebnissen des Tridentinums selbst zu und spürt insbesondere seine Rezeption der mittelalterlichen theologischen (Ordens-)Schulen auf. Die Referate der dritten Sektion analysieren die Art und Weise, wie die neu eingerichteten Dikasterien der römischen Kurie Trient interpretierten und seine Durchführung in Europa zu steuern versuchten. In der vierten Sektion wird der große Bereich der Konzilsrezeption bzw. Nichtrezeption in den Blick genommen.

Darüber hinaus dokumentiert der Band die Predigt des Erzbischofs von Freiburg, die dieser im Rahmen des Gottesdienstes zur Eröffnung der Tagung gehalten hat, sowie ein Streitgespräch, das zwischen Wolfgang Reinhard und Peter Hersche am dritten Abend der Tagung stattfand.

Uns ist bewußt, dass viele Themen fehlen, die für eine vollständige Ausleuchtung der historischen Bedeutung dieses Konzils unbedingt notwendig wären. Aber einen solchen Anspruch auf eine auch nur annähernd umfassende wissenschaftliche Behandlung des Themas hatte weder die Tagung von 2013 erhoben noch erhebt sie der jetzt vorliegende Aufsatzband.

Unser Dank gilt zuallererst den Autoren und Autorinnen der hier versammelten Beiträge. Weiter ist der Freiburger Diözesanakademie, namentlich ihrem Direktor Herrn Thomas Herkert, zu danken, ohne die die Durchführung der Tagung in dieser Form nicht möglich gewesen wäre. Die „Deutsche Forschungsgemeinschaft“ hat das Symposium durch einen großzügigen finanziellen Zuschuss gefördert, die Erzdiözese Freiburg durch einen namhaften Beitrag zu den Druckkosten die Veröffentlichung seiner Ergebnisse ermöglicht. Beiden Institutionen sei dafür bestens gedankt. Bei der formalen Einrichtung und Redigierung der Texte für die Drucklegung erfuhren wir insbesondere durch Frau Christine Eckmair (Linz) und Herrn Florian Reith (Freiburg) große Unterstützung. Auch die Erstellung des Registers war bei Frau Eckmair in guten Händen. Für alle aufgebrachte Mühe und Sorgfalt sind wir sehr dankbar! Und schließlich danken wir dem Hause Aschendorff und seinem Verlagsleiter Herrn Dr. Dirk Paßmann für die bewährte verlegerische Realisierung des vorliegenden Buches.

Freiburg i.Br. und Innsbruck im Herbst 2015,  
Peter Walter/Günther Wassilowsky

*Günther Wassilowsky*

# Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur

## Zur Einführung

### 1. BILDER VON TRIENT

Was wäre die Geschichte der Religion ohne Mythen? Was wäre sie ohne jene die komplexe historische Wirklichkeit reduzierenden Symbolerzählungen über religiöse Heroen oder religiöse Ereignisse, mittels derer die Identität von Glaubenskollektiven immer wieder aufs Neue erzeugt und auf Dauer gestellt wird? Auch zum Verständnis der Geschichte der christlichen Konfessionen sind solche Geschichtsmythen von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ohne symbolische Ursprungserzählungen konnte sich keine lutherische oder reformierte und keine katholische Konfessionskirche herausbilden und selbst vollziehen. Ob in der Form von Narrativen in gelehrter Geschichtsschreibung oder populären Legenden, ob durch konkrete Verbildlichung auf Titelblättern von Flugschriften oder Historiengemälden, ob in rituellen Inszenierungen bei Gedenk- und Feiertagen<sup>1</sup> – mittels der Konstruktion von prägnanten, die Emotion wie die intellektuelle Deutung evozierenden Erzählmustern brachten sich die frühneuzeitlichen Konfessionen gleichsam selbst hervor, bildeten und erkannten sie ihr Eigen- und Fremdbild. Denn diese mythischen Geschichtsdeutungen schrieben wiederum selbst Geschichte, das heißt sie bestimmten das Handeln der Konfessionschristen auf sämtlichen Feldern dessen, was in neuerer Zeit im Begriff „Konfessionskultur“<sup>2</sup> zusammengefasst wird. Eine Kulturgeschichte der christlichen Konfessionen müsste deswegen zu weiten Teilen aus-

<sup>1</sup> Vgl. Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin 2009, 14f., unterscheidet drei Erscheinungsformen politischer Mythen, die freilich eng aufeinander bezogen seien: Erzählung, Bild und Inszenierung.

<sup>2</sup> Dazu weiter unten in Punkt 6. Die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit eines „Mythos Trient“ konnte ich in sehr bereichernden Gesprächen mit Birgit Emich (Erlangen) erörtern, die die These ihrerseits entfalten wird in: *Della Chiesa tridentina al mito di Trento. Una rilettura storico concettuale*, in: *Storica* (2016), im Druck.

schließlich darin bestehen, die Konstruktion solcher konfessionsbildenden Mustererzählungen in den unterschiedlichen zeitgenössischen Medien zu rekonstruieren und diese hinsichtlich ihres mehr oder weniger gezielten Einsatzes (also hinsichtlich ihrer historischen Wirksamkeit) in den unterschiedlichen Segmenten der jeweiligen konfessionellen Kultur zu identifizieren.

Während im protestantischen Bereich eher Personenmythen mit den jeweiligen Reformatoren am Ursprung der Konfessionsbildung stehen, so scheint für den Katholizismus ein Ereignismythos die alles entscheidende Rolle zu spielen. Es ist der Mythos vom Konzil von Trient. Kein anderes einzelnes Ereignis der neuzeitlichen Kirchengeschichte dürfte eine vergleichbare Flut von in höchstem Maße kontroversen und geradezu konträren Deutungen ausgelöst haben wie diese Kirchenversammlung, die in drei Sitzungsperioden zwischen 1545 und 1563 in dem schönen, am südlichen Alpenkamm im Etschtal gelegenen Städtchen getagt hat.<sup>3</sup> Die Deutungskämpfe setzten mit aller Wucht bereits während, ja sogar noch vor der Abhaltung des Tridentinums ein. Völlig divergierende Vorstellungen, wie dieses Konzil aussehen und wo es stattfinden müsste, verhinderten über zwei Jahrzehnte hinweg überhaupt sein Zustandekommen. Und als es schließlich zur Versammlung kam, lagen die verschiedenen Akteursgruppen unaufhörlich miteinander in Konflikt darüber, was dieses Konzil denn nun sei und grundsätzlich bedeute. Aber auch die äußeren Beobachter ergriffen dieses Ereignis zum Teil aus weiter Ferne und machten es zu einem Objekt symbolischer Aufladung, an dem sichtbar werden sollte, wie die altgläubige Religion insgesamt und die verfasste Papstkirche wesenhaft ist. Die Debatte über Notwendigkeit und Form eines Konzils begann bereits im Zusammenhang mit dem Ablassstreit und der ersten Auseinandersetzung Luthers mit den kirchlichen Autoritäten 1518/19.<sup>4</sup> Sie produzierte im Laufe der folgenden Jahrzehnte sowohl im antirömisch-protestantischen als auch im papsttreu-altgläubigen Lager geradezu eine Flutwelle an Flugschriftenpublizistik zur Kon-

<sup>3</sup> Vgl. den Artikel von Simon Ditchfield, in dem dieser versucht, das Tridentinum – jenseits aller verstellenden Bilder – wieder in den Raum und die Zeit zu verorten, in dem es stattgefunden hat: Simon Ditchfield, *Trent revisited*, in: Guido Dall’Olio/Adelisa Malena/Pierroberto Scaramella (Hgg.), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, Bd. 1, Pisa 2011, 357–370.

<sup>4</sup> Schon in seiner Schrift „Ein Freiheit des Sermons bebstlichen Ablass und gnad belangend“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 60 Bde., Weimar 1883–2000, Bd. 1, 384–393) vom Juni/Juli 1518 vertrat Luther die Ansicht, dass es eines allgemeinen Konzils bedürfe, um die Ablasssache zu entscheiden. Vgl. grundsätzlich zum Wandel von Luthers Konzilsvorstellung: Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen 2010.

zilsfrage.<sup>5</sup> In dieser Literatur wurde zu einem Großteil völlig unabhängig von dem, was faktisch in Trient vor sich ging, ein Set an stereotypen Charakterisierungen dieses Konzils geprägt (je nach Position entweder vernichtend oder wertschätzend), das mit einer frappierenden Langlebigkeit die Jahrhunderte überdauern sollte. Das Trient-Bild der reformatorischen Konzilspublizistik<sup>6</sup> weist im Wesentlichen folgende Aspekte auf: Inhaltlich gründet die Theologie dieses Konzils nicht auf der Schrift und ist damit dezidiert gegen die reformatorische Theologie gerichtet. In formal-verfahrenspraktischer Hinsicht ist dieses Konzil deswegen zu verwerfen, weil es erstens unter der Tyrannei des Papstes steht, damit unfrei und völlig chaotisch verläuft, und weil es zweitens die Laien, und das heißt die weltlichen Fürsten, nur unzureichend beteiligt. Ein positives reformatorisches Konzilsverständnis bildete sich über weite Strecken in Abgrenzung zu diesem negativen Trient-Bild heraus. Und dem entsprechend wurde wiederum in der altgläubigen Kontroversliteratur ein positives Gegenbild Trients im Speziellen und eines allgemeinen Konzils im Grundsätzlichen entworfen.

Diese früh geprägten Mythen und Gegenmythen über das Konzil von Trient werden am besten anschaulich, wenn man einen Blick wirft auf die allerersten ikonographischen Erzeugnisse zum Tridentinum. Denn in den frühesten gemalten bzw. gestochenen Konzilsbildern objektivieren sich die diskursiven Trient-Bilder der zeitgenössischen Publizistik augenscheinlich. Ein genuin katholisches Trient-Bild sehen wir in der ältesten bildlichen Darstellung des Tridentinums überhaupt, die eine venezianische Druckwerkstatt im letzten Konzilsjahr 1563 produziert hat (Abb. 1). Dieser Kupferstich, der durch möglichst exakte Darstellung des Ereignisses die Fiktion historischer Authentizität erzeugen will, wird die gesamte nachfolgende Bildtradition des Tridentinums prägen.<sup>7</sup> Der hundertfach reduplizierte und vielfach modifizierte Stich

<sup>5</sup> Thomas Brockmann, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563*, Göttingen 1998, konnte für die Jahre zwischen 1518 und 1563 im deutschen Sprachraum 562 Druckschriften mit Aussagen zum Konzil ausfindig machen, von denen 179 Konzilsschriften im engeren Sinn darstellen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Herman J. Selderhuis, *Das Trientbild der Protestanten*, in vorliegendem Band.

<sup>7</sup> Unter Verwendung einer im Diözesanmuseum von Trient aufbewahrten Sammlung konzilsikonographischer Zeugnisse, die der vor antisemitischer Verfolgung nach Rom geflüchtete Kunsthistoriker Kurt Rathe (1886–1952) im Blick auf das Konzilsjubiläum 1945 – angeregt durch Hubert Jedin – zusammenstellte, hat nun Roberto Pancheri eine Monographie zur Bildgeschichte des Konzils von Trient schreiben können: Roberto Pancheri, *Il concilio di Trento. Storia di un'immagine*, Trient 2012. Vgl. auch bereits: Roberto Pancheri, *Il concilio di Trento: storia di un'immagine*, in: ders./Domenica Primerano (Hgg.), *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo* (Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile – 26 luglio 2009), Trient 2009, 103–149.

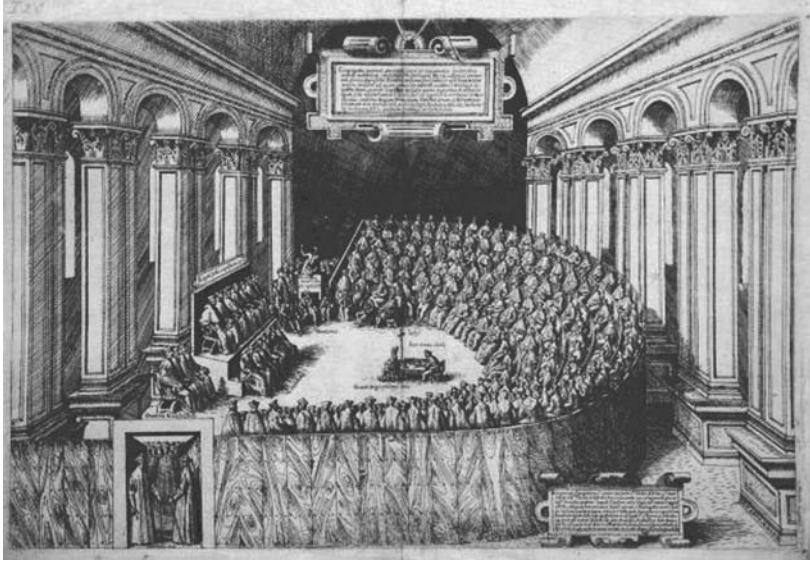


Abbildung 1: Anonymer Kupferstich, Generalkongregation des Konzils von Trient in der Trienter Kirche Santa Maria Maggiore im Jahr 1563 (Venedig 1563). Veröffentlicht in: Roberto Pancheri/Domenica Primerano (Hgg.), *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo* (Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile – 26 luglio 2009), Trient 2009, 331.

gibt nicht nur für nahezu sämtliche späteren Bilder des Konzils von Trient die Vorlage und Formel her, er begründet darüber hinaus einen vollkommen neuen Typ von Konzilsikonographie: Denn hier wird erstmalig – der historischen Faktizität entsprechend – eine konziliare Versammlung ohne die Person des Papstes dargestellt.<sup>8</sup>

Der Stich zeigt eine Generalkongregation während der dritten Konzilsperiode in der Trienter Kirche *Santa Maria Maggiore*. In einem Halbrund sitzt in sechs erhöhten Reihen die kollegiale Gemeinschaft der bischöflichen Konzilsväter. In der Mitte des freien Raumes ist der Botschafter des spanischen Königs zu erkennen, dahinter an einem kleinen Tisch der Konzilssekretär. Dem Plenum gegenüber befinden sich die päpstlichen Legaten, durch die sich der Papst in Trient vertreten ließ. Nicht von ungefähr ist die Darstellung der sitzenden Konzilsväter als *iudices fidei* das vorherrschende Bildmotiv insbesondere in der Trienter Konzilsikonographie. Die Repräsentanten des Papstes sitzen nicht höher als die oberste Reihe der Konzilsväter. Und sie sitzen nicht „in capite

<sup>8</sup> Grundsätzlich zur Konzilsikonographie: Hermann Josef Sieben, *Konzilsdarstellungen – Konzilsvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken*, Würzburg 1990.

loci“<sup>9</sup>, wie das Kurienzeremoniale von 1488 es vorschrieb. Der gesamte Sitzapparat ist vielmehr um 90 Grad gedreht. Die päpstlichen Legaten sitzen auf gleicher Höhe an der linken Seite des Hauptschiffes, den Konzilsvätern gegenüber, so dass ein einziges Gesamtplenium entsteht.

Die zentrale Botschaft dieser bildlichen Trient-Konstruktion dürfte jedem Betrachter deutlich ins Auge springen: Beim Konzil von Trient handelte es sich keineswegs um eine päpstlich dominierte Kirchenversammlung. Vielmehr wird dieses Konzil als Selbstvollzug der fundamental episkopalen Verfassung der Kirche dargestellt, in dem das päpstliche Element zwar nicht eliminiert, aber doch deutlich in das bischöfliche Ganze eingeordnet ist. Die einmütig und in bester Ordnung in der Konzilsaula zusammensitzenden Väter und Legaten sollen den fundamentalen Konsens unter den Bischöfen und mit dem Papst sowie die Regelmäßigkeit der in Trient angewandten Entscheidungsverfahren zum Ausdruck bringen.

Völlig anders in dem vermutlich frühesten Trient-Stich reformatorischer Provenienz! Er findet sich als Frontispiz auf dem Titelblatt des „*Examen Concilii Tridentini*“ von Martin Chemnitz der (ersten) Frankfurter Ausgabe aus dem Jahr 1574 (Abb. 2).<sup>10</sup> Wie im Titel bereits angekündigt, wird hier die ganze „*doctrina Papistica*“ sowohl auf der Grundlage der Schrift als auch des Konsenses der rechtgläubigen Kirchenväter aufs Gründlichste geprüft und zu Gunsten der christlichen Wahrheit kategorisch verworfen. In dem erst nach Konzilsabschluss entstandenen umfangreichen Werk wurden die zentralen anti-tridentinischen Argumente der reformatorischen Publizistik nochmals aufgegriffen und in einem Generalangriff zusammengefasst; mit seinen zahlreichen Auflagen und Übersetzungen ins Deutsche und Französische dürfte es die einflussreichste Trient-Interpretation in den protestantischen Kirchen darstellen und das reformatorische Trient-Bild dauerhaft verfestigt haben.

<sup>9</sup> Marc Dykmans (Hg.), *L'Œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial Papal de la Première Renaissance*, Bd. 1, Città del Vaticano 1980, 211.

<sup>10</sup> Vgl. dazu: Reinhard Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient. Erster Teil, mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil gerichteten Schriften*, Leipzig 1905; Arthur Carl Piepkorn, *Martin Chemnitz' Views on Trent: The Genesis and the Genius of the Examen Concilii Tridentini*, in: *Concordia Theological Monthly* 37 (1966), 5–37.



Abbildung 2: Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, Frankfurt am Main 1574.

Der protestantische Kupferstecher, der die Frankfurter Ausgabe illustrierte, dürfte den katholischen Stich von 1563 gekannt haben. Zu offensichtlich stellt seine Konzeption ein dekonstruierendes Gegenbild zu jenem dar. Und bestimmte Elemente, wie etwa der Konzilssekretär Masarelli (jetzt vorne rechts im Bild, mit dem Rücken zum Betrachter auf einem Hocker sitzend) oder der Theologe auf der Kanzel (links oben), werden dem älteren Stich entnommen und in den – freilich ganz veränderten – Bildkontext gestellt. Zwei kategorische Neuerungen sind jedoch konstitutiv für dieses protestantische Trient-Bild: Zum einen wird hier nicht gezögert, die konziliare Versammlung jetzt unter einem *in persona* anwesenden, über allem thronenden Papst stattfinden zu lassen, um so das Tridentinum als reine papistische Indoktrination zu diskreditieren. Und zum anderen wird die ganze Veranstaltung – insbesondere, wenn man an der Geordnetheit des katholischen Stiches Maß nimmt – als ein einziges aufgeregt hektisches Chaos desavouiert, aus dem unmöglich gottgefällige Entscheidungen erwachsen können. Selbst die Klage der Konzilspublizistik über die unzulängliche Partizipation weltlicher Instanzen wird ins Bild gebracht, indem die in der linken Bildhälfte dargestellten fürstlichen Repräsentanten lediglich als Zaungäste des Geschehens erscheinen.

Die in diesen Bildern erzählten Mythen und Gegenmythen über Trient prägten die Wahrnehmung dieses Konzils in ihrer Grundstruktur über viele Jahrhunderte hinweg, ja letztlich bestimmen sie den Diskurs bis zum heutigen Tag. Schon der erste Historiograph des Tridentinums, der venezianische Staatstheologe Paolo Sarpi (1552–1623), hat in seiner 1619 unter Pseudonym in London erschienenen „Istoria del Concilio Tridentino“ die strukturgeschichtliche These vertreten, dass Trient nichts anderes als ein von Rom aus gelenktes Puppentheater gewesen sei.<sup>11</sup> Bis in die neueste protestantische Historiographie hinein wird das Tridentinum als eine „Veranstaltung des Papsttums“ betrachtet, mit der sich die „dezidiert gegenreformatorisch positionierende römisch-katholische Kirche [...] das dogmatische Fundament geschaffen [hat], auf dessen Grundlage die Reformpäpste der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts weiterbauten“.<sup>12</sup> Und im Grunde steht auch das populäre Trient-Bild heutiger Katholiken letztlich in der Linie protestantischer

<sup>11</sup> Jetzt zur intellektuellen Biographie von Paolo Sarpi: Jaska Kainulainen, Paolo Sarpi: A Servant of God and State, Leiden 2014. Vgl. auch Hubert Jedin, Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte, Rom 1948, 62–93. Zur Geschichtsschreibung zu Trient im 17. und 18. Jahrhundert vgl. die Beiträge von Andreea Badea sowie von Anton Schindling und Dennis Schmidt in vorliegendem Band.

<sup>12</sup> Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. 2009, 670.674.

Trientdeutungen, und zwar nicht nur das Trient-Bild der fortschrittlich-liberalen Anhänger des II. Vatikanums, die gerne den „Abschied von Trient“<sup>13</sup> feiern, sondern auch – welche Ironie der Geschichte! – der katholischen Traditionalisten etwa aus dem Lager der Lefebvriener.<sup>14</sup> Auch letztere sehen schließlich in Trient ein genuin päpstliches und geschlossen anti-protestantisches Konzil – freilich mit dem nicht unwesentlichen Unterschied, dass sie gerade diese Struktur und diese Ausrichtung des von ihnen imaginierten Tridentinums aus vollem Herzen begrüßen und dazu benutzen, wiederum das jüngste Konzil des Abfalls von der echten katholischen Tradition zu zeihen.

Neben den ursprünglich protestantischen Elementen weist das Trient-Bild heutiger Traditionalisten aber noch einen anderen Zug auf, der erst im Laufe des 19. Jahrhunderts in den Mythos Trient aufgenommen wurde.<sup>15</sup> In ultramontanen Kreisen begann sich ein Image von Trient herauszubilden, das die Abwehr jeglicher Form von kirchlicher Erneuerung legitimieren sollte. Denn die Synode von Trient habe die „unabänderliche Norm“ festgelegt, mit der „den Neuerungssüchtigen [...] für alle Zukunft die gehörige Schranke gezogen“ worden sei und mit der es heute gelingen würde, der „modernen Verbesserungssucht“ und dem ständigen „Experimentieren und Projektmachen“ den Garaus zu machen.<sup>16</sup> Ab jetzt galt das Tridentinum nicht mehr nur als antiprotestantische Phalanx, sondern auch als restauratives Bollwerk gegen die böse liberale und Wandlung fordernde Gegenwart insgesamt.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> So ein Buchtitel aus dem Jahre 1969: Josef Bielmaier (Hg.), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969.

<sup>14</sup> Zum Trient-Bild der Traditionalisten vgl. den Beitrag von Joachim Schmiedl in vorliegendem Band.

<sup>15</sup> Allgemein zu den Verschiebungen im Trient-Bild des 19. Jahrhunderts vgl. den Beitrag von Hubert Wolf in vorliegendem Band.

<sup>16</sup> So in einer Besprechung neuerer Trient-Literatur in der 1821 in Mainz gegründeten, an ein dezidiert katholisch-konservatives, anti-aufklärerisches Publikum gerichteten Zeitschrift „Der Katholik“: *Das Konzil von Trient und die Bearbeiter seiner Geschichte*, in: *Der Katholik* 80 (1841), 97–112, hier 97ff. Grundsätzlich zu Ausrichtung und Bedeutung der Zeitschrift vgl. Herman H. Schwedt, *Art. Der Katholik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., 5 (1996), 1338f.

<sup>17</sup> Zur Erinnerungsgeschichte dieses Konzils im Spiegel der gefeierten Trient-Jubiläen vgl. den Schlussbeitrag von Peter Walter in vorliegendem Band sowie meinen Essay: *Günther Wassilowsky, Trient*, in: Christoph Markschies/Hubert Wolf (Hgg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 395–412.

## 2. KORREKTUREN AM TRIENT-BILD: DIE OFFENHEIT DES TRIDENTINUMS SELBST

Seit Leo XIII. im Jahr 1883 das Vatikanische Geheimarchiv inklusive aller erhalten gebliebenen Manuskripte aus Trient für die Wissenschaft öffnete und mehrere Forschergenerationen mit dem gigantischen Editionsunternehmen des „Concilium Tridentinum“<sup>18</sup> darauf reagierten, ist viel zur wissenschaftlichen Aufarbeitung dieses Konzils geleistet worden.<sup>19</sup> Hubert Jedin in den Jahren zwischen 1949 und 1975 erschiene, vierbändige „Geschichte des Konzils von Trient“ ragt daraus als Spitzenwerk hervor.<sup>20</sup> Dieser wohl beste Kenner der Vorgänge auf und im Kontext des Trienter Konzils kommt am Ende des letzten Bandes seiner Konzilsgeschichte zu dem Schluss: „Das Konzil war nicht, wie Sarpì gemeint hat, ein großangelegtes Betrugsmanöver.“<sup>21</sup> Zwar hat Jedin die römischen Versuche zur Fernsteuerung der Versammlung durchaus wahrgenommen und in seiner Konzilsgeschichte auch minutiös rekonstruiert. Der päpstliche Dirigismus hatte es seiner Meinung nach jedoch nicht geschafft, die über das ganze Konzil hinweg existierenden Oppositionen und die Freiheit der Versammlung aufzuheben. So erscheint das Trienter Konzilsereignis in der Darstellung Jedin als ein kompliziertes, strukturell hoch komplexes Interagieren zwischen kurial-papalistischen, episkopalen und gallikanisch-konziliaristischen Kräften.<sup>22</sup> Die auf dem Konzil zu Tage getretenen, miteinander konkurrierenden Geltungsansprüche und eine theologisch völlig offene Gewaltenfrage haben es schließlich verhindert, dass auf dem Konzil selbst eine explizite diskursive Ekklesiologie verabschiedet wurde.

Eine kulturgeschichtliche Betrachtungsweise von Konzilien, die solche Kirchenversammlungen als performative, symbolisch über sich hinausweisende, interaktive Handlungsräume analysiert, kann die

<sup>18</sup> Vgl. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, 13 Bde., Freiburg i. Br. 1901–2001.

<sup>19</sup> Vgl. die von der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum“ zur Verfügung gestellte Online-Bibliographie: <http://tridentinum.ub.uni-freiburg.de/pages/free/suche.php>.

<sup>20</sup> Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg 1949–1975. Zu den Hintergründen der Entstehung von Jedin's Trient-Geschichte vgl. Günther Wasilowsky, *Exil eines Geschichtsschreibers. Hubert Jedin's römische Jahre*, in: Stefan Heid/Michael Matheus (Hgg.), *Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933–1955*, Freiburg i. Br. 2015, 52–75.

<sup>21</sup> Jedin (wie Anm. 20), Bd. 4/2, 248.

<sup>22</sup> Welche Bedeutung beim Austarieren der Kräfte dem diplomatischen Geschick und den Überkreuzloyalitäten gerade in der Krise der dritten Sitzungsperiode einem Giovanni Morone zukommt, zeigt ein neuer Sammelband: Massimo Firpo/Ottavia Niccoli (Hgg.), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, Bologna 2010.

strukturgeschichtlichen Ergebnisse Jedins weiter vertiefen.<sup>23</sup> Das Konzilsereignis von Trient war in sich mehrdeutig, ambivalent, ambigue. Trient war päpstliche Haussynode und bischöfliches Kirchenparlament in einem, oder besser: Es wurde aus unterschiedlichen Perspektiven teils so, teils so wahrgenommen. Wie bei einem Vexierbild konnte man das Geschehen aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten. Aus der Sicht des Papstes war Trient ein päpstliches Beratungsorgan und er der *dominus loci*. Die Mehrheit der Konzilsväter jedoch nutzte dieselbe Gelegenheit, um die Generalkongregationen wieder zu einem echten Diskussionsforum zu machen, sie praktizierten Kommunikationsformen der Begegnung, Beratung und Entscheidung, mit denen sie der *auctoritas concilii* und der Würde des Episkopats zur Anschauung und damit zu Geltung verhalfen. Eine ausdrückliche Thematisierung der jeweiligen Deutungen aber hätte das Trienter Konzil zum Scheitern gebracht und war daher (nach einem gewissen Zeitpunkt) weder im Interesse der Päpste noch der Bischöfe. Beide Ekklesiologien blieben auf dem Trienter Konzil symbolisch stets präsent und sichtbar, sie sprengten aber nicht das Ereignis, sondern wurden durch das Ritual integriert. Unterschiedliche Deutungen ekklesialer Ordnung, die sich weder durch diskursive Aushandlung von Kompromissen noch durch autoritative Entscheidung auflösen ließen, blieben auf diese Weise nebeneinander bestehen. Beide Deutungsgemeinschaften konnten Glieder des einen Körpers sein. Die Ambiguität des Symbolereignisses ermöglichte es, dass das Tridentinum überhaupt abgehalten werden konnte. Sie bedingte jedoch auch, dass man auf eine textliche Fixierung ekklesialer Ordnung verzichtete.

Was aber hat die neuere Forschung zu den in Trient verhandelten und verabschiedeten Inhalten Neues zu Tage gefördert? Was die Trienter Bestimmungen zur Reform der Kirche betrifft, so war es wieder bereits Jedin,<sup>24</sup> der betont hat, dass es sich hier um praktikable und konsensfähige Kompromisslösungen für die verschiedenartigsten Probleme handelt. Im Unterschied zu den Lehrdekreten des Konzils hat man bei seinen Reformbeschlüssen kaum übersehen können, dass das Tridentinum kein konsistentes, systematisch alle Bereiche erfassendes Programm verabschiedet hat. Sämtliche Vorschriften des Tridentinums etwa zur He-

<sup>23</sup> Vgl. meinen entsprechenden Versuch: Günther Wassilowsky, Symbolereignis Konzil. Zum Verhältnis von symbolischer und diskursiver Konstituierung kirchlicher Ordnung, in: Bernward Schmidt/Hubert Wolf (Hgg.), *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papst und Formen kollegialer Kirchenleitung* (15.–20. Jahrhundert), Münster 2013, 37–53.

<sup>24</sup> Und nach ihm auch Klaus Ganzer, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, in: ders., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, hg. von Heribert Smolinsky und Johannes Meier, Münster 1997, 212–232.

bung der Klerikerbildung, zur Einhaltung der Residenz von Pfarrern und Bischöfen, überhaupt zur Verbesserung der Seelsorge oder zur Wiederbelebung des Synodalwesens etc. finden sich auch in spätmittelalterlichen Reformagenden. In Trient wurden diese Ideen nie ohne massive Widerstände aufgegriffen, so dass am Ende ein kompromisshaftes und einer gewissen Zufälligkeit nicht entbehrendes Sammelsurium von Reformbestimmungen vorlag, mit dem das kuriale Benefizialsystem nicht angetastet und überhaupt die Reform von römischer Kurie und Papstamt von vornherein ausgeschlossen wurde. Bei der These, dass die *cura* bzw. *salus animarum* eine alles organisierende Leitidee in den Reformvorgaben des Tridentinums darstellt, handelt es sich um eine nachrationalisierende postkonziliare Abstraktion.

Was die Lehrbestimmungen angeht, so herrschte lange Zeit die Vorstellung vor, die immer schon auch einen integralen Bestandteil des Mythos Trient ausmachte, dass dieses Konzil eine geschlossene, in sich kohärente, systematische, monolithische, dezidiert anti-protestantische Dogmatik verabschiedete, auf deren Grundlage dann die posttridentinische katholische Kirche als homogenes, wiederum geschlossen gegenprotestantisches System entstehen konnte.<sup>25</sup> Auch jene, welche die Systematik und innere Kohärenz der Trienter Lehrdekrete wesentlich niedriger veranschlagen, beobachten (und beklagen), dass ein Habitus der „Abgrenzung zu den Reformatoren“ und die Absicht, „alle mißverständlichen Deutungen auszuräumen“, in Trient sowohl zu einer „Verengung gegenüber der theologischen Vielfalt des Mittelalters“ als auch zu einer Verdrängung etwa humanistisch inspirierter Neuansätze zugunsten der altbewährten Scholastik geführt hätten.<sup>26</sup>

In neuester Zeit hat nun die theologiehistorische Forschung aber noch einmal ganz andere Akzente gesetzt, so dass die lehrhaften Ergebnisse des Tridentinums in einer neuen Hermeneutik unter einem ganz anderen Licht erscheinen.<sup>27</sup> Inzwischen entdeckt man auch im Lehrkorpus Trients sehr viel mehr Deutungsoffenheit, wesentlich größere Spiel-

<sup>25</sup> Bis in die jüngste Zeit ist diese Sicht vertreten und noch zugespitzt worden zum Beispiel von Dorothea Wendebourg, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloh/Münster 1995, 70–87.

<sup>26</sup> Klaus Ganzer, Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Reinhard/Schilling (wie Anm. 25), 50–69, 69.

<sup>27</sup> Einige innovative theologiegeschichtliche Beiträge enthält schon der Sammelband: Giuseppe Alberigo/Iginio Rogger (Hgg.), Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio, Brescia 1997. Eine neuere Darstellung der Theologie des Tridentinums bietet in konzentrierter Form: Franco Buzzi, Il concilio di Trento (1545–1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali, Milano 1995.

räume, eine bewusst vage Terminologie und durchaus immer wieder die Motivation, den Protestanten weitest möglich theologisch entgegen zu kommen. Überhaupt sei das Tridentinum von Anfang an davon ausgegangen, dass alle Christgläubigen nach wie vor auf dem Prinzip und Fundament des Nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses stehen.<sup>28</sup> Im Unterschied zu den herkömmlichen eingefahrenen Lesarten, die das Ringen zwischen augustinischen, thomistischen, skotistischen oder nominalistischen Positionen auf dem Konzil beispielsweise im Bereich der Rechtfertigungslehre in einem agonalen Paradigma von Sieg und Niederlage deuteten, wird neuerdings vielmehr das „konsensual-integrative Bemühen“ wahrgenommen, durch offene und auch absichtlich unpräzise Formulierungen möglichst unterschiedliche Auffassungen einzubeziehen und zuzulassen.<sup>29</sup>

Ähnlich ist man heute wesentlich vorsichtiger mit dem Urteil, dass die humanistisch gesinnten Theologen und Bischöfe in Trient einfachhin von hartem Dogmatismus besiegt worden wären.<sup>30</sup> Auch wenn sich viele der von Humanisten vorgebrachten Vorschläge nicht in den Schlussdokumenten finden, ist der subtile Einfluss humanistischer Gelehrsamkeit insbesondere während der ersten Sitzungsperiode deutlich zu greifen; etwa in der in zahlreichen Konzilsreden geäußerten Kritik an der Vulgata, im Bild vom Bischof (und auch vom Priester) als dem Prediger des Wortes Gottes oder in dem Dekret über die Einrichtung von Schrift-Lektoraten an bischöflichen Kathedralen.<sup>31</sup>

Grundsätzlich wird den Trienter Vätern ein feines Gespür dafür attestiert, dass bei jenen Fragen, bei denen kein Konsens unter den Theologen besteht, auch keine lehramtlichen Entscheidungen getroffen werden sollten. Unter Beachtung dieser bewussten Selbstbeschränkung habe das Konzil viele Fragen offen gehalten, wie etwa die Frage der *Im-*

<sup>28</sup> Auf diese bislang meist übersehene und in ihrer Tragweite nicht gewürdigte Annahme des gemeinsamen Fundamentes, die das Tridentinum in seiner dritten öffentlichen Sitzung (4. Februar 1546) formulierte, hat jüngst Peter Walter hingewiesen: Peter Walter, Art. Trienter Konzil, in: Enzyklopädie der Neuzeit, 13 (2011), 761–766, 764. Ebenso in: ders., Schriftverständnis und Schriftauslegung auf dem Konzil von Trient, in: Wilhelm Damberg u. a. (Hgg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2015, 83–95, 84.

<sup>29</sup> Vgl. den Beitrag von Volker Leppin, Spätmittelalterliche Theologie und biblische Korrektur im Rechtfertigungsdekret von Trient, in vorliegendem Band. Zum Augustinismus und zur Theologie der Jesuiten auf dem Tridentinum vgl. die Beiträge von Mathijs Lamberigts und Niccolo Steiner in vorliegendem Band.

<sup>30</sup> Vgl. den Beitrag von Ulrich G. Leinsle, Humanismus und Thomismus auf dem Konzil von Trient, in vorliegendem Band.

<sup>31</sup> Conciliorum oecumenicorum decreta / Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 3, hg. von Josef Wohlmuth, 3. Aufl. Paderborn u. a. 2002, 667–670 (künftig zitiert: COD).

*maculata Conceptio* Mariens oder die Frage, ob die Bischofsweihe ein Sakrament darstellt.

Andere, durch die Reformation aufgeworfene Probleme seien äußerst differenziert und keineswegs in einem kategorisch antiprotestantischen Sinn behandelt worden.<sup>32</sup> Zwar hat das Konzil in seinem ersten Lehrdekret das von den Reformatoren vertretene Prinzip der *sola scriptura* verworfen und gegen eine völlige Trennung der Schrift von der Tradition argumentiert. Wie Josef Rupert Geiselman schon nachweisen konnte,<sup>33</sup> hat das Tridentinum jedoch mitnichten Schrift und Tradition als zwei material unterschiedliche, gleichgewichtige Quellen der Offenbarung verstanden, wie es dann die Neuscholastik getan hat. Trient ging vielmehr von der einen Quelle des Evangeliums aus, das „in libris scriptis et sine scripto traditionibus“<sup>34</sup> durch die Zeiten weitergegeben wird. Über das genaue materiale Verhältnis von Schrift und Tradition hat das Trienter Dekret geschwiegen. Ähnlich hätten das Dekret über die Rechtfertigung, das die Notwendigkeit von Gottes Gnade betont und die Unfähigkeit des Menschen, aus eigenen Kräften das Heil zu erlangen, oder das Messopferdekret, das die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi hervorhebt, wesentlich antiprotestantischer ausfallen können.

Weitere Beispiele wären anzuführen. Freilich darf damit nicht aus dem Blick geraten, dass den Trienter Vätern und Theologen vielfach sowohl die Kenntnis als auch das einführende Verständnis für die reformatorischen Theologien fehlte und dass das Konzil klare Grenzziehungen in vielen Bereichen und nicht selten aus purem Eigeninteresse vornahm. Aber vor dem Hintergrund der von der neueren theologiegeschichtlichen Forschung ermittelten differenzierten Lehraussagen und einem über weite Strecken auf Konsens zielenden Habitus ist man inzwischen wesentlich zurückhaltender, im Tridentinum ein dezidiert antiprotestantisches Konzil und ein einziges gegenreformatorisches Bollwerk zu erblicken.

<sup>32</sup> Vgl. auch den Beitrag von Kardinal Kurt Koch, Wahrnehmung und Bedeutung des Tridentinums in Theologie und ökumenischem Dialog in der Gegenwart, in vorliegendem Band.

<sup>33</sup> Vgl. Josef Rupert Geiselman, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen, Freiburg i. Br. 1962.

<sup>34</sup> COD III, 663.

### 3. TRIENT UND TRIDENTINISCHER KATHOLIZISMUS: EIN KOMPLEXES WIRKUNGSVERHÄLTNIS

Auch was die Rezeptionsgeschichte des Konzils von Trient betrifft, so hat die Forschung der letzten Jahrzehnte ein viel nuancierteres Bild gezeichnet, als es etwa noch in den Handbüchern des 20. Jahrhunderts anzutreffen war. Es gibt heute eigentlich keinen ernstzunehmenden Historiker mehr, der die alte Erzählung der ungebrochenen Erfolgsgeschichte katholischer Reform weiterschreibt, nach der die in Trient verabschiedeten doktrinären und disziplinären Dekrete unmittelbar von den kirchlichen Obrigkeiten in Kooperation mit den katholischen Landesherren eins zu eins umgesetzt wurden und auf diese Weise schon im 17. Jahrhundert überall im katholischen Europa und der Neuen Welt eine homogene tridentinische Konfessionskirche mit in Glauben und Lebensform allseits normierten Konfessionskatholiken entstanden ist. Das Konfessionalisierungskonzept mag mit seiner These, dass die von den geistlichen und weltlichen Obrigkeiten angewandten Sozialtechniken auch im Katholizismus zu Disziplinierung und einer relativen wie absoluten Modernisierung führten<sup>35</sup> und dem Konzil von Trient – teilweise intendiert, teilweise nicht intendiert – ein beträchtlicher Anteil daran zukomme,<sup>36</sup> zuweilen den Eindruck erweckt haben, dieser Vorstellung zu huldigen. Dessen ungeachtet hat einer seiner Erfinder immer wieder betont, dass die praktische Bedeutung des Konzils von Trient „ziemlich begrenzt“ blieb, erst im „19. und frühen 20. Jahrhundert umfassenden Erfolg gehabt“ hat und „die konkrete Gesamterneuerung der Kirche [...] weder das Werk des Konzils noch des Papsttums, sondern unzähliger Zellen der Reform und der Selbstreform vor Ort“<sup>37</sup> gewesen sei.

Inzwischen hat die Forschung auf allen Feldern des kirchlichen Lebens zum Teil sehr detailliert nachgewiesen, dass die Trienter Beschlüsse häufig unter einem massiven Vollzugsproblem litten. Allem voran wurde das lange Zeit kolportierte Bild einer zentralistisch durchgesetzten, „ehernen Einheitsliturgie“<sup>38</sup> zerstört und durch eine Vorstellung ersetzt, die auch die posttridentinische Liturgiegeschichte (insbesondere, aber nicht nur, im Bereich der vom *Rituale Romanum* [1614] beschriebenen Sakramente und Sakramentalien) gekennzeichnet sieht von zahlreichen lokalen Eigenliturgien und von sehr eigenständig durchgeführten li-

<sup>35</sup> Vgl. Reinhard/Schilling (wie Anm. 25).

<sup>36</sup> Vgl. Wolfgang Reinhard, *Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung*, in: Paolo Prodi/ders. (Hgg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, 23–42.

<sup>37</sup> Ebd., 40.

<sup>38</sup> Z. B. Theodor Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1944, 117.

turgischen Reformen in den Ortskirchen.<sup>39</sup> Ähnlich kommt die kunsthistorische Forschung zum Ergebnis, dass die katholische Bildpraxis des 17. und 18. Jahrhunderts keineswegs davon geprägt war, als ob den Bildern jedwede „Göttlichkeit und Kraft“ („divinitas vel virtus“) fehle, was das Bilderdekret bekanntlich einschärfen wollte.<sup>40</sup> Stattdessen lässt sich nach Trient geradezu eine Konjunktur des Gnadenbildes und des Bildkultes beobachten.<sup>41</sup> Leerstellen ergeben sich genauso bei einer Überprüfung, ob denn jene Forderungen, die für eine Realisierung des gesamten Trienter Reformkatalogs eine entscheidende Schlüsselstellung einnehmen sollten, wie etwa die überall auf der Welt in regelmäßigen Abständen abzuhaltenden Diözesan- und Provinzialsynoden, umgesetzt wurden. Und wie stand es mit der Einhaltung des Kumulationsverbotes und des Residenzgebotes für Bischöfe und Pfarrer<sup>42</sup> oder überhaupt mit der Realisierung des von Jedin so genannten „tridentinischen Bischofsideals“ und all den damit verbundenen Pflichten etwa zur Predigt oder Sakramentenspendung?<sup>43</sup>

Wenn jemand in den zweieinhalb Jahrhunderten nach Konzilsabschluss das Ziel verfolgt hat, eine Trienter Vorgabe breite kirchliche Konvention werden zu lassen, dann waren es oft ganz unterschiedlich geardete Hindernisse, die ein solches Ansinnen erschwerten oder gänzlich blockierten: Häufig verhinderten überkommene Traditionen, wie zum Beispiel die alt angestammten Rechte der Domkapitel oder die seit Jahrhunderten verbrieften Privilegien der exempten Klöster, eine ortskirch-

<sup>39</sup> Vgl. den Beitrag von Benedikt Kranemann, Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses, in vorliegendem Band.

<sup>40</sup> Vgl. COD III, 774–776.

<sup>41</sup> Vgl. den Beitrag von Philipp Zitzlsperger, Trient und die Kraft der Bilder. Überlegungen zur *virtus* der Gnadenbilder, in vorliegendem Band. Oder auch: Georg Henkel, Rhetorik und Inszenierung des Heiligen. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zu barocken Gnadenbildern in Predigt und Festkultur des 18. Jahrhunderts, Weimar 2004; Christian Hecht, Katholische Bildtheologie der Frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren, Berlin 2012.

<sup>42</sup> Vgl. den Aufsatz von Christian Wiesner, „Weide seine Lämmer“. Zu Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie, in vorliegendem Band.

<sup>43</sup> Dazu Hubert Jedin, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform, Freiburg u. a. 1966, 75–117; Erwin Gatz, Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts. Zum Quellenwert der Relationes status, in: Römische Quartalschrift 77 (1982), 204–228; Hubert Wolf, „... ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit ...“ Die Entstehung eines neuen rom- bzw. papstorientierten Bischofstyps, in: Rolf Decot (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat, Mainz 2005, 109–134.

lich-flächenmäßige Durchsetzung der episkopalen Jurisdiktionsgewalt, wie sie dem Tridentinum vorgeschwebt war. Auch alte liturgische und insgesamt frömmigkeitsgeschichtliche Eigengebräuche, die im Volk genauso wie bei den Eliten fest inkulturiert waren, stemmten sich gegen eine Homogenisierung gemäß den Trienter Neuerungen. Schließlich gab es strukturelle Rahmenbedingungen, wie etwa die fürstbischöfliche Verfassung der Reichskirche, unter denen die Durchsetzung des neuen Amtsideals nur sehr bedingt möglich war,<sup>44</sup> oder die nach Trient notorisch werdenden Kollisionen mit der staatlichen Gewalt.<sup>45</sup> In jedem Fall mussten die gesamtkirchlichen Verordnungen kreativ und flexibel an die konkreten lokalen Verhältnisse angepasst werden. Manchmal waren die Trienter Wunschvorstellungen schlicht zu teuer; wenn beispielsweise Pläne zur Errichtung von bischöflichen Priesterseminaren am Ende nicht umgesetzt wurden, dann oftmals nicht deswegen, weil es am Willen, sondern vielmehr an den finanziellen Mitteln gefehlt hatte (und zwar nicht nur in den italienischen Kleindiözesen). Und zu keinem geringen Anteil war Rom selbst vielfach für die Nichtrezeption Trients verantwortlich. Entweder deshalb, weil dort durch großzügig geübte, für Rom finanziell lukrative Dispenspraxis Trienter Reformbestimmungen unterlaufen wurden, oder deshalb, weil Rom kein Interesse hatte, potentielle Gegenkräfte wie etwa ein selbstbewusstes ortskirchliches Synodenwesen groß werden zu lassen, oder aber deswegen, weil man in den neu geschaffenen römischen Dikasterien – und insbesondere in der Konzilskongregation – von Anfang an darauf aus war, Trientrezeption im Modus einer universalkirchlichen Romanisierung und Verpäpstlichung durchzuführen, wogegen sich die nicht-römischen kirchlichen Instanzen wehrten.<sup>46</sup>

So viel zu den Widerständen und Hindernissen der Trientrezeption. Bei allem ehrenwerten Versuch, die alte Meistererzählung einer kontinuierlichen Erfolgsgeschichte Katholischer Reform zu dekonstruieren, kann inzwischen gelegentlich der Eindruck entstehen, als hätte das Konzil von Trient für die katholische Kirchengeschichte, ja für die Gesellschaft und Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts (das nachrevolutionäre 19. Jahrhundert wird ja dann allgemein als das Jahrhundert nachgeholtter Trientrezeption ausgerufen) überhaupt keine Rolle gespielt. Sowohl

<sup>44</sup> Dazu jetzt Bettina Braun, *Princeps et episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden*, Göttingen 2013.

<sup>45</sup> Zu den posttridentinischen Jurisdiktionskonflikten zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt vgl. den Beitrag von Klaus Unterburger in vorliegendem Band.

<sup>46</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag zur Konzilskongregation: Günther Wassilowsky, *Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation*, in: Andreas Merkt/ders./Gregor Wurst (Hgg.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2014, 138–157.

bei den alten Sichtweisen, die von einer ungebrochenen Durchsetzung der Trienter Dekrete ausgingen, als auch in vielen neueren Perspektiven, die eine Rezeption beinahe komplett verneinen, dürfte zuweilen im Hintergrund eine unterkomplexe Vorstellung davon stehen, wie Rezeptionsprozesse von Konzilien allgemein vonstattengehen. Die Wirkungsgeschichte eines gesamtkirchlich verbindliche Entscheidungen treffenden Konzilsereignisses war, wenn denn überhaupt eine Rezeption stattfand, immer schon gekennzeichnet von kreativen Aneignungen, die bis zur völligen Umdeutung der ursprünglichen Beschlüsse gehen können, von Adaptation an regionale und individuelle Gegebenheiten, von historischen Konjunkturen und Flauten der bewussten Bezugnahme sowie einer selektiven Auswahl einzelner konziliarer Bestimmungen und Aussagen. Wer beispielsweise angesichts der Tatsache, dass in Frankreich bereits im 17. Jahrhundert fast flächendeckend ein Seminarwesen existierte,<sup>47</sup> dass bis zum Dreißigjährigen Krieg beinahe ein Drittel aller deutschen Diözesen<sup>48</sup> und die Hälfte aller italienischen Bistümer<sup>49</sup> eine derart finanzaufwendige Institution wie ein dauerhaftes Priesterseminar besaßen, trotzdem vom „Scheitern der Priesterseminare“<sup>50</sup> spricht, für den wird ein Konzil offensichtlich nur dann erfolgreich rezipiert, wenn die konziliar erlassenen Normen und Gesetze unmittelbar in kürzester Zeit und überall buchstabengetreu umgesetzt werden. Ähnlich steht es bei der Beurteilung der Wirksamkeit anderer Reformdesiderate: Zwar kam es in der kirchlichen Vor- oder Frühmoderne selbstverständlich nie zur Etablierung jenes umfassenden Kontrollapparates, der mit den postkonziliar gegründeten Institutionen der Überwachung wie etwa dem bischöflichen und apostolischen Visitationswesen oder den Nuntiaturen<sup>51</sup> vielleicht angestrebt war. Aber kann man wirklich annehmen, dass diese neuen Organe keinerlei Effekt beim katholischen Volk und seinen Klerikern zeitigten – und sei es nur, dass kunstvolle Strategien entwickelt werden mussten, um die eigene Widerständigkeit zu kaschieren oder mit guten Argumenten zu legitimieren? Weiter wird heute niemand behaupten

<sup>47</sup> Vgl. Joseph Bergin, *Church, society and religious change in France, 1580–1730*, New Haven/London 2009, 194–204.

<sup>48</sup> Vgl. Erwin Gatz (Hg.), *Priesterbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil* (Römische Quartalschrift. Supplementheft 49), Rom 1994.

<sup>49</sup> Vgl. Maurizio Sangalli (Hg.), *Chiese chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma 2000.

<sup>50</sup> Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2006, 177.

<sup>51</sup> Vgl. den Beitrag von Alexander Koller, *Die Nuntien und das Konzil von Trient*, in vorliegendem Band oder auch grundsätzlich: Hubert Jedin, *Nuntiaturreportage und Durchführung des Konzils von Trient*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 53 (1973), 180–213.

ten, dass sich die Bischofpopulationen der einzelnen Ortskirchen nach dem Tridentinum durch zentralistisch von Rom aus gesteuertes Top-down-Handeln mit einem Schlage geändert hätten. Dies war allein schon durch die lokal sehr variierenden Verfahren der Bischofserhebung nicht möglich. Und doch lässt sich in der Zusammensetzung des oberen Klerus eine „Akzentverschiebung“ dingfest machen, die man auf eine sukzessive „Theologisierung“ oder „Romanisierung“ der Bildungswege zurückführen kann.<sup>52</sup> Jedenfalls stand ein rollenreduziertes, auf die Seelsorgsaufgaben konzentriertes Anforderungsprofil im Raum, dem sich die kirchlichen Amtsträger aller hierarchischen Stufen auf Dauer nicht völlig entziehen konnten. Und so wäre auch hier die Liste mit Beispielen, in denen sich subtile und prozesshafte Veränderungen im Katholizismus nach Trient durchaus auf das Konzil zurückführen lassen, beliebig fortsetzbar.

Damit bleibt es eine wichtige Aufgabe frühneuzeitlicher Katholizismusforschung, die Wirkungsgeschichte des Konzils von Trient jenseits der einfachen Geschichten von ungebrochenem Erfolg oder völligem Scheitern auszuloten und die Rolle des Tridentinums bei der Entstehung der katholischen Konfessionskirche und der Formierung einer spezifisch katholischen Konfessionskultur wenigstens einigermaßen zu bestimmen. Wenn man die Geschichte des frühneuzeitlichen Katholizismus nicht einfach als eine „Verlängerung des Mittelalters um nochmals zweihundert Jahre“<sup>53</sup> begreift, wie Benno Hubensteiner es tat, sondern die enormen Dynamisierungsprozesse berücksichtigen will, die freilich mit hauptsächlich aus dem Mittelalter stammenden Frömmigkeitsformen und Institutionen vor sich gingen, dann muss man erklären und zu verstehen versuchen, welche Faktoren zu diesem Wandlungsprozess hin zu einer nicht-reformatorischen Form des konfessionellen Christentums geführt haben. Steht diese Wandlungsdynamik von der mittelalterlichen Kirche zum „Katholizismus“ zumindest teilweise in irgendeinem Bezug zum Tridentinum? Und wenn ja, auf welcher Ebene? Genügt es hier, wie bislang immer nur geschehen, ausschließlich nach der Umsetzung einzelner Bestimmungen aus den promulgierten Schlussdokumenten zu suchen, oder müsste nicht in viel umfassender Weise die Wirkung des gesamten Konzilsereignisses und der konstruierenden Deutungen dieses Ereignisses durch die unterschiedlichen Akteure mit ihren unterschiedlichen Interessen – mit anderen Worten: die Mythisierung von Trient – in die Analyse mit einbezogen werden?

<sup>52</sup> Vgl. den Beitrag von Rainald Becker, Posttridentinische Bischofsernennungen, in vorliegendem Band.

<sup>53</sup> Benno Hubensteiner, Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern, 2. Aufl. München 1978, 21.

#### 4. TRIENT UND BAROCKKATHOLIZISMUS

Peter Hersche hat die aufgeworfene Frage nach der Bedeutung Trients für den Katholizismus in der Zeit zwischen 1600 und 1750 in seinem beeindruckenden Werk „Muße und Verschwendung“ eindeutig negativ beantwortet. Nach ihm hat es eine nur sehr kurze, hektische Reformphase unmittelbar nach Konzilsschluss in der Regierungszeit der so genannten Reformpäpste gegeben, die aber spätestens Ende des 16. Jahrhunderts zu Ende gewesen sei. Daran hätte sich bis zur Aufklärung das lange Zeitalter des Barocks angeschlossen, als dessen Proprium Hersche – in der Tradition von Hubensteiner – das Weiterleben einer spätmittelalterlichen Religiosität und einer nicht protestantischen und nicht modernen Mentalität von ostentativer Verschwendung und Mußepräferenz ansieht. Barock wird hier geradezu als Gegenbegriff zu Trient profiliert und als eine entschiedene Gegenbewegung zu Disziplin und Strenge verstanden, die Trient zugeschrieben werden. Was Hersche als Barockkatholizismus bezeichnet, hat nicht das Geringste mit Trient zu tun, sondern ist vielmehr die von einer Mehrheit der Katholiken eingenommene Gegenreaktion darauf.

Voraussetzung einer solchen Sicht auf die frühneuzeitliche Katholizismusgeschichte ist freilich wiederum ein bestimmtes Trient-Bild, das im Falle Hersches quer liegt zu dem, was wir eingangs als das typisch protestantische und bis heute populäre Trient-Bild identifiziert haben. Denn bei Hersche steht Trient für „ordnen, überprüfen, limitieren und reglementieren“, für eine „Ablehnung der traditionellen Volksfrömmigkeit“,<sup>54</sup> ist also geradezu reformatorisch, ja sogar aufklärerisch konnotiert. Ein solches Trient-Bild entspricht allerdings auch nicht ganz den oben dargestellten Akzentsetzungen der neueren Trient-Forschung, die die Einheitlichkeit und Geschlossenheit sowohl des Trienter Reformprogramms als auch des Lehrkorpus in Zweifel zieht. Ihr gemäß wird man hervorheben, dass viele Trienter Beschlüsse einerseits die spätmittelalterliche Frömmigkeit säubern, gewisse Missbräuche abschaffen und Wucherungen beschneiden wollten – und zwar sowohl, um künftig die Angriffsflächen der protestantischen Kritik zu verringern, aber auch in Anknüpfung an längst vor der Reformation auf den spätmittelalterlichen Konzilien und Synoden und überhaupt von den spätmittelalterlichen Reformbewegungen geäußerte Desiderate. Dieser reinigende und vielleicht „sozialdisziplinierende“ Zug ist aber nur die eine Seite der Medaille. Gleichzeitig verteidigt und erhält Trient eben auch das Mittel-

<sup>54</sup> Vgl. den Beitrag von Peter Hersche, *Wie modern ist der Barockkatholizismus?*, und die Dokumentation der sich daran anschließenden Diskussion in vorliegendem Band.

alter, seine Reform und Innovation ist vielfach genuin „konservativ“.<sup>55</sup> Das Dekret über die Verehrung der Heiligen und Bilder etwa mag ein gutes Beispiel dafür sein, wie das Tridentinum das Bestandsrecht alter Frömmigkeitsformen einerseits grundsätzlich sichert und andererseits eben diese Formen gleichzeitig gemäß einer bestimmten Theologie zu läutern beabsichtigt. Wenn man allerdings berücksichtigt, wie dieses Dekret zustande gekommen ist – in letzter Minute, ohne große Debatte und auf maßgebliches Betreiben der durch die calvinistischen Bilderstürme traumatisierten Franzosen<sup>56</sup> –, wird man gerade diesen Text insbesondere in seinen „aufklärerischen“ Aspekten nicht heranziehen, um einen allumfassenden Habitus des Tridentinums insgesamt zu bestimmen.

Grundsätzlich sollten nicht nur die Reformdekrete, sondern auch die Lehrbestimmungen berücksichtigt werden, um den Zusammenhang von Trient und Barockkatholizismus auszuleuchten. Insbesondere zwischen der konziliaren Sakramententheologie (und der Eucharistietheologie im Besonderen) und der postkonziliaren Sakramentenpraxis lassen sich sehr wohl unmittelbare Begründungslinien ziehen. Freilich stammen all diese Frömmigkeitsformen aus dem Mittelalter, aber sie durchlaufen doch auf und nach dem Tridentinum ganz wesentliche Veränderungen. Ich habe versucht, diesen Transformationsprozess beispielhaft am Repräsentationskonzept aufzuzeigen, das das Konzil in der Auseinandersetzung um die Messopfertheologie neu profilierte und das dann m. E. für die katholische Konfessionskultur insgesamt von grundlegender Bedeutung sein wird.<sup>57</sup> Denn um den Repräsentationsbegriff eindeutig vom Memoriabegriff abzugrenzen, erfährt er in den Debatten des Konzils eine immer stärkere Eingrenzung auf menschliche Handlung. Im Gegensatz zur inneren Mimesis, die die Protestanten mehr oder weniger als einzigen Ort der Vergegenwärtigung Gottes akzeptierten, ist eucharistische Repräsentation nun in erster Linie Tun des Menschen, Praxis, Aktion, eine zwar unblutige, aber sinnlich wahrnehmbare Reinszenierung des Opfers Christi. Da Jesu Opfer am Kreuz ein Akt des Handelns war, muss auch seine Repräsentation eine abbildhafte, nachahmende Aktion, eine Art szenische Darstellung der Leidensgeschichte sein. Im Tun, in der öffentlichen Reinszenierung, in der körperlichen Aufführung wird das Opfer Christi objektiv-reale Gegenwart, die der Rezipient dann in zweiter Ins-

<sup>55</sup> Vgl. Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: ders./Schilling (wie Anm. 25), 419–452, 450f.

<sup>56</sup> Vgl. Hubert Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: ders. (wie Anm. 43), 460–498.

<sup>57</sup> Vgl. Günther Wassilowsky, „Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum“. Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit, in: Birgit Emich/Christian Wieland (Hgg.), Kulturgeschichte des frühneuzeitlichen Papsttums, Berlin 2013, 219–247.

tanz subjektiv verinnerlichen kann. Mit dieser Eingrenzung des Repräsentationsbegriffs auf dynamische menschliche Praxis legte das Tridentinum das Fundament dafür, dass der posttridentinische Katholizismus im Folgenden zu einer genuinen Handlungsreligion werden konnte. Für die Entwicklung der gesamten katholischen Repräsentationskultur ist diese „handlungstheoretische“ Fokussierung des Repräsentationsbegriffs von kaum zu überschätzender Bedeutung. Zum einen führte er zur Stärkung derer, die die repräsentierenden Handlungen durchführen, sprich: zur Stärkung der altgläubigen Kirche mit ihren zur wirksamen Handlung befähigten Amtsträgern. Zum anderen führte er zu jener Theatralisierung aller religiösen Lebensbereiche, die gerade für die katholische Barockkultur charakteristisch werden sollte – von den Kirchenräumen über die dramatischen Predigten und Prozessionen bis zur Inszenierung von Heiligensprechungen, Ketzerabschwörungen u. v. a. m. Diese Theatralisierungen stellten eine Form der Intensivierung, der zusätzlichen Dynamisierung und Dramatisierung jener religiösen äußeren Handlungen dar, denen man in Trient zutraute, dass sie das Bezeichnete real präsent werden lassen und auf diese Weise die Innerlichkeit des wahrnehmenden Subjektes affizieren können. Mit ihren Theatern baute die katholische Kirche der Frühen Neuzeit systematisch Erfahrungsräume auf, in denen äußere Wandlung dar- und innere Wandlung hergestellt wurde – und diese Erfahrungsräume sind eben ganz typisch für den posttridentinischen Barockkatholizismus.

Ich halte es nach wie vor für gewinnbringend, weiter nach solchen Linien zwischen der tridentinischen Theologie und der posttridentinischen Frömmigkeit zu suchen, die freilich niemals gerade und nie ununterbrochen verlaufen sind.<sup>58</sup> Damit kehrt man keineswegs zur alten These vom Barock als einer Kunst – oder Frömmigkeit – der Gegenreformation zurück.<sup>59</sup> Denn so wenig Trient reine Gegenreformation gewesen ist, so wenig muss es dann auch der Barockkatholizismus gewesen sein.

<sup>58</sup> Die Frage „How Tridentine was the early modern globalizing Roman Catholicism?“ verfolgt auch Simon Ditchfield im Blick auf die Entwicklung des Katholizismus zur „first world religion“: Simon Ditchfield, Tridentine Catholicism, in: Alexandra Bamji/Geert H. Janssen/Mary Laven (Hgg.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham/Burlington 2013, 15–31. Auch die neueren Darstellungen von Prosperi und Prodi sind groß angelegte Versuche, um den Zusammenhang zwischen dem Konzil und der posttridentinischen Kirche aufzuzeigen: Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001; Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010. Ein ähnliches Anliegen verfolgen die Beiträge des Sammelbandes: Cesare Mozzarelli/Danilo Zardin (Hgg.), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma 1997.

<sup>59</sup> Vgl. Werner Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin 1921.

## 5. DIE WIRKSAMKEIT DES MYTHOS TRIENT

Eine andere Wirkungsebene Trients, die schon mehrfach angesprochen wurde, aber in der Trient- und Katholizismusforschung bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit erfahren hat, ist die Geschichte der Bezugnahme auf Trient. Hier geht es nicht darum, die Bedeutung Trients daran zu messen, inwiefern einzelne Bestimmungen aus den Tridenter Dekreten in der postkonziliaren Kirche faktisch umgesetzt wurden. Stattdessen wird danach gefragt, inwiefern dieses Konzil insgesamt im Prozess der Formierung des neuzeitlichen Katholizismus einen Referenzpunkt bildete, ganz unabhängig davon, ob diese Berufung auf Trient durch den Wortlaut seiner Beschlüsse oder das historische Konzilsereignis gedeckt war. Vielleicht besteht ja der wichtigste Beitrag dieses Konzils in der keineswegs selbstverständlichen Tatsache, dass es überhaupt stattgefunden hat. Allein das pure Faktum des Konzils könnte der durch die Reformation bis in die Grundfesten erschütterten alten Kirche wieder ein stabiles Fundament gelegt haben, auf das sich alle altgläubigen Akteursgruppen je unterschiedlich beziehen konnten. Dann läge die Bedeutung des Tridentinums primär darin, dass es der alten Kirche zu neuem Selbstbewusstsein verhalf. Während die Protestanten ihre Konfession im Medium der Erinnerung an Luther oder an einen der anderen Reformatoren errichteten, hatten die Katholiken nun ihr Konzil, mittels dessen sie sich selbst vergewissern und auf das sie sich bei allen möglichen Aktionen berufen konnten. Weil aber die Wirklichkeit des historischen Konzils viel zu widersprüchlich und komplex war, bedurfte es so etwas wie einer elementaren „Grundformel Trient“, sprich: eines komplexitätsreduzierenden „Mythos Trient“. Es ging um die Schaffung von Einheitlichkeit und Einheit. Durch die Konstruktion einer einheitlichen, eindeutigen Basis in Lehre und Disziplin sollte die destabilisierte alte Kirche geeint werden. Ein fundamentaler Gründungsmythos sollte der katholischen Kirche wieder festen Boden unter die Füße geben. Und letztlich diene der Einheits-Mythos Trient – wie jede mythische Rede – der Bewältigung von Angst, jener existenzbedrohenden Angst, in der sich die Papstkirche befunden haben musste, nachdem sie die für sie so katastrophalen Auswirkungen der Reformation in ihrem ganzen Ausmaß realisiert hatte.

Auch John W. O'Malley hat vielfach auf die Mythen hingewiesen, die bis heute über das Tridentinum kursieren. Der amerikanische Kirchenhistoriker hat jedoch seine Aufgabe primär darin gesehen, diese gängigen Stereotypen als „misunderstandings“ und „misinformation“ zu entlarven.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Vgl. John W. O'Malley, *The Council of Trent: Myths, Misunderstandings, and Misinformation*, in: Thomas M. Lucas (Hg.), *Spirit – Style – Story. Essays honoring John*

Eine Aufgabe historischer Wissenschaft ist es, Geschichtsmymthen zu dekonstruieren und nach ihren Entsprechungen in der geschichtlichen Wirklichkeit zu fragen; eine nicht weniger wichtige und interessante Aufgabe ist es aber, das Zustandekommen und die Geschichtsmächtigkeit eben dieser Mythen zu rekonstruieren. In diese Richtung wies eher die Feststellung Wolfgang Reinhards, der das „*erfundene* Konzil von Trient“ für entscheidender hält als das „*wirkliche* Konzil von Trient“ und von Trient als einem „Mythos der Selbstvergewisserung“ spricht.<sup>61</sup> Bei der Erforschung, auf welche Weise und für welche Zwecke dieses „erfundene“ Trient in den unterschiedlichen Segmenten und Ebenen des kirchlichen Lebens legitimatorisch herangezogen wurde, stehen wir beinahe ganz am Anfang.

Es war vermutlich die römische Kurie, die in ihren neu entstandenen Dikasterien am frühesten erkannte, dass mit dem wirklichen Tridentinum kein Staat (das heißt: keine Konfessionskirche) zu machen ist.<sup>62</sup> Sie hat eben deswegen – entgegen der ursprünglichen Absicht von Pius IV., sämtliche Akten des Konzils zu publizieren – die Dokumente aus Trient für Jahrhunderte in den Tresor schließen lassen und sich lieber eines selbst gesponnenen Trient-Mythos bedient, um das von ihr intendierte universale Romanisierungsprojekt zu realisieren.

Mit der Einrichtung der Konzilskongregation schon wenige Monate nach Abschluss des Konzils hat das Papsttum die Interpretation und Durchführung des Tridentinums an sich gezogen. Indem der Papst die Dekrete bestätigte und gleichzeitig das absolute Interpretationsmonopol für sich beanspruchte, sollte die Rezeption des Konzils von Anfang an unter die Kontrolle Roms gebracht werden. Vor allem aber sollte ausgeschlossen werden, was Giovanni Morone und die päpstliche Partei schon während des Konzils zu verhindern wussten: dass in Berufung auf Trient an Rom selbst Reformforderungen von außen herangetragen würden. Mit der Bestätigungsbulle „*Benedictus Deus*“ war klar, dass der Papst nicht unter, sondern über den Dekreten des Konzils steht. Und in der Gründung der Konzilskongregation institutionalisierte das Papsttum diese Überordnung.<sup>63</sup>

W. Padberg, S.J., Chicago 2002, 205–226. Jetzt auch: John W. O'Malley, Trent. What happened at the Council, Cambridge/London 2013, 11–22.

<sup>61</sup> Reinhard (wie Anm. 36), 41.

<sup>62</sup> Zur Frage, wie in den römischen Kongregationen von Inquisition und Index interpretatorisch mit Trient umgegangen wurde, vgl. den Beitrag von Claus Arnold in vorliegendem Band.

<sup>63</sup> Vgl. die Bulle in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Lat.-dt. hg. von Peter Hünermann unter Mitarbeit von Helmut Hoping, 37. Aufl. Freiburg 1991, 582–584.

Hier sollen wenigstens einige grobe Linien skizziert werden bezüglich der Frage, welche Konsequenzen aus der Etablierung einer mit derartigen Kompetenzen ausgestatteten Zentralbehörde für den posttridentinischen Reformprozess und die gesamte Ordnung der posttridentinischen Kirche resultierten. Dass die tridentinischen Reformdekrete beispielsweise von den Bischöfen des Reiches und von Frankreich nur sehr zögerlich und von manchen überhaupt nicht bestätigt und als geltendes Recht in ihren Territorien verkündet wurden, hat ganz bestimmt unterschiedliche Gründe.<sup>64</sup> Aber verantwortet nicht das Papsttum selbst zu einem guten Teil die Verweigerung der förmlichen Einführung des Tridentinums in den Ortskirchen – eben durch die in der Bestätigungsbulle festgeschriebene Tatsache, dass die authentische Auslegung allein in Händen des Papstes liegt? Wer nach 1564 das Disziplinarrecht des Tridentinums annahm, der verpflichtete sich zugleich, sich bei jeder Anwendungsunsicherheit an Rom zu wenden und unablässig seinem Urteil auszusetzen. Die deutschen Bischöfe dürften diese Gefahr der Aufgabe ihrer Rechtsautonomie erkannt haben. Ihre Verweigerung der formellen Annahme kann keineswegs in jedem Fall als Trientfeindlichkeit oder gar grundsätzliche Reformunwilligkeit interpretiert werden. Sie entzogen sich vielmehr einer von Rom intendierten Monarchisierung der Kirche und einer päpstlichen Vorstellung von Reform. Die Forschung müsste in Zukunft viel stärker zwischen bischöflichen und päpstlichen Programmen der Trientrezeption unterscheiden.<sup>65</sup>

Eine ähnliche Verschiebung in Richtung päpstlicher Zentralisierung vollzog sich im Bereich des posttridentinischen Synodalwesens. Die Väter des Tridentinums haben sich von einer Wiederbelebung der Synoden für die gesamtkirchliche Verwirklichung der tridentinischen Reform und für einen neuen Selbstvollzug des Bischofsamtes ungemein viel versprochen.<sup>66</sup> Doch ab 1588 wird kein Provinzialkonzil mehr einen Beschluss verkünden dürfen, ohne dass er zuvor der Konzilskongregation zur Prüfung und Revision vorgelegen hat. Deswegen hat Rom selbst durch die von ihm betriebene Kontrollierung des Synodeninstituts einen Anteil daran, dass die posttridentinischen Synoden – nach einem kurzen Aufblühen in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts – später in den meisten europäischen Ortskirchen nicht jene Kraft eines auto-

<sup>64</sup> Dazu Hansgeorg Molitor, Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche, in: Walter Brandmüller u. a. (Hgg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte* (FS Remigius Bäumer), Bd. 1, Paderborn u. a. 1988, 399–431.

<sup>65</sup> Zur bischöflichen Trientrezeption etwa eines Carlo Borromeo und deren Reinterpretation im 18. Jahrhundert vgl. die beiden Beiträge von Julia Zunckel und Maria Teresa Fattori in vorliegendem Band.

<sup>66</sup> Vgl. COD III, 761.

nomen legislativen und judikativen Reforminstrumentes entwickelten, die das Konzil von ihm erwartet hatte.<sup>67</sup>

Ein weiteres, höchst aufschlussreiches Phänomen sind die von Rom bestellten Apostolischen Visitatoren, die nach dem Tridentinum insbesondere in den italienischen Diözesen beinahe flächendeckend eingesetzt wurden, um das Wirken der Bischöfe zu maßregeln.<sup>68</sup> Strukturell läuft auch dieses Instrument auf eine Schwächung der bischöflichen Gewalt im Medium von Konzilsrezeption hinaus: Rom entsendet mit seinen Visitatoren strenge *bad guys*, die vor Ort die Einhaltung tridentinischer Normen rigoros einzuklagen und die Bischöfe einzuschüchtern haben. Die Bischöfe leisten nicht selten Widerstand gegen die unbeweglichen Visitatoren und erheben schriftlich Klage bei der römischen Kongregation. Die dortigen Kardinäle spielen jetzt die *good guys*, zeigen sich flexibel, lockern die Auflagen ihrer Visitatoren und konzedieren den Bischöfen massenhaft Abweichungen von der tridentinischen Norm. Gewonnen ist damit die schlichte Tatsache, dass die Bischöfe in Rom vorstellig geworden sind. Es tritt der paradoxe Sachverhalt ein, dass der bischöfliche Widerstand, der sich im Rekurs nach Rom Ausdruck verschafft, letztlich wieder die Entscheidungsmacht der Kurie stärkt. Nach dem Motto: Wer nach Trient den *Status quo ante* erhalten will, der muss sich dies von der Zentrale genehmigen lassen.

<sup>67</sup> Insbesondere in Italien, wo – beginnend schon 1565 in den Erzdiözesen Reggio Calabria und Mailand – in den vier Jahrzehnten nach Trient über 60 Provinzialsynoden abgehalten werden, kommt das Synodenwesen im 17. Jahrhundert völlig zum Erliegen; vgl. Michele Miele, Die Provinzialkonzilien Südtaliens in der Neuzeit, Paderborn 1996. In Spanien, wo Philipp II. die Erzbischöfe zur Abhaltung von Provinzialsynoden geradezu verpflichtete, ist das Synodenleben bis Ende des 17. Jahrhunderts relativ stabil. In Frankreich – vermutlich als Gegenreaktion zu der von Rom betriebenen Gängelung – erlebt es im Zeitalter des Gallikanismus geradezu eine Blüte. Dagegen finden im gesamten Reich überhaupt nur die drei Salzburger Provinzialsynoden des 16. Jahrhunderts statt, dazu: Gerhard B. Winkler, Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialsynoden 1569, 1573, 1576, Wien u. a. 1988. Von großer Bedeutung für die Trientrezeption in der Neuen Welt sind die Provinzialsynoden von Mexiko und Lima; dazu: Willi Henkel, Die Konzilien in Lateinamerika, Bd. 1: Mexiko 1555–1897, Paderborn 1984; ders./Josep-Ignasi Saranyana, Die Konzilien in Lateinamerika, Bd. 2: Lima 1551–1927, Paderborn 2010. Man kann die südamerikanischen Synoden geradezu als „supertridentinisch“ bezeichnen, weil sie viel kompromissloser, als das in Europa geschah, jede Verletzung der tridentinischen Norm (insbesondere was die Kleriker betrifft) mit drakonischen Strafen belegten. Auf den Philippinen, wo unter spanischem Patronat ab den 1570er Jahren eine katholische Kirchenstruktur aufgebaut wurde, galten bis zum ersten Provinzialkonzil von Manila im Jahr 1771 die Dekrete des III. Konzils von Mexiko (1585) als Kirchengesetz; dazu: Mariano Delgado/Lucio Gutiérrez, Die Konzilien auf den Philippinen, Paderborn 2008.

<sup>68</sup> Dazu: Giovanni Romeo, La congregazione dei vescovi e regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: Un primo bilancio, in: Maurizio Sangalli (Hg.), Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società, Bd. 2, Roma 2003, 607–614.

In Absetzung von Hubert Jedin<sup>69</sup> würde ich die These aufstellen, dass das posttridentinische Papsttum die vom Tridentinum geschaffene Ordnung massiv verletzt hat. Denn das tridentinische Bischofsideal wurde durch die Praxis der postkonziliar vom Papsttum neu geschaffenen Instrumente zur Durchführung der tridentinischen Reform systematisch ausgehöhlt. Trient selbst sah weder ständige Kongregationen noch Apostolische Visitationen, weder *Ad limina*-Besuche<sup>70</sup> noch feste Nuntiatoren vor.

Weiter würde ich die Hypothese aufstellen, dass es dem posttridentinischen Papsttum mehr als um die Verwirklichung von tridentinischer Reform um die permanente Geltendmachung der eigenen Entscheidungsgewalt und die symbolische Darstellung der päpstlichen Souveränität ging. Und genau durch diese Überformung und Instrumentalisierung des Konzils hat das Papsttum selbst nicht unwesentlich zur Verfremdung und Nichtrezeption von Trient aktiv beigetragen.

Jedenfalls muss die Geschichte der römischen Zentralisierung im Gefolge und unter funktionaler Indienstnahme eines „Mythos Trient“ (und die Geschichte der gleichzeitigen antagonistischen Verweigerung dieser Zentralisierung in der Peripherie<sup>71</sup>) erst noch geschrieben werden. Vielleicht wäre es in diesem Zusammenhang hilfreich (so wie wir gewöhnlich zwischen „thomasisch“ und „thomistisch“ unterscheiden), künftig terminologisch zwischen „trientisch“ (also dem, was das „wirkliche“ Konzil darstellte und wollte) und „tridentinisch“ (also dem, was faktisch später aus Trient gemacht wurde) zu differenzieren.

## 6. VON DER KATHOLISCHEN KONFESSIONALISIERUNG ZUR KATHOLISCHEN KONFESSIONSKULTUR

Deutschsprachige Historiker haben in den letzten dreißig Jahren den Verfahren der wechselseitigen Abgrenzung, der Ausmerzung von doktrinen Offenhaiten und der inneren Homogenisierung der Konfessionskirchen, die zusammen mit der territorialen Staatsbildung stattfanden,

<sup>69</sup> Vgl. Hubert Jedin, Papst und Konzil. Ihre Beziehungen vor, auf und nach dem Trienter Konzil, in: ders. (wie Anm. 43), 429–440, 440.

<sup>70</sup> Zu den *Ad limina*-Besuchen vgl. Maria Milagros Cárcel Ortí, *Visitas pastorales y relaciones ad limina. Fuentes para la geografía eclesiástica*, Orviedo 2007; dies./Vincente Cárcel Ortí, *Historia, derecho e diplomática de la visita ad limina*, Valencia 1989.

<sup>71</sup> Wie sehr beispielsweise die alt hergestammten bischöflichen Gerichte einer solchen römischen Zentralisierung widerstrebten, zeigt jetzt die Untersuchung von Marco Cavarzere, *La giustizia del Vescovo. I tribunali ecclesiastici della Liguria orientale (secc. XVI–XVII)*, Pisa 2012.

große Aufmerksamkeit geschenkt. Und dieser Zwang zu Eindeutigkeit, Distinktion und Konformität ist ganz bestimmt ein zentrales und ganz wesentliches Element des konfessionellen Zeitalters. Aber wie erfolgreich ist dieser Prozess, der von den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten angestrebt und betrieben wurde, tatsächlich gewesen? Hat die homogene Konfessionskirche in der Frühen Neuzeit wirklich jemals existiert? Gemäß der neueren Forschung hat das Konzil von Trient selbst jedenfalls weder mit einer geschlossenen Theologie noch mit einem kohärenten Reformprogramm dafür die Grundlage gelegt. Diese Grundlage musste erst einmal postkonziliar durch eine Mythologisierung des Konzils erzeugt werden.

In neuester Zeit sind nun vielversprechende Versuche unternommen worden, sich stärker mit kulturalistischen, diskurstheoretischen, praxeologischen Kategorien dem Phänomen frühneuzeitlicher Konfessionalität anzunähern.<sup>72</sup> Konfessionelle Identität soll hier nicht essentialistisch als eine feste Größe begriffen werden, die etwa auf einem Konzil begründet wird und sich dann dauerhaft verfestigt, sondern vielmehr als eine stets schwankende und instabile kulturelle Praxis. Weil Konfessionalität in einer konkreten Situation immer wieder neu performativ erzeugt werden muss, wurde der Begriff „situative Konfessionalität“<sup>73</sup> in die Diskussion eingebracht. Doch auch wenn die konfessionelle Identität in wechselnden Konstellationen stets aufs Neue präsent gemacht werden muss, macht es nur Sinn, von Konfession zu sprechen, wenn in einer Vielzahl von menschlichen Lebensäußerungen auch eine Reihe von spezifischen und Identität konstituierenden Eigenheiten zu identifizieren sind. Ohne unterscheidende *Propria* ist der Konfessionsbegriff leer und sinnlos. Mögen die regional-lebensweltlichen und theologisch-spirituellen Diversitäten innerhalb einer Konfession noch so stark sein, so muss es doch ein Set von gewissen übergreifenden Charakteristika geben, die eine religiöse Gruppierung überhaupt erst *als* Konfession erkennbar machen.

Eine stärker kirchen- und theologiegeschichtliche Betrachtungsweise wird stets hervorheben, dass diese Spezifika sich nicht nur durch reziproke Abgrenzung von der jeweils anderen Konfession ergeben haben, sondern mindestens genauso z. B. durch einen habituell unterschiedlichen Rückgriff auf religiös-theologische Traditionsbestände, überhaupt auf grundsätzlich unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zu historischen Epochen (wie etwa der des Mittelalters) oder zeitgenössischen Philosophien und – damit einhergehend – aufgrund fundamental anderer

<sup>72</sup> Vgl. etwa Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hgg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013.

<sup>73</sup> Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung, in: ebd., 9–26, 14.

anthropologischer Grundsatzentscheidungen (etwa in der Spur eines humanistisch geprägten positiven Menschenbildes), aufgrund grundsätzlich anderer Ritual- bzw. Symbolverständnisse und -praktiken, ekklesialer Ordnungsvorstellungen etc.

Um das Distinkte des Konfessionellen einerseits und die Vielfalt, das Kontextuelle und Ephemere der konfessionellen Lebensformen andererseits gleichermaßen berücksichtigen zu können, spricht einiges dafür, den engen Begriff der Konfession und den weiten Begriff der Kultur in einem einzigen Begriff „Konfessionskultur“ zu verbinden. Nachdem Thomas Kaufmann diesen Kombinationsbegriff zunächst für die lutherische Seite verwandte,<sup>74</sup> wird inzwischen immer öfter auch von „Katholischer Konfessionskultur“ gesprochen.<sup>75</sup> Das Konzept „Konfessionskultur“ könnte das Konfessionalisierungsparadigma ablösen, ohne dass damit die grundlegenden und bleibend gültigen Einsichten der Konfessionalisierungsforschung keine Berücksichtigung mehr fänden. Innerhalb des Konzeptes „Konfessionskultur“ erschiene das Konzil von Trient jedenfalls nicht mehr alleine als ein Faktor im Prozess der Sozialdisziplinierung, Normierung, Homogenisierung katholischer Religion. Vielmehr könnte in einer solch konfessionskulturellen Perspektive wahrgenommen werden, wie variabel das Tridentinum zu den verschiedenen Zeiten in den unterschiedlichen Regionen und Handlungsebenen angeeignet, umgedeutet, implementiert worden ist und wie sehr insbesondere der „Mythos Trient“ einen höchst flexiblen, verhandelbaren und doch im Konflikt einenden, orientierenden und

<sup>74</sup> Die instruktivsten Reflektionen auf den Begriff finden sich bei: Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, 7–26. Vgl. aber auch: ders., *Religion und Kultur – Überlegungen eines Kirchenhistorikers*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), 397–405; ders., *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, in: Kaspar von Greyerz/Manfred Jakobowski-Tieszen/ders./Hartmut Lehmann (Hgg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, 9–15; ders./Anselm Schubert/Kaspar von Greyerz (Hgg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008; Volker Leppin/Ulrich A. Wien (Hgg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005.

<sup>75</sup> Der Begriff „katholische Konfessionskultur“ taucht früh auf bei: Andreas Holzem, *Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen*, in: *Konfessionelle Kulturen in Westfalen / Westfälische Forschungen. Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe* 56 (2006), 65–87; Günther Wassilowsky, *Katholizismus*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, 6 (2007), 467–473; Thomas Maissen, *Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 225–246.

stabilisierenden Referenzpunkt zur Formierung der distinkten Praktiken des Denkens, Deutens und Verhaltens von Katholiken bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bildete. Denn was wäre die Geschichte der Religion ohne Mythen!



*Robert Zollitsch*

## Predigt des Erzbischofs von Freiburg am 18. September 2013 im Freiburger Münster

„... in Demut schätze einer den  
anderen höher ein als sich selbst!“  
(Phil 2,1–4; Joh 14,23–29)

Verehrter Herr Kardinal, lieber Mitbruder Kurt, wertige Gäste,  
Schwestern und Brüder in der Gemeinschaft des Glaubens!

1. Vor drei Wochen durfte ich in Würzburg eine neue Sonderbriefmarke der Deutschen Post vorstellen. Sie ist dem Leben und Wirken Kardinal Julius Döpfners gewidmet. Am Tag der Vorstellung, dem 26. August, jährte sich zum einhundertsten Mal sein Geburtstag. Auf der Briefmarke ist ein Zitat zu lesen, das uns auch in dieser Stunde nachdenklich stimmen kann: „[D]ie Kirche liegt nicht auf der Sandbank der Zerstörung, sondern [...] auf der Werft der Erneuerung.“<sup>1</sup> Dieser Satz stammt aus der Ansprache des Kardinals zur Eröffnung der vierten Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die von 1971–1975 in Würzburg stattfand. Die beiden Worte *Zerstörung* und *Erneuerung* lassen sich dabei zunächst auf die Biografie von Julius Döpfner beziehen: Als er 1948 mit noch nicht 35 Jahren Bischof von Würzburg wurde, fand er eine von vielen Zerstörungen gezeichnete Stadt und Diözese vor. Tatkräftig ging er den äußeren und inneren Wiederaufbau an. Dabei galt sein Einsatz in der Nachfolge Jesu Christi stets einer ganzheitlichen Sorge um den Menschen.

2. Zerstörung und Erneuerung – Diese beiden Stichworte kennzeichnen nicht weniger die Zeit und Situation im Umfeld des Konzils von Trient. Es ist zweifellos eines der großen und überaus bedeutendsten Ereignisse der Kirchen- und Theologiegeschichte. Es lohnt sich, uns anlässlich

<sup>1</sup> Julius Döpfner, Rede zur Eröffnung der Vierten Vollversammlung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 4. Vollversammlung. Protokoll, 1–7, hier 4f.

seines Abschlusses vor 450 Jahren auf einer mit hochrangigen Experten besetzten Tagung in der Katholischen Akademie mit seinen Entscheidungen und seiner Wirkungsgeschichte zu beschäftigen. Das Trienter Konzil war nicht nur die späte, leider z. T. auch zu späte, theologische Antwort der katholischen Kirche auf die Herausforderungen der Reformation. Es ist vor allem der Beginn und bleibende Anstoß zu einer ernsthaft in Angriff genommenen katholischen Erneuerung; einer Reform, die schon viel zu lange ausstand und deren Ausbleiben die Reformation erst mit hervorgerufen hat. Somit weist das Konzil von Trient, trotz einer notwendigerweise stark kontroverstheologisch geprägten Perspektive, den Weg nach vorne – und das für Jahrhunderte. Es weist zugleich den Weg in Richtung einer gemeinsamen ökumenischen Suche danach, was es heißt, heute Kirche Jesu Christi zu sein. Wir dürfen gespannt sein, welche neuen Perspektiven auf das Konzil und seine Beweg- und Hintergründe Sie auf dieser Tagung herausarbeiten werden. Und welche Impulse und Herausforderungen von einer Beschäftigung mit dem Trienter Konzil für unser heutiges Kirchesein ausgehen.

3. Das Konzil von Trient, liebe Schwestern, liebe Brüder, fügt sich ein in die Reihe der großen ökumenischen Konzilien; und damit in das fortwährende Bemühen der Kirche, sich die Botschaft des Evangeliums in einer jeden Zeit neu anzueignen und sich dadurch im Geist Jesu Christi zu erneuern. Das Konzil von Trient ist somit, wie die vorausgegangenen und wie die beiden folgenden Vatikanischen Konzilien auch, Ausdruck der Konziliarität und Synodalität der Kirche. In ihm, wie in allen Konzilien und Synoden, wird deutlich: Die Kirche Jesu Christi ist immer auf dem Weg, sie ist eine pilgernde Kirche, die angesichts der Herausforderungen einer jeden Zeit in gemeinsamem Ringen nach dem richtigen Weg sucht, den christlichen Glauben zu leben und zu verkünden.

Das konziliare Moment ist ein Wesensmerkmal der katholischen Kirche, das das papale ergänzt. In ihm kommt deutlich zum Ausdruck, dass Kirche *Communio* und als pilgernde Kirche unterwegs ist. Wir sind Gemeinschaft des Glaubens, die nicht einfach an einem bestimmten Punkt der Geschichte stehen bleiben kann und auch nicht darf. Ein solch gemeinsames Ringen lebt heute wie damals vom Miteinander, vom Miteinander der Bischöfe wie vom Miteinander des Volkes Gottes. Und es setzt ein gegenseitiges Aufeinander-Hören und ein Einander-Achten – auch in den unterschiedlichen Auffassungen – voraus.

4. In unseren Suchbewegungen nach dem, wie wir als Kirche das Evangelium leben und bezeugen sollen, ist eine Haltung besonders wichtig, die uns der Philipperbrief aufgibt. Die Stelle wurde uns eben in der Lesung

vorgetragen: Tut „nichts aus Streitsucht und nichts aus Prahlerei! Sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst! Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen!“ (Phil 2,3–4) Neben dem Hören auf Gott und aufeinander ist damit eine wesentliche Grundhaltung für einen geistlichen Dialog benannt, der ja die Grundlage auch jedes Konzils ist. Papst Benedikt XVI. ist vor zwei Jahren, am 2. September 2011, in seiner Predigt auf dem Freiburger Flugplatz auf diese Stelle eingegangen und hat dabei die Tugend der Demut als das „Öl“ bezeichnet, „das Gesprächsprozesse fruchtbar, Zusammenarbeit möglich und Einheit herzlich macht“.<sup>2</sup> Ein Dialog – ob in Ehe und Familie, ob am Arbeitsplatz oder in der Freizeit, ob in der Kirche, in Wirtschaft oder Politik – ist zum Scheitern verurteilt, wenn man einander besserwisserisch, streitsüchtig und ohne Wohlwollen füreinander begegnet. Eine demütige Einstellung ermöglicht es uns hingegen, auch diejenigen in ihrer Person und in ihrer Auffassung zu schätzen, die anderer Meinung sind als wir selbst. Gerade als Gemeinschaft des Glaubens kommt es uns zu, durch unseren Umgang miteinander Zeugnis abzulegen von Gottes Liebe und Barmherzigkeit. Im Aufeinander-Hören erkennen wir ja möglicherweise etwas von der Wahrheit und der Liebe des Evangeliums, das wir selbst übersehen haben oder wofür unser Blick derzeit verstellt ist. Eine geistliche Haltung der Wertschätzung füreinander kann uns auch verhelfen, dass wir die Angst voreinander verlieren und aufeinander zugehen, auch dann, wenn wir unterschiedlicher Auffassung in einer wichtigen Frage des Christ- und Kircheseins bleiben. So haben wir die Chance, beim anderen zunächst einmal davon auszugehen, dass es auch ihm um das Wohl der Kirche und die Zukunft des Glaubens geht. In Demut vor Gott und voreinander können wir lernen, die Pluralität der Glaubenszugänge, spirituellen Prägungen und Lebensweisen in unserer Kirche als Geschenk und Bereicherung und nicht als Gefährdung von uns selbst zu betrachten. Natürlich steht Vielfalt immer auch in der Gefahr, zur Beliebigkeit zu werden. Aber auch davor kann uns eine wertschätzende, demütige Haltung, die an Jesus Christus selbst Maß nimmt, bewahren.

5. Liebe Schwestern, liebe Brüder, an der Haltung und Botschaft Jesu Christi haben in besonderer Weise Konzilien Maß zu nehmen. Zugleich sind sie in eine bestimmte Zeit hineingestellt; sie finden nie kontextlos statt; das sehen wir ganz deutlich am Trienter Konzil. Die Entschei-

<sup>2</sup> Benedikt XVI., Predigt Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. während der Heiligen Messe, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Bonn 2011, 132–137, hier 137.

dungen, die ein Konzil trifft, kommen niemals ohne den kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext zustande. In einem Konzil spiegeln sich die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umstände der Zeit. Und Wirkungen erzielt ein Konzil dann, wenn es in der Kirche rezipiert wird; wenn seine theologischen Formulierungen und praktischen Entscheidungen derart sind, dass sie das Glaubensempfinden des Volkes Gottes treffen, es zum Ausdruck bringen oder auch zu einer produktiven Neuaneignung führen. Von daher fällt ein Konzil auch nicht einfach vom Himmel. Es muss in der Breite der Kirche und nicht zuletzt in den Ortskirchen verortet sein. In einer medialen Welt wie der unsrigen stellt dies sicher eine ganz andere Herausforderung dar als etwa zu Zeiten des Trienter Konzils. Denn Kommunikation, auch in der Kirche, läuft heute weltweit und ist nicht zentral steuerbar. Sie ist auch in den Ortskirchen nicht zentral steuerbar. Und dennoch müssen Konzilsteilnehmer wissen, welche Fragen des Glaubens und des Lebens den Menschen auf den Nägeln brennen. Als Bischöfe und Theologen müssen sie erspüren, wo den Menschen „der Schuh drückt“, wo Zerstörung droht, wo Erneuerung und Vertiefung ansteht; welche offenen Fragen sich aufdrängen. Das erfordert entsprechende Formen des kirchlichen Miteinanders, auch neue Formen, in denen sich der Glaubenssinn der Gläubigen artikulieren und mit den Bischöfen kommuniziert werden kann.

6. Das Zweite Vatikanische Konzil, dessen 50jähriges Jubiläum wir in diesen Jahren ja auch begehen, hat durch seinen Verlauf und durch seine Beratungen das Moment der Konziliarität und Synodalität in der Kirche neu belebt und dabei auch frühchristliche Formen aufgegriffen. In der Folge des Zweiten Vaticanums entstand die Weltbischofssynode als regelmäßiges Beratungsinstrument des Weltepiskopats für den Papst. Die nationalen Bischofskonferenzen und die kontinentalen Bischofsräte erfuhren eine Aufwertung und eine ganz neue Bedeutung im Leben der Ortskirchen. Vielfach fanden Diözesan- und nationale Synoden zur Umsetzung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Ortskirchen statt, so auch die Würzburger Synode. Allerdings, und auch das gilt es zu sehen, gab es nach einer ersten Phase der Begeisterung in der Rezeption des Konzils auch eine Phase der Ernüchterung. Wie mit jedem Konzil verbanden sich mit dem Zweiten Vaticanum Hoffnungen, die nicht alle erfüllt wurden. Und doch wurde durch dieses Konzil, das vielleicht das erste tatsächliche Weltereignis der katholischen Kirche war, Entscheidendes in Gang gesetzt, das das Leben der Kirche in der modernen Welt ganz grundlegend verändert und weiter entwickelt hat und bis heute fruchtbar weiterwirkt.

7. Mir scheint, dass wir derzeit in eine neue Phase der Konzilsrezeption eintreten, in der die Bedeutung der Ortskirchen stärker in den Blick kommt. Damit stellt sich auch die Frage nach dem synodalen Moment des Kircheseins in der Ortskirche neu. Lehramtliche, dogmatische Fragen sind auch künftig nicht ortskirchlich zu entscheiden. Aber es gibt viele Fragen, die das kirchliche Leben und das Glaubensverständnis der Menschen betreffen, die stark kulturell und gesellschaftlich geprägt und damit primär in den Ortskirchen verankert sind. Der Dialog-Prozess, den wir deutschen Bischöfe im Jahr 2010 initiiert haben und in dessen Rahmen wir uns gerade Ende letzter Woche in Stuttgart unter dem Schwerpunkt „Liturgie“ zu Beratungen trafen, ist für mich ein solches Signal einer wieder erwachenden Synodalität in unseren deutschen Ortskirchen. Dieser von Partizipation und einem neuen Miteinander von Bischöfen und Laien geprägte geistliche Prozess findet seinen Niederschlag mittlerweile auf ganz unterschiedlichen Ebenen und in den verschiedenen Diözesen. Es sind inzwischen auch neue Formen eines dialogischen Beteiligungsprozesses in Gang gekommen. Hier in Freiburg haben wir im Frühjahr eine Diözesanversammlung unter dem Leitwort „Christus und den Menschen nah“ abgehalten. In deren Nacharbeit stehen wir derzeit u. a. auch in unseren synodalen Gremien. In Trier bereitet Bischof Stephan Ackermann gerade eine Diözesansynode vor. Manches spricht dafür, dass der bis zum Jahr 2015 angesetzte Dialog-Prozess in der katholischen Kirche in Deutschland eine wertvolle Einübung in ein stärker synodales Miteinander darstellt. Auf diese Weise entdecken wir als Kirche in Deutschland vielleicht auch wieder stärker den *sensus fidelium*, das Glaubensbewusstsein des ganzen Volkes Gottes. Auf jeden Fall aber dürfen wir uns bei diesem Prozess von der Zusage Jesu, die wir eben im Evangelium gehört haben, ermutigt wissen, dass uns der Beistand, der Heilige Geist, vom Vater gesandt ist, der uns alles lehrt und an alles erinnert, was Jesus uns gesagt hat (vgl. Joh 14,26).

8. Liebe Schwestern, liebe Brüder, im Rückblick auf das Trienter Konzil müssen wir leider festhalten: Es kam zu spät, um die Spaltung der lateinischen, der westlichen Kirche verhindern zu können. Die theologischen Klärungen und die wegweisenden Reformen haben die protestantischen Stände und die Reformatoren des 16. Jahrhunderts nicht mehr erreicht und erst recht nicht mehr einbinden können. Das hatte auch kirchen- und staatspolitische Hintergründe, die auf dieser Tagung in der Katholischen Akademie sicher auch zur Sprache kommen werden. So konnte das Trienter Konzil nur die große und nachhaltige Reform der katholischen Kirche einleiten. Und dies hat es wegweisend und wirksam getan. Wir können das Konzil sicherlich im Sinn Julius Kardinal Döpfners als

„Werft der Erneuerung“ bezeichnen. Wurde es doch mit der eingeleiteten Reform wirklich zu einem Pastoralkonzil, das die bestehende seelsorgliche Not im Leben der Kirche gezielt im Blick hatte und mutig anging. Ich nenne nur die Verpflichtung zu einer geordneten und auf den Bildungs-Standards der Zeit basierenden Priesterausbildung für die Seelsorge und die Erstellung eines für die ganze Kirche geltenden Katechismus. Heute stehen wir vor anderen Herausforderungen. Vielleicht ist weniger ein neues ökumenisches Konzil das Gebot der Stunde als vielmehr konziliare oder synodale Prozesse in den Ortskirchen, die auch sehr unterschiedlich verlaufen können, aber immer das gleiche Ziel haben: das Evangelium im Heute immer besser zu verstehen, überzeugter zu leben und überzeugender zu verkünden. Dabei lohnt es sich, einmal den kompletten Satz zu hören, aus dem der Schriftzug auf der neuen Sonderbriefmarke genommen ist. Kardinal Döpfner sagte damals bei der Synode: „[D]ie Kirche liegt nicht auf der Sandbank der Zerstörung, sondern [...] auf der Werft der Erneuerung. Zugegeben, eine solche Werft ist als Bauplatz keine idyllische Waldwiese; dort kann es laut, windig, ungemütlich und gelegentlich riskant zugehen. Aber dort werden eben Schiffe nicht verschrottet und auch nicht einfach zerdeppert, sondern ausgerüstet zu einer neuen Fahrt.“<sup>3</sup>

Amen.

<sup>3</sup> Döpfner (wie Anm. 1), hier 4f.

*Kurt Kardinal Koch*

# Wahrnehmung und Bedeutung des Tridentinums in Theologie und ökumenischem Dialog in der Gegenwart

## 1. LETZTES KONZIL DER GESAMTEN CHRISTENHEIT

„Wenn wir die Menge und Bedeutung der erledigten Themen betrachten, so müssen wir Gott danken, dass wir an der gefährlichsten Klippe vorbeigekommen sind, der wir in diesem Meer des Konzils begegnet sind. Man kann es wegen seiner unaufhörlichen Schwankungen wirklich ein Meer nennen. Alles ist ruhiger zu Ende gegangen, als wir dachten, zur Zufriedenheit der Nationen, der Botschafter und der ganzen Synode.“<sup>1</sup> Diese Worte hat Giovanni Kardinal Morone, Erster Päpstlicher Legat und Präsident des Konzils, in Trient am 11. November 1563 und damit kurz vor seinem Abschluss nach Rom geschrieben. Man kann dieses Fazit im ersten Hinhören als vielleicht zu optimistisch empfinden; wie der ausdrucksstarke Vergleich des Konzils mit dem Meer zeigt, ist es aber auf jeden Fall als realistisch einzuschätzen. Dies gilt zumal, wenn man bedenkt, dass das Konzil in drei Perioden zwischen den Jahren 1545 und 1563 und damit über 18 Jahre und während fünf Pontifikaten und in einer schwierigen Zeit stattgefunden hat, insofern es vor dem Schmalkaldischen Krieg (1546–1547) begonnen und nach dem Frieden von Augsburg (1555) beendet hat; dass seine Sessionen immer wieder vertagt worden sind und das Konzil im Jahre 1547 nach Bologna verlegt und während einiger Jahre sogar unterbrochen worden ist; dass es von Rangstreitigkeiten zwischen den am Konzil teilnehmenden Botschaftern der politischen Mächte sehr stark behindert gewesen ist; dass es von den ununterbrochenen Feindseligkeiten zwischen dem Kaiser, dem vor allem die Situation nach der Reformation in Deutschland vor Augen gestanden hat, und dem französischen König, dem ein Nationalkonzil in der gallikanischen Tradition vorgeschwebt ist, dominiert gewesen ist; dass es von verschiedenen Strö-

<sup>1</sup> Zitiert in: Gustave Constant, *La légation du Cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente*, Paris 1922, 373f., Nr. 125.

mungen wie den Spaniern, die auf dem göttlichen Recht der bischöflichen Residenz insistiert haben, und den Italienern, die die Autorität des Papstes sehr stark betont haben, geprägt gewesen ist; dass das Konzil selbst in seiner dritten Phase mit seinem friedlicheren Klima von Interessensgegensätzen zwischen dem Reich, Frankreich und Spanien vor allem wegen der Frage, ob der Wiederbeginn des Konzils als „Fortsetzung“ zu verstehen sei oder nicht, gekennzeichnet gewesen ist; und dass schließlich die Anwesenheit von Bischöfen, Erzbischöfen und Kardinälen, die vom guten Willen der Herrscher ihres Landes abhängig gewesen sind und sich teilweise mehr als weltliche Fürsten denn als Hirten der Kirche verstanden haben, großen Schwankungen ausgesetzt gewesen ist.

Führt man sich diese und viele andere Faktoren vor Augen, werden zunächst die Grenzen des Trienter Konzils sichtbar. Deren elementarste liegt darin, dass es das letzte Konzil der gesamten Christenheit und des ganzen *Corpus christianum* gewesen ist, weshalb der Kaiser und die christlichen Könige durch ihre Gesandten und Unterhändler offiziell vertreten gewesen sind. Bereits in seinen Anfängen und ebenso während allen Phasen seiner langen Dauer hat es in Abhängigkeit von der politischen Lage in Europa gestanden. Hinzu kommt, dass das Papsttum selbst aufgrund seiner weltlichen Staatsgebiete dreimal in große politische Konflikte verwickelt gewesen ist, als Papst Paul III. Karl V. in seinem Krieg gegen den Schmalkaldischen Bund der Protestanten beigestanden hat, Papst Julius III. den Krieg von Parma gegen Heinrich II. unterstützt hat und Papst Paul IV. am Krieg gegen den spanischen König um seine Herrschaft in Italien beteiligt gewesen ist. Wenn man diese gesamtpolitische Konstellation betrachtet, in der auch die protestantische Reformation sehr bald in eine ähnliche Abhängigkeit von den Fürsten geraten ist, kann man verstehen, dass Papst Benedikt XVI. in seiner berühmten Freiburger Rede anlässlich seines pastoralen Besuchs in Deutschland hervorgehoben hat, dass die Geschichte in gewisser Weise der Kirche durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zu Hilfe gekommen ist, „die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben“, insofern die Säkularisierungen „jedes Mal eine tief greifende Entweltlichung der Kirche“ bedeutet haben.<sup>2</sup>

In dieser und auch trotz dieser schwierigen Konstellation hat das Konzil von Trient für die Erneuerung des Glaubens und des kirchlichen Lebens in der damaligen Zeit Großes geleistet, und zwar vor allem auf zwei Ebenen. Denn das Konzil hatte entschieden, dass am Ende jeder Session ein Dekret über Fragen der Glaubenslehre, das den Glauben der

<sup>2</sup> Benedikt XVI., Begegnung mit engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft in Freiburg im Breisgau am 25. September 2011, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Vol. VII/2 2011, Città del Vaticano 2012, 336–341, hier 339.

katholischen Kirche bekräftigen und erneuern sollte, als auch ein Reformdekret verabschiedet werden sollte, das dazu dienen sollte, Missbräuche im kirchlichen Leben und seiner Disziplin abzuschaffen und auf diesem Weg die Kirche zu erneuern.

## 2. GLAUBENSLEHRE UND KIRCHENREFORM

Was zunächst die Fragen der Glaubenslehre betrifft, darf man festhalten, dass sich das Konzil von Trient zu vielen wesentlichen Fragen des Glaubens geäußert hat wie zum Verhältnis zwischen Schrift und Tradition, zur Lehre von der Erbsünde und zur Rechtfertigungslehre, zu den Sakramenten von Taufe und Firmung, Buße und Krankensalbung, zur Realpräsenz in der Eucharistie und ihrem Opfercharakter, zur Lehre vom Weihesakrament und zur Sakramentalität der Ehe, zum Fegefeuer und zum Ablass. Mit allen Entscheidungen bei diesen Glaubenslehren hat das Konzil von Trient die Lehrverkündigung und das Glaubensbewusstsein der katholischen Kirche über Jahrhunderte geprägt.

Nicht wenige Lehraussagen sind vom Konzil von Trient freilich differenzierter und offener formuliert worden, als sie in der Zeit nach dem Konzil rezipiert worden sind. So hat das Konzil beispielsweise in seinem Dekret „Sacrosancta“ das von den Reformatoren energisch postulierte Prinzip des sola scriptura zwar abgelehnt und gegen eine einseitige Isolierung der Schrift von der Tradition argumentiert. Es hat aber keineswegs die Theorie von Schrift und Tradition als den beiden Quellen der Offenbarung vertreten, die später in der katholischen Theologie dominierend geworden ist. Für das Konzil ist das Evangelium vielmehr die „Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenlehre“, die allerdings „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen“ bewahrt wird. Das Konzil hält folglich die Heilige Schrift und die ungeschriebene apostolische Tradition für zwei Wege, um das Evangelium weiter zu tradieren. Indem das Konzil vor allem klarstellen will, „dass das eine und unteilbare Wort Gottes auf uns kommt durch das Zeugnis der Apostel, das sie in schriftlicher und mündlicher Bezeugung, die miteinander einhergehen, der Kirche hinterlassen haben“,<sup>3</sup> wollte es einen bloßen Parallelismus vermeiden, ohne über das Verhältnis von Schrift und Tradition letztgültig zu entscheiden.

Im Blick auf die Behandlung der Lehrfragen auf dem Konzil von Trient ist zudem vor allem eine doppelte Feststellung zu treffen. Bevor erstens die verschiedenen Themen in den Generalkongregationen von

<sup>3</sup> Olivier de la Brosse u. a., Lateran V und Trient (1. Teil), Mainz 1978, 288.

den Konzilsvätern beraten und entschieden wurden, wurden sie jeweils in Kommissionen von Theologen erarbeitet und diskutiert, was auf eine intensive Zusammenarbeit zwischen der Theologie und dem kirchlichen Lehramt hinweist. Bei den Konzilsvätern ist zweitens ein feines Sensorium dafür festzustellen, dass bei jenen Fragen, bei denen kein Konsens unter den Theologen besteht, keine lehramtlichen Entscheidungen getroffen werden sollten. Das Konzil hielt es nicht für seine Aufgabe, in Streitigkeiten zwischen theologischen Schulen Partei zu ergreifen, sondern es wollte sich darauf beschränken, jene Glaubenslehren definitiv vorzulegen, die fester Bestand des kirchlichen Glaubens sind, und jene Thesen zu verurteilen, die erwiesenermaßen häretisch sind. Unter Beachtung dieser bewussten Selbstbeschränkung hat das Konzil beispielsweise im Zusammenhang der Diskussion über die Lehre von der Erbsünde über die Glaubensaussage von der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht entschieden, weil es keiner theologischen Schule hat nahe treten wollen und diese Frage noch nicht für reif gehalten hat. In ähnlicher Weise hat das Konzil im Blick auf die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie das eigentliche Problem nicht im Verhältnis zwischen dem Kreuz Christi und der Heiligen Messe, sondern im Verhältnis zwischen dem Letzten Abendmahl Jesu und seinem Kreuz wahrgenommen und deshalb die Frage nicht entscheiden wollen, ob und wie bereits das Abendmahl Jesu als Opferhandlung zu verstehen sei. Auch im Blick auf die intensiven Diskussionen über das Weiheamt hat das Konzil die Fragen offen gelassen, ob die Bischofsweihe als Sakrament zu verstehen ist und worin die wesentlichen Riten der Bischofsweihe bestehen.

Neben den Lehrdekreten hat das Konzil auch Dekrete promulgiert, die die Disziplin der Kirche betreffen und vor allem die Ausdehnung der bischöflichen Vollmacht zum Thema haben. Dem Konzil ist es ein wichtiges Anliegen gewesen, einige Missbräuche abzustellen, die die Pfründe und Benefizien, die Jurisdiktion und die Ordination, die Ablässe und die Heiligenverehrung berühren. Das Konzil hat die Residenzpflicht der Priester und Bischöfe eingeschärft und sie verpflichtet, in ihren Pfarreien und Diözesen zu wohnen. Weil dem Konzil die glaubwürdige Verkündigung des Wortes Gottes ein wichtiges Anliegen gewesen ist, hat es nicht nur vorgeschrieben, dass an den Sonn- und Festtagen in den Gottesdiensten eine Predigt zu halten sei, sondern auch angeordnet, in den Diözesen Seminarien zu errichten, um eine bessere Ausbildung der Priester zu gewährleisten. Im Blick auf diese pastoralen Reformen muss man freilich urteilen, dass sie nicht eine große Unterstützung von Seiten der Päpste erfahren haben, weil diese ihre Rechte auf Dispensationen und Exemtionen und verschiedene Praktiken der römischen Kurie in Frage gestellt gesehen haben. Ähnliches wird man freilich auch von der ebenso not-

wendigen Fürstenreform sagen müssen. Denn die weltlichen Fürsten, die die Reform der Kirche und der Kurie energisch gefordert hatten, konnten sich keineswegs mit der vom Konzil postulierten Fürstenreform anfreunden, sondern erblickten in ihr bloß eine Infragestellung ihrer Freiheiten und Möglichkeiten ihrer Einwirkung auf die Kirche.

### 3. ZIELE UND VERSÄUMNISSE DES KONZILS

Sowohl die Lehrdekrete als auch diejenigen zur kirchlichen Disziplin lassen sich nur verstehen, wenn man sich den Anlass des Konzils von Trient vergegenwärtigt. Die Bulle „Laetare Jerusalem“ vom 19. November 1544, mit der das Konzil einberufen worden ist, nennt vor allem drei Aufgaben für das bevorstehende Konzil, nämlich erstens die Heilung der Wunden, die durch die konfessionelle Trennung entstanden sind, die notwendig gewordene Reform der Kirche und die Wiederherstellung des Friedens. Auch wenn das Konzil eine ganze Generation nach der Durchführung der Reformation Martin Luthers in Deutschland und der anderen reformatorischen Bestrebungen und damit sehr spät einberufen worden ist, ist es doch insgesamt als Antwort auf die protestantische Reformation zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass es vor allem die Glaubenslehre der Katholischen Kirche dargelegt und von daher eine Reform des kirchlichen Lebens initiiert hat, nicht hingegen in dem Sinne, dass auch die Protestanten an ihm beteiligt gewesen wären. Wiewohl vor allem der Kaiser und die Fürsten alles daran gesetzt haben, dass auch die Protestanten am Konzil teilnehmen können, hat es zum großen Teil ohne sie stattgefunden.

Dieses Versäumnis erklärt sich auch von daher, dass die Forderungen, die im Hinblick auf die Teilnahme der Protestanten am Konzil gestellt worden sind, als unrealistisch beurteilt werden müssen. So wurde unter anderem gefordert, der Papst müsse von der Leitung des Konzils ausgeschlossen sein, und nur die Heilige Schrift könne als Glaubensnorm zur Beurteilung der strittigen Fragen zugelassen werden, den Vorsitz des Konzils dürften weder der Papst noch seine Legaten innehaben, und die beim Konzil anwesenden Bischöfe seien von ihrem Gehorsam gegenüber dem Papst zu entpflichten. Hätte man diese Forderungen erfüllt, hätte es sich nicht mehr um ein Konzil der Katholischen Kirche gehandelt.

Unter diesen Voraussetzungen konnte das primäre Ziel des Konzils, nämlich die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, nicht erreicht werden. Das Konzil musste vielmehr am Ende der dritten Periode nüchtern feststellen, dass die Einheit der Kirche zerbrochen war. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 konnte zwar zunächst noch stabile politische Beziehungen sichern, er konnte aber den großen europäischen

Konflikt im 17. Jahrhundert, nämlich den Dreißigjährigen Krieg, der Europa in ein blutrotes Meer verwandelt hat, nicht mehr verhindern. Und als Fernwirkung dieses Konflikts muss die Ausbildung von säkularen Nationalstaaten mit starken konfessionellen Abgrenzungen als eine große Bürde beurteilt werden, die aus der Reformationszeit geblieben ist.

Vor diesem größeren Hintergrund wird auch verstehbar, dass die Lehrdekrete des Konzils von Trient in nicht wenigen Fällen keine umfassende theologische Darlegung des christlichen Glaubens bieten, sondern sich auf jene Lehren konzentrieren, die von den Reformatoren bestritten worden sind, indem vor allem deren Unterschiede zum katholischen Glauben hervorgehoben werden. Dabei fällt auch auf, dass die Konzilsväter nicht immer über genügend Kenntnisse von den Thesen der Reformatoren verfügt und noch weniger Gespür für die religiösen Erfahrungen an den Tag gelegt haben, die hinter deren Thesen standen. Der Behandlung der Erbsündenlehre auf dem Trienter Konzil ist beispielsweise kaum etwas davon anzumerken, dass die Konzilsväter realisiert hätten, dass Martin Luthers Theologie der Erbsünde weithin auch als Projektion seiner eigenen dramatischen Lebenserfahrung verstanden werden muss.

Hinzu kommt, dass die Lehrdekrete, weil sie weithin auf jene Thesen, die man als Irrtümer der Protestanten identifiziert hat, reagiert haben, ein konfessionalistisches Verständnis dieser Thesen und ein polemisches Verhältnis zwischen den Katholiken und den Evangelischen gefördert haben, was freilich umgekehrt auch von den lutherischen Bekenntnisschriften gesagt werden muss, die ihrerseits die lutherischen Positionen durch ihren Gegensatz zum Katholizismus profiliert haben. Es ist aber festzuhalten und bleibt für die heutige ökumenische Situation von elementarer Bedeutung, dass das Konzil von Trient zwar bestimmte Lehrauffassungen, aber nicht einzelne Repräsentanten oder ganze Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgewachsen sind, verurteilt hat.

#### 4. DIFFERENZIERTE GLAUBENS SICHT DES KONZILS

Im Rückblick von heute auf das Konzil von Trient wird man urteilen dürfen, dass viele Entscheidungen, die das Konzil von Trient gefällt hat, die Basis für die Ausbildung einer Gestalt der katholischen Identität gelegt haben, die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in der Katholischen Kirche maßgebend gewesen ist. Es sei aber nochmals hervorgehoben, dass sich viele Entscheidungen des Konzils viel offener und differenzierter präsentieren, als sie in der späteren Geschichte als charakteristische Artikulationen des tridentinischen Geistes aufgefasst worden sind.

Dies gilt in erster Linie vom Dekret über die Rechtfertigung, das auf dem Konzil von Trient sehr sorgfältig erarbeitet worden ist und dokumentiert, dass bereits im 16. Jahrhundert eine beachtliche Konvergenz zwischen den katholischen und lutherischen Auffassungen über die Notwendigkeit von Gottes Gnade und die Unfähigkeit des Menschen, aus eigenen Kräften das Heil erlangen zu können, möglich gewesen ist. Denn das Konzil hat die pelagianische Lehre der Werkgerechtigkeit eindeutig zurückgewiesen. Es hat freilich auch die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein (*sola fide*) verworfen, und zwar vor allem deshalb, weil es unter dem Glauben in erster Linie nicht existenzielles Vertrauen auf Gottes Gnade, sondern die Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit verstanden hat, weil in katholischer Sicht das Wesen der Rechtfertigung nicht allein in der Sündenvergebung bestehen kann, sondern auch in der „Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen“<sup>4</sup> durch die übernatürliche Liebe, und weil es dem Konzil ein besonderes Anliegen gewesen ist, die Verantwortung der menschlichen Person und ihre Fähigkeit zum Mitwirken mit der Gnade Gottes hervorzuheben. Dennoch hat wohl als erster Hans Küng in seiner theologischen Dissertation „Rechtfertigung“ im Jahre 1957 zeigen können, dass zwischen dem Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils und der Rechtfertigungslehre des großen protestantischen Theologen Karl Barth eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht, und zwar genauerhin eine solche, „die an diesem Punkt eine Kirchenspaltung nicht zulässt“.<sup>5</sup>

Auch bei der Lehre von der Eucharistie hat das Konzil von Trient Lehraussagen formulieren können, die den Bruch mit den Reformatoren keineswegs vertieft, sondern im Gegenteil zu einem größeren Konsens beigetragen haben. Das Konzil hat zwar in der Lehre von der Transsubstantiation die beste Art und Weise gesehen, die reale Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Elementen von Brot und Wein zu bekennen und von daher auch die Gegenwart der ganzen Wirklichkeit Jesu Christi in jeder der beiden eucharistischen Gestalten auszusagen; das Konzil hat aber zugleich konzedieren können, dass man das große eucharistische Geheimnis der realen Gegenwart Jesu Christi mit Worten nur schwer ausdrücken und man in der Folge zwischen der Lehre der eucharistischen Wandlung der Elemente und ihrer begrifflichen Erläuterung mit der Transsubstantiationslehre durchaus unterscheiden könne. Was

<sup>4</sup> Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. Peter Hünermann* (nachfolgend DH), 44. Aufl. Freiburg i. Br. 2014, 1528.

<sup>5</sup> Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, 4. Aufl. Einsiedeln 1964, 365.

den von den Reformatoren vor allem kritisierten Opfercharakter der Eucharistie betrifft, hat das Konzil zwar das Verständnis der Heiligen Messe als Sühneopfer, in dem das Opfer des Kreuzestodes Jesu Christi gegenwärtig wird, bekräftigt. Das Konzil hat aber hervorgehoben, dass die Heilige Messe nicht als Wiederholung jenes Opfers verstanden werden dürfe, das Jesus am Kreuz auf Golgotha ein für allemal dargebracht hat. Da der Priester in der Messe die gleichen Opfergaben wie am Kreuz, aber in anderer Weise darbringt, ist die Heilige Messe als sakramentale Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers zu verstehen.

### 5. MEHR KIRCHLICHE ERNEUERUNG ALS BLOSSE GEGENREFORMATION

Auf dem Hintergrund von solchen differenzierten und auf Konsens zielenden Lehraussagen verbietet es sich, im Konzil von Trient ein rein gegenreformatorisches Konzil und nur eine antiprotestantische Gegenoffensive zu sehen. Da das Konzil vielmehr zusammengekommen ist, um das Glaubensverständnis der Katholischen Kirche zu definieren und eine Reform des kirchlichen Lebens zu verwirklichen, die freilich sehr lange, wenn nicht allzu lange verzögert worden ist, darf man das Konzil durchaus als Ereignis der katholischen Reform würdigen. Denn es gehört zu seinen großen Verdiensten, dass die Katholische Kirche in der Zeit zwischen dem Abschluss des Konzils von Trient und der Mitte des 17. Jahrhunderts hinsichtlich des religiösen Lebens und vor allem auch des missionarischen Aufbruchs eine weitgehende Erneuerung erleben konnte.

Dieser kirchlichen Erneuerung sind vor allem jene Aufgaben verpflichtet gewesen, die erst nach dem Konzil verwirklicht worden sind und die das Konzil vollenden sollten.<sup>6</sup> Dazu gehört auf der einen Seite die Reform des Breviers und des römischen Missale. Die im Anschluss an das Konzil von Trient verwirklichte Liturgiereform muss man als die erste zentralkirchlich initiierte und orientierte Reform der Liturgie verstehen,<sup>7</sup> die allerdings von dem traditionsoffenen Grundsatz getragen gewesen ist, dass sie nur dort verbindlich eingeführt werden musste, wo nicht eine zumindest zweihundertjährige liturgische Eigentradition bestanden hat, wie etwa in Toledo und in Mailand oder in verschiedenen Ordensgemein-

<sup>6</sup> Vgl. Joseph Lecler u. a., Trient II, Mainz 1987, bes. 639–704.

<sup>7</sup> Vgl. Winfried Haunerland, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil I, Münster 2002, 436–465, bes. 436.

schaften. Auf der anderen Seite ist die Veröffentlichung des Katechismus von Trient zu erwähnen, der eine Darstellung der katholischen Glaubenslehre bietet, um die theologische Bildung des Klerus zu vertiefen und dessen Vorbereitung von Predigt und Unterricht zu begleiten, der in vier Hauptteilen das Credo, die Sakramente, die Gebote und das Gebet behandelt und dem insofern eine ökumenische Note eigen ist, als Martin Luther mit seinem Großen und Kleinen Katechismus vorangegangen ist und mit ihnen großen Einfluss ausüben konnte.

Zu diesen zwei wichtigen Reformwerken hinzu kamen nach dem Konzil weitere Reformbemühungen wie die Erneuerung des Klerus und des Gemeindelebens vor allem durch die Institution der Seminarien, die Reform und Entfaltung der Orden, die Ausbreitung der Mission und ihre päpstliche Neuordnung und die Reform der Diözesanstrukturen und besonders des Bischofsamtes. Diese nachkonziliaren Entwicklungen bringen es an den Tag, dass der Prozess der Rezeption und der Umsetzung von entscheidender Bedeutung für die nachhaltige Wirkung eines Konzils ist. Im Blick auf das Konzil von Trient darf man sie exemplarisch bei Karl Borromäus wahrnehmen, dem großen Bischof von Mailand, der sich in seinem Bistum und weit darüber hinaus um die Verwirklichung der Beschlüsse des Konzils von Trient sehr verdient gemacht hat.

Über ihn hat der Theologe Joseph Ratzinger mit Recht geurteilt, dass dessen „letztes großes Echo“ in unserem Jahrhundert die Gestalt des Papstes Johannes XXIII. geworden ist, dem die Herausgabe der Visitationsprotokolle des heiligen Karl Borromäus ein Herzensanliegen gewesen ist und der mit seinem Konzil nichts anderes intendiert hat, als jenen Impuls der Reform zu erneuern, „der in Borromäus gezündet hatte“ und bei dem er die „Worte des Trienter Konzils in die Tat übersetzt“ gefunden hat. Daraus hat Joseph Ratzinger den Schluss gezogen, dass man auch heute theologisch nicht weiterkommen kann „durch einen Abbau von Trient, sondern nur durch Radikalisierung dessen, was dort eröffnet ist“.<sup>8</sup>

Wie Papst Johannes XXIII. in einer grundlegenden Kontinuität mit dem heiligen Karl Borromäus steht, so versteht sich auch das Zweite Vatikanische Konzil als ein Reformkonzil, in dessen Licht auch die Entscheidungen des Konzils von Trient neu gelesen werden können und müssen.<sup>9</sup> Das Zweite Vatikanum hat nicht nur Fragen, die auf dem Konzil von

<sup>8</sup> Joseph Ratzinger, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, in: *Catholica* 26 (1972), 108–125, und in: ders., *Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 263–281, hier 279.

<sup>9</sup> Vgl. Kurt Koch, *Was bedeutet heute „Reform“ der katholischen Kirche in der Schweiz? Zur Lage der Konzilsrezeption*, in: Mariano Delgado/Markus Ries (Hgg.), *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Sym-*

Trient noch offen geblieben sind, in in die Zukunft weisender Art entschieden wie beispielsweise die Sakramentalität der Bischofsweihe und die grundlegende Bedeutung der Verkündigungsaufgabe im bischöflichen und priesterlichen Dienst. Es hat vielmehr auch mit seinen vier grundlegenden Konstitutionen über die göttliche Offenbarung, die Kirche, die Liturgie und die Kirche in der Welt von heute wichtige Themen des Trienter Konzils neu aufgegriffen und in einen größeren Zusammenhang gestellt wie die Klärung des Offenbarungsbegriffs und seiner Vermittlungsgestalten in Schrift und Tradition, die Wiederaufnahme der altkirchlichen *Communio-Ekklesiologie*, das ganzheitliche Verständnis der Liturgie als „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“,<sup>10</sup> und eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt. Und indem das Zweite Vatikanische Konzil wichtige Forderungen Martin Luthers eingelöst hat wie die Wiederentdeckung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, die Feier des Gottesdienstes in der Volkssprache und die Ermöglichung des Laienkelches, dessen Gewährung der Kaiser vom Konzil von Trient zumindest für Deutschland immer wieder gefordert hatte, kann man durchaus urteilen, der Reformator habe eigentlich erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil „sein Konzil gefunden“.<sup>11</sup>

Vergleicht man das Trienter und das Zweite Vatikanische Konzil miteinander, dürfte es bestimmt kein Zufall sein, dass auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf der einen Seite die Liturgiereform die sichtbarste und wirksamste Frucht des Konzils geworden ist und dass auf der anderen Seite ebenfalls im Anschluss an das Konzil ein Katechismus veröffentlicht worden ist, in dem Papst Johannes Paul II. „einen sehr wichtigen Beitrag zum Werk der Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens“, wie es „vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewollt und eingeleitet wurde“,<sup>12</sup> gesehen hat. Das große Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht vor allem auch darin, dass es der Katholischen Kirche die Tür geöffnet hat, in die Ökumenische Bewegung einzutreten und den Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu suchen, die nun positiv betrachtet werden, weil der Geist Christi selbst sich gewürdigt hat, sie „als Mittel des Heils

posiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Freiburg(CH)/Stuttgart 2010, 365–394.

<sup>10</sup> Sacrosanctum concilium, Nr. 7, in: DH 4007.

<sup>11</sup> Albert Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien, Paderborn 1969, 146.

<sup>12</sup> Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Fidei Depositum*, 1 (Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der *Editio typica Latina*, München 2003, 29–35, hier 29).

zu gebrauchen“.<sup>13</sup> Bei dieser positiven Würdigung wird sowohl hervorgehoben, was die Katholiken mit anderen christlichen Kirchen gemeinsam haben, vor allem die Heilige Schrift, die Glaubensbekenntnisse und die Taufe, als auch wird betont, dass die nichtkatholischen Christen aufgrund der Taufe in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche stehen. Weil die Taufe sich somit als Eintrittstor zur Ökumene darstellt, ist Ökumene in der katholischen Sicht immer „baptismale Ökumene“.<sup>14</sup>

## 6. DAS KONZIL VON TRIENT IN ÖKUMENISCHER SICHT

Mit dieser grundlegenden Hinwendung der Katholischen Kirche zur Ökumene konnte der polemische Geist überwunden werden, der in der nachreformatorischen Zeit weithin wirksam gewesen ist. Denn es galt nun, auch die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient in ökumenischer Offenheit neu zu lesen und zu befragen. Von wegweisender Bedeutung hat sich dabei jener Vorschlag herausgestellt, der von den beiden Vorsitzenden der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, die nach dem Besuch von Papst Johannes Paul II. in Deutschland im Jahre 1980 ins Leben gerufen worden ist, nämlich vom evangelischen Landesbischof Eduard Lohse und von Kardinal Joseph Ratzinger, unterbreitet worden ist, man solle in den ökumenischen Dialogen untersuchen, ob die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, nämlich die Anathematisierungen des Trienter Konzils und die in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften enthaltenen Verurteilungen, den heutigen ökumenischen Partner noch treffen und damit die Kirchen noch immer voneinander trennen müssen. Denn den beiden Vorsitzenden der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission war es evident, dass dem heute notwendigen gemeinsamen Zeugnis „Urteile entgegenstehen, die im 16. Jahrhundert von der einen Kirche über die andere abgegeben worden sind und Aufnahme in die Bekenntnisschriften der lutherischen und reformierten Kirche bzw. die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient gefunden haben. Diese sogenannten Verwerfungen treffen nach allgemeiner Überzeugung nicht mehr den heutigen Partner. Das darf jedoch nicht nur private Überzeugung bleiben, sondern muss von den Kirchen

<sup>13</sup> Unitatis redintegratio, Nr. 3, in: DH 4188ff.

<sup>14</sup> Vgl. Eva-Maria Faber, Baptismale Ökumene. Tauftheologische Orientierungen für den ökumenischen Weg, in: Dorothea Sattler/Gunter Wenz (Hgg.), Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung, Mainz 2005, 101–123.