

DIE EKKLESIOLOGIE DES KONZILS VON TRIENT

Die Lehre von der Kirche war kein Gegenstand des Trienter Konzils – so viele Themen diese große Versammlung auch behandelte, die Ekklesiologie gehörte nicht dazu. Auf den Konzilien des vorangehenden Jahrhunderts dagegen hatte sie die theologische Tagesordnung beherrscht, ansatzweise in Pisa, vor allem aber in Konstanz und Basel sowie Ferrara-Florenz, hier nur kurz verdrängt durch die Themen der Unionsverhandlungen mit den Vertretern des Ostens, zu denen aber mit der Frage des römischen Primats ein grundlegendes ekklesiologisches Thema gehörte; und auch das letzte Konzil vor dem Tridentinum, das Lateranense zu Beginn des 16. Jahrhunderts, war in hohem Maße von ekklesiologischen Problemen bestimmt. Der Grund für diese Konzentration auf das Thema „Kirche“ lag bekanntlich im „Großen Schisma“; die Spaltung der abendländischen Christenheit von ihrer geistlichen Spitze her zwang sie nicht nur dazu, nach praktischen Auswegen zu suchen und das Konzil als Lösungsinstrument zu ergreifen; Hand in Hand mit den praktischen Maßnahmen gingen vielmehr Reflexionen über Wesen und Gestalt der so erschütterten und neu zu festigenden Kirche – Reflexionen, in denen sich die gerade erst erreichte Verselbständigung der Ekklesiologie zum eigenen theologischen Traktat niederschlug¹ und die umgekehrt die Entwicklung dieses Locus wesentlich beförderten. Die Konzilien des 15. und frühen 16. Jahrhunderts waren zugleich Verkünder, organisatorischer Ausdruck und Organe der Umsetzung solcher Reflexionen über die Kirche. Das galt für die Versammlungen, die von konziliaristischem Geist bestimmt waren – die zu Konstanz und Basel –, aber auch für jene, die unter papalistischem Vorzeichen standen – die zu Florenz und Rom.

Anders nun das Konzil von Trient – ekklesiologische Fragen standen nicht auf seiner Tagesordnung. Das ist um so auffälliger, als die Reformation, der zu antworten Sinn und Zweck der theologischen Bemühungen des Konzils war, gerade im Blick auf Verständnis und Gestalt der Kirche grundlegende Fragen aufgeworfen hatte.² Wenn man die

¹ Zu diesem Prozeß vgl. *Y. Congar*, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Freiburg-Basel-Wien 1971 (HbDG III 3 d), S. 3ff.

² Gegen *G. Alberigo*, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: RSCI 18 (1964), S. 227–242, dt. abgedr. in: Concilium Tridentinum. Hg. *R. Bäumer*, Darmstadt 1979 (WdF 313), S. 278–300 (hiernach zitiert), S. 281, der diesen Punkt und sein Gewicht für die Auseinandersetzung zwischen Reformation und Gegenreformation unangemessen marginalisiert, abgesehen davon, daß seine Charakterisierung reformatorischer Ekklesiologie unzutreffend ist.

sem Thema gleichwohl keine Session und kein Dekret widmete, dann lagen die Gründe im eigenen Haus: Zu groß schien das Risiko eines erneuten Gegeneinanders konziliaristischer und papalistischer Kräfte³ – eine Gefahr, angesichts deren man es als das geringere Übel betrachtete, gegenüber den Evangelischen den an und für sich zentralen Konfliktpunkt „Kirche“ einschließlich eines so neuralgischen Gegenstandes wie des Papsttums nicht zu thematisieren und hier auf Abgrenzungen zu verzichten.⁴

Dennoch – trotz dieser expliziten ekklesiologischen Abstinenz war das Tridentinum von großer Bedeutung für die Ekklesiologie. Das konnte auch nicht anders sein. Im Horizont zweier Auseinandersetzungen veranstaltet, die ganz oder wesentlich auch der Natur und der Gestalt der Kirche galten, konnte die Trienter Versammlung gar nicht umhin, auch Stellungnahme zu jenem Thema zu sein. Sie war es freilich indirekt: Im Unterschied zu den vorangegangenen Konzilien war sie es nur als organisatorischer Ausdruck und als Instrument praktischer Konsequenzen, nicht aber als Verkünder ekklesiologischer Grundsätze. Darüber hinaus schließen ihre theologischen Dekrete einige fundamentale ekklesiologische Aussagen ein.

Mit diesen Vorbemerkungen sind Charakter und Aufriß der folgenden Ausführungen gegeben. Die Frage nach der Ekklesiologie des Konzils von Trient wird hier indirekt angegangen. Und sie wird in drei Abschnitten angegangen:

1) Welche Ekklesiologie kommt in Organisation und Verfahren des Konzils zum Ausdruck, ja – diese Frage soll noch vorgeschaltet werden –

³ Vgl. den vom Bischof von Avranches während der Debatte über Mißbräuche im Zusammenhang des Bußsakraments (Nov. 1547) durch eine konziliaristische These ausgelösten Zwischenfall, der nur darum keine Weiterungen nach sich zog, weil das Präsidium das Thema beiseite schob (s. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient. Freiburg I. 1973, II. 1978², III. 1982², IV. 1975; III S. 133f), und die – von einigen Rednern ausdrücklich auch als Streit um die Geltung der Verlautbarungen von Konstanz und Basel geführte – Auseinandersetzung über das Verhältnis von Papsttum und Bischofsamt während der dritten Tagungsperiode, die nur deshalb nicht zum Auseinanderbrechen des Konzils führte, weil man das Problem schließlich theologisch offenließ (s. *K. Ganzer*, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient, in: *HJb* 109 [1989], S. 109–162, bes. S. 126ff, u. s. u. S. 79f). Vgl. auch die Anweisung des Papstes an Legat Simonetta (Nov. 1561), falls sich eine Debatte über das Verhältnis von Papst und Konzil anbahne, sei die Versammlung sofort zu suspendieren (s. *Jedin*, Geschichte IV/1, S. 79).

⁴ Dieser Verzicht hatte sich keineswegs von selbst verstanden, es gab durchaus ein Bewußtsein dessen, daß man das ekklesiologische Problem gegenüber der Reformation eigentlich ansprechen müsse, vgl. *O. de la Brosse / J. Lecler / H. Holstein / Chr. Lefebvre*, Lateran V und Trient (1. Teil). Mainz 1978 (hinfort Trient I), S. 262f; *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 28.

welche ekklesiologische Bedeutung liegt darin, daß es das Konzil überhaupt gab?

2) Welche Ekklesiologie steht hinter den Trienter Beschlüssen zur kirchlichen Praxis, d. h. hinter den Reformdekreten? und

3) Welche Ekklesiologie ist in den theologischen Verlautbarungen, d. h. in den Lehrdekreten impliziert?

Beide Gruppen von Dekreten können selbstverständlich nur exemplarisch herangezogen werden. In einem kurzen Schlußabschnitt wird zu den wichtigsten unserer Befunde die Frage zu stellen sein, was sie für das Selbstverständnis der sich herausbildenden römisch-katholischen Konfessionskirche bedeuteten.

1. *Faktum, Organisation und Verfahren des Konzils*

Es gab im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts ein Konzil des nicht reformatorischen Teils der westlichen Christenheit. Das ist eine banale Feststellung – bei genauerem Zusehen ist sie es aber doch nicht. Denn daß ein solches Konzil zusammentrat, war alles andere als selbstverständlich. Lassen wir das vielfältige politische und kirchenpolitische Für und Wider beiseite und beschränken uns auf die Frage der Ekklesiologie, dann muß gesagt werden: Gerade unter diesem Gesichtspunkt war das Zusammentreten eines Konzils nicht selbstverständlich. Jene Anschauungen über Wesen und Gestalt der Kirche, die im Lateranense die Oberhand gewonnen hatten, sprachen für einen anderen Weg zur Lösung der anstehenden Probleme: für Entscheidungen und Maßnahmen, die von der römischen Spitze getroffen würden. In der Tat hegten die Päpste der antikonziliaristischen Restauration solche Vorstellungen,⁵ und immer wieder kam es nicht zuletzt aus Furcht vor der konziliaristischen Alternative zu Ansätzen einer Reform von der Spitze aus, bis in die Reformationszeit hinein;⁶ die Entscheidungen gegen die Reformatoren wurden ohnehin in Rom gefällt. Dennoch trat schließlich ein Konzil zusammen, damit die gegenreformatorische Lehrabgrenzung vollzogen und die fälligen Reformen beschlossen werden konnten. Der Grund lag darin, daß die Spitze sich als unfähig erwiesen hatte, die anstehenden Probleme „spontan und mit eigenen

⁵ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), I, S. 94: „Wenn sie (sc. die Päpste der Restauration) und ihre Berater das Problem der Kirchenreform aufgriffen, so dachten sie sich dieselbe fast ausnahmslos nicht als konziliare Reform, sondern als Ausfluß der päpstlichen Gewalt, durch gesetzgeberische Akte in der Form päpstlicher Bullen oder durch Dekrete päpstlicher Legaten und Visitatoren in partibus.“

⁶ Vgl. *K. D. Schmidt*, Die katholische Reform und die Gegenreformation. Göttingen 1975 (KiG III L 1), S. 10f: „... wie oft ein Ansatz zur Reform in Rom gemacht ist, eigentlich seit Nikolaus V. von fast jedem Papst.“ Selbst in den Jahrzehnten des Konzils, zwischen der zweiten und der dritten Periode, wurde noch einmal der Versuch unternommen, die Kirchenreform von Rom aus durchzuführen, ibd. S. 30; *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), IV/1, S. 3f.

Mitteln zu lösen“.⁷ Dies zu leisten, bedurfte es eines synodalen, repräsentativen Organs.

Was es für das Verständnis der Kirche bedeute, daß sie ohne ein solches Organ nicht auskommen konnte, wurde nicht weiter erörtert. Die Vertreter Roms, das sich zur Einberufung des Konzils notgedrungen herbeigelassen hatte, untersagten dem Tridentinum die ekklesiologische Titulierung, die der Konziliarismus dem Konzil beigelegt hatte: universalem ecclesiam repraesentans,⁸ und sie setzten sich trotz vielfältiger Proteste durch; eine ekklesiologische Selbsteinschätzung unterblieb, erst recht ekklesiologische Folgerungen weitergehender Art. Doch jedenfalls kann man, mit aller der Zurückhaltung des Konzils Rechnung tragenden Vorsicht, sagen: Die Kirche des Tridentinums stellte sich als eine solche dar, die nicht einfach monarchisch, sondern auf ein synodales Gremium elementar angewiesen war.

Das ist festzuhalten, auch wenn das Konzil nach Organisation und offiziellem Verfahren⁹ eine ganz und gar römischen Vorstellungen entsprechende Versammlung war: Der Papst leitete,¹⁰ durch Legaten, in deren Person er gegenwärtig sei,¹¹ die Sitzungen. Diese Legaten allein hatten das Propositionsrecht inne.¹² Offizielle Briefe der Versammlung wurden nur von ihnen unterschrieben.¹³ Die Dekrete des Konzils waren vom Papst zu bestätigen und in Kraft zu setzen,¹⁴ ihm kam es zu, dessen Aussagen und Beschlüsse zu interpretieren und Konsequenzen daraus zu ziehen.¹⁵ Grundlegende Aufgaben, die sich das Konzil eigent-

⁷ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), I, S. 95: „Nun (sc. nach dem Sieg über das Konzil) mußte es sich erweisen, ob das Papsttum gewillt und imstande sein werde, es (sc. das Problem der Kirchenreform) spontan und mit eigenen Mitteln zu lösen.“

⁸ *Ibid.* II, S. 17f, 21, 32, 225, 295f; IV/1, S. 103; Trient I (s. Anm. 4), S. 253f, 257.

⁹ Zu diesem Verfahren und seinem Zustandekommen vgl. *J. Beumer*, Die Geschäftsordnung des Trienter Konzils, in: *Franzisk. Studien* 53 (1971), S. 289–306, abgedr. in: *Concilium Tridentinum*. (s. Anm. 2), S. 113–140 (hiernach zitiert).

¹⁰ Als spezielles Beratungsgremium hatte Papst Paul III. 1544 eine Kardinalsdeputation für die Konzilsangelegenheiten gebildet, s. *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 34f. De facto brachte der räumliche Abstand zwischen Rom und dem Konzilsort den Zwang und die Chance einer gewissen Selbständigkeit der bevollmächtigten Legaten auf der Versammlung mit sich (vgl. *ibid.* S. 36f).

¹¹ Er sei gegenwärtig „si non personaliter, per interpositam personam“ (CT [Concilium Tridentinum. *Diartorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio*. Hg. Görresgesellschaft. Freiburg/Br., 1901ff] XI, S. 301, 28) – so Legat del Monte in Anknüpfung an eine Formulierung der päpstlichen Bulle zur Bevollmächtigung der Legaten (CT IV, S. 393, 3).

¹² CT I, S. 53, 36–38; S. 57, 11ff; V S. 134, 1–18; S. 146, 39–45; S. 152, 4f, vgl. *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 92, 96, 410; CT VIII, S. 291, 18f.

¹³ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 30.

¹⁴ Das Konzil selbst bat in seiner Schlußsitzung ausdrücklich darum: CT IX, S. 1108, 42ff; der Papst erfüllte die Bitte: CT IX, S. 115, vgl. *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), III, S. 391; IV/2, S. 187f, 227ff; *J. Lecler / H. Holstein / P. Adnès / Ch. Lefebvre*, Trient II. Mainz 1987, S. 665f.

¹⁵ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), IV/2, S. 227, 229, 231, vgl. a. IV/1, S. 265.

lich selbst vorgenommen, aber nicht durchgeführt hatte – die Ausarbeitung von Index, Katechismus, Meßbuch und Brevier –, übertrug es dem Papst,¹⁶ der noch das die Lehren der Versammlung bündelnde „Trienter Glaubensbekenntnis“ (Professio fidei Tridentinae) hinzufügte.¹⁷ Bezeichnend ist, daß mehrfach Widerspruch gegen die umfassenden Vorrechte des Papstes bzw. seiner Legaten aufkam, daß diese aber bemüht waren, daraus keine ekklesiologischen Grundsatzdiskussionen mit all ihren Unwägbarkeiten werden zu lassen, und statt dessen Mittel und Wege fanden, die päpstlichen Prärogativen schlicht faktisch zur Geltung zu bringen.¹⁸

Auch in einem anderen Punkt hatte das Verfahren des Konzils ekklesiologische Implikationen, vor allem im Kontrast zu den Versammlungen des 15. Jahrhunderts: hinsichtlich des Stimmrechts. Abgestimmt wurde in Trient nach Köpfen der Stimmberechtigten, nicht nach Nationen, wie es in Pisa⁹ und Konstanz,²⁰ allerdings nicht mehr in Basel²¹ geschehen war. Gegenüber einer Auffassung, die das Konzil – und die von ihm repräsentierte Kirche – durch die säkularen Kategorien des aufkommenden europäischen Nationalbewußtseins konstitutiv mitbestimmt sah,²² stellte es sich in dem Trienter Verfahren als eine Größe dar, die sich nach rein innerkirchlich-geistlichen Gesichtspunkten definierte und so die alle historisch-politischen Differenzen relativierende universale Einheit der Kirche zur Geltung brachte.²³ Der

¹⁶ *Ibd.* IV/2, S. 232–240.

¹⁷ Zu Ansätzen auf dem Konzil selbst s. *ibd.* S. 241.

¹⁸ *Ibd.* II, S. 29f, 410 (Unterschrift unter die Briefe des Konzils – die Legaten lassen die ersten Briefe mit ihren umstrittenen Unterschriften einfach verschwinden, um dann, als sich die Wogen geglättet haben, die Korrespondenz stillschweigend doch in die eigene Hand zu nehmen); *ibd.* S. 95–97, IV/1, S. 92f (Propositionsrecht); vgl. a. *ibd.* IV/2, S. 187f (päpstliche Bestätigung). Vgl. ferner die Manöver, die die Legaten vollführten, um die Zurückweisung des Konzilsbeschlusses über die Parallelbehandlung von Lehre und Reform durch den Papst nicht zum Grundsatzkonflikt werden zu lassen (s. *ibd.*, II, S. 25–31, 412) – de facto verfuhr man dann nach dem Beschluß des Konzils, der aber kein offizielles Dekret werden durfte (s. u. S. 75f).

¹⁹ *H. Finke*, Die Nation in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien, in: *HJb* 57 (1937), S. 323–338, 328.

²⁰ *Ibd.* S. 328–331. *W. Brandmüller*, Das Konzil von Konstanz 1414–1418. I: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne. Paderborn u. a. 1991, S. 240, 248.

²¹ *J. Helmuth*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme. Köln–Wien 1987, S. 24–27. Vgl. allerdings *dens.*, S. 47–51 zu der „existence à demi officielle“ (*Pérouse*, zitiert *ibd.* S. 47), die den Nationen hier gleichwohl noch zukam.

²² Vgl. den Satz eines Anonymus auf dem Konstanzer Konzil: *concilium constituitur ex nacionibus* (*Finke* [s. Anm. 19], S. 328).

²³ Daß das Verfahren de facto auf die Bevorzugung einer Nation, nämlich der zahlenmäßig überlegenen Italiener, hinauslief, soll mit diesen prinzipiellen Überlegungen nicht geleugnet werden. Ebenso wenig ist zu bestreiten, daß faktisch die Zusammengehörigkeit nach Nationen im Blick auf die reformerischen, theologischen und politischen Anliegen der Konzilsväter eine große Rolle spielte – nicht zuletzt auch in Verbindung mit den Zielen der jeweiligen Landesherren. Welches Gewicht die weltlichen Mächte

Universalität im Blick auf säkulare Differenzen stand andererseits aber eine deutlich verschärfte Scheidelinie innerhalb des geistlichen Bereiches selbst gegenüber – und dies nun im Gegensatz zum Basler Konzil: Bekanntlich war hier – obwohl auch das Basiliense „eine Klerikersynode (blieb)“²⁴ – das Stimmrecht außerordentlich weit ausgedehnt worden, nämlich auf den gesamten Klerus, so daß Bischöfe, Pfarrer oder tonsurierte Universitätsbaccalaurei darin auf derselben Stufe standen.²⁵ Das Tridentinum dagegen gab das Stimmrecht nur den Bischöfen, sieht man von den Generälen der Bettelorden und den mit Kollektivstimmen bedachten Äbten ab;²⁶ so brachte das Konzil in seinem Verfahren die Superiorität der Bischöfe über die anderen Amtsträger zum Ausdruck, die es – ohne genauere theologische Klärung – auch in seiner Lehre über das kirchliche Amt feststellen sollte.²⁷

2. Die Reformdekrete

Auch hier gilt, daß zunächst einmal die ekklesiologische Relevanz des Faktischen festzustellen ist: der Tatsache nämlich, daß das Tridentinum überhaupt mit solchem Eifer Reformdekrete verabschiedete. Sollte es sich doch nach den Vorstellungen Roms auf die Lehrabgrenzungen gegenüber den Häretikern konzentrieren und Reformen hintanstellen – eine Option, die den Anliegen der Konzilsmehrheit und des Kaisers diametral zuwiderlief. Der von der Versammlung beschlossene Kompromiß, Lehre und Reform parallel zu behandeln,²⁸ wurde vom Papst verworfen.²⁹ Gleichwohl hielt das Konzil sich an seine eigene Entscheidung, bis zur Auflösung verabschiedete es neben den Lehr- immer auch Reformdekrete. Das war zweifellos ein Sieg des Konzils über den Papst. Möglich geworden war er dadurch, daß es die Legaten wiederum verstanden hatten, den Konflikt nicht grundsätzlich-ekkesiologisch werden zu lassen: Sie verhinderten die Publikation des Konzilsbeschlusses,³⁰ und sie gaben das päpstliche Verbot nicht bekannt – offiziell erfuhr die Versammlung gar nichts davon.³¹ So brauchte Rom keinen formellen Widerspruch zu ertragen, und so konnte das Konzil seiner eigenen Linie folgen, ohne sich bewußt zu sein, daß es sich über

hatten, obwohl ihre Vertreter weder Stimm- noch Propositionsrecht besaßen, zeigt die Tatsache, daß diese in den Präsenzlisten nach den Legaten und Kardinälen und damit vor den Bischöfen geführt wurden (s. *Jedin*, Geschichte [s. Anm. 3], IV/2, S. 80).

²⁴ *Helmrath* (s. Anm. 21), S. 87, s. a. S. 89–92.

²⁵ *Ibid.* S. 30; schon in Florenz ging man von dieser weiten Beteiligung – bewußt gegen die Basler Versammlung – wieder ab (*ibid.* S. 33).

²⁶ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 14.

²⁷ *Decretum de sacramento ordinis*, DS 1768, S. 1776f.

²⁸ CT IV, S. 569–572.

²⁹ CT X, S. 321f, 323.

³⁰ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 30–32.

³¹ *Ibid.* S. 30f.

Anordnungen des Papstes hinwegsetzte; prinzipielle Folgerungen erübrigten sich für beide Seiten. Bedenkt man aber die große Bedeutung vieler Reformdekrete für den Weg der römisch-katholischen Kirche, dann ist die Tatsache, daß sie vom Konzil eigenmächtig in Angriff genommen und gegen immer wieder aufkommende römische Widerstände auf der Tagesordnung gehalten wurden, durchaus nicht ohne ekklesiologische Relevanz – vergleichbar dem Faktum des Konzils selbst.³²

Die Reformdebatten und -dekrete betrafen eine Fülle von Bereichen des kirchlichen Lebens. Kein Gegenstand aber wurde so häufig, so ausführlich und so leidenschaftlich behandelt wie die Amtsführung der Bischöfe. Das verwundert nicht – hatten sich doch gerade hier besonders viele und für das kirchliche Leben schädliche Ärgernisse aufgestaut. Im Mittelpunkt der Kritik stand die Vernachlässigung der „Residenz“, die weithin übliche Abwesenheit der Bischöfe von ihren Diözesen, die durch Bistumskumulationen, auswärtige Aufgaben oder persönliche Vorlieben bedingt, vor allem aber durch päpstliche Dispense erlaubt und in vielen Fällen durch Beanspruchung in päpstlichen Diensten herbeigeführt war; Rom selbst bildete geradezu einen Sammelpunkt solcher residenzferner Bischöfe.³³ Daß dieser Zustand ein Ärgernis ersten Ranges darstellte und beseitigt werden mußte, darin waren sich die meisten Konzilsväter einig. Wenn sich aber gerade an diesem Punkt die Gemüter erhitzten wie an keinem sonst, wenn dies Thema schon am Anfang und noch siebzehn Jahre später am Ende des Konzils die Reformdebatten beherrschte³⁴ und wenn die ganze Versammlung darüber in eine schwere Krise geriet,³⁵ dann deshalb, weil es hier nicht

³² Man könnte noch weitergehen und nach der ekklesiologischen Relevanz der Tatsache fragen, daß es letztlich Fürsten, allen voran der Kaiser, also Laien, waren, die wie das Konzil überhaupt, so die Reformverhandlungen und -dekrete erzwangen. Vgl. die Feststellung des Jesuiten Petrus Canisius, der Kaiser als der wahre Anwalt der Kirche (*verus Ecclesiae Advocatus*) habe für den Fortbestand des Konzils und damit für die Fortsetzung der Reformarbeit zu sorgen (*Petri Canisii epistulae et acta*, ed. O. Braunsberger, Freiburg/Br. 1905, V, S. 76, vgl. *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), IV/1, S. 261.

³³ Vgl. die Schilderung bei H. Jedin, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht, in: *ders.*, Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. II. Freiburg/Br. 1966, S. 398–413, abgedr. in: *Concilium Tridentinum* (s. Anm. 2), S. 408–431 (hiernach zitiert), S. 411–414, und bei *dems.*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 269–272.

³⁴ Schon in der Diskussion über die Reform des Predigtwesens im Juni 1546 kam das Thema auf, zum Tagesordnungspunkt wurde es in Sessio VI mit ihrem Reformdekret (CT V, S. 802–804) – hier parallel zur Rechtfertigungslehre –, mittelbar auch in Sessio VII (CT V, S. 997–999), samt den dorthin führenden Debatten (Dezember 1546 bis März 1547), und dann erneut während der dritten Periode vom März 1562 bis zum Januar 1563 sowie im Sommer 1563, bis in Sessio XXIII die Residenzpflicht noch einmal Gegenstand eines Dekretes (CT IX, S. 623–625, can. I des Reformdekretes dieser Session) wurde, diesmal parallel zum Ordodekret.

³⁵ Vgl. *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), IV/1, Kap. 7.

nur um eine höchst einschneidende Reformforderung ging. Vielmehr wurde das Problem der bischöflichen Residenz zum Testfall grundlegender ekklesiologischer Implikationen und brachte so das peinlich umgangene Reizthema „Kirche“ doch auf die Tagesordnung.

Springender Punkt war die Frage, ob es sich bei der bischöflichen Residenz nur um eine Angelegenheit der Disziplin und Moral handle oder ob sie aus dem Wesen des Bischofsamtes folge und damit unmittelbar ekklesiologisch verankert sei. In den Debatten zu Beginn des Konzils im Zusammenhang mit dem ersten Residenzdekret gelang es den Legaten, die Diskussion im disziplinären Rahmen zu halten; so wurde in dem Dekret die Verpflichtung zur Residenz eingeschränkt, wurden rechtliche Hindernisse beseitigt und Strafen für den Fall der Vernachlässigung festgesetzt.³⁶ Doch schon damals regten sich Stimmen, die diesen Rahmen unzureichend fanden³⁷ – Stimmen, die schließlich in der dritten Konzilsperiode, als das Thema „Residenzpflicht“ erneut auf die Tagesordnung kam, mit Macht Gehör forderten. Ihr Leitwort lautete *ius divinum*, die Residenzpflicht sei „göttlichen Rechts“.

Es waren in vorderster Linie – aber durchaus nicht nur – spanische Konzilsväter, die für diese Einschätzung kämpften. Nicht zufällig – hob sich doch nicht allein die Praxis des spanischen Episkopats deutlich von den Zuständen im übrigen Europa ab;³⁸ vielmehr hatten gerade spanische Theologen, allen voran der große Vitoria,³⁹ auch ausführliche theoretische Überlegungen über das Bischofsamt, seine Funktion und Aufgaben angestellt.⁴⁰

Diese Überlegungen liefen auf eine Bestimmung des Ortes des Episkopats im Ganzen der Kirche hinaus, d. h. auf eine ekklesiologische

³⁶ CT V, S. 802–804.

³⁷ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 286, 292.

³⁸ Vgl. zu der – wesentlich von der Krone angestoßenen und kontrollierten – Reform und reformerischer Tätigkeit des spanischen Episkopats *J. B. Kijßling*, Kardinal Francisco Ximénez de Cisneros (1436–1517), Erzbischof von Toledo, Spaniens katholischer Reformator. Münster 1917; *Tarsicio de Azcona*, La elección y reforma del Episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos. Madrid 1960; Überblicke bei *Schmidt* (s. Anm. 6), S. 12 (Lit.) und *H. Jedin*, Handbuch der Kirchengeschichte IV. Freiburg–Basel–Wien 1985, S. 461–465 (Lit.).

³⁹ Dieser war hier seinerseits – allerdings durchaus nicht sklavisch – abhängig von Cajetan, auf dessen Kommentar zu Thomas Summa Theologiae er aufbaute (vgl. *J. I. Tellechea Idigoras*, El Obispo ideal en el siglo de la Reforma. Rom 1963, S. 89–92). Vgl. u. Anm. 41.

⁴⁰ S. dazu *Tellechea*, op. cit. vorige Anm. (Lit.); *G. Fahrnberger*, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung. Wien 1970, S. 44–51; *ders.*, Episkopat und Presbyterat in den Diskussionen des Konzils von Trient, in: *Catholica* (M), S. 30, (1976), S. 127f.

Konzeption:⁴¹ Der Episkopat ist als Amtsstufe mit spezifischer Weihe- und Hirten Gewalt von Christus unmittelbar gestiftet worden und als solche Besitz eines jeden Bischofs; dieser hat somit ein Amt eigenen, göttlichen Rechtes (*iuris divini*). Aus dem göttlichen Recht des Amtes mit seinen Aufgaben leitet sich das der dazu notwendigen Voraussetzungen ab; konkret, auch die zur Erfüllung der bischöflichen Pflichten unabdingbare Einhaltung der Residenz ist göttlichen Rechts. Das aber heißt, daß niemand von ihr entbinden kann, auch nicht der Papst.⁴²

⁴¹ *H. Jedin*, Der Kampf (s. Anm. 33), S. 416 schreibt, erst während des Konzils, im Gefolge der ersten Residenzdebatte, hätten bestimmte spanische Theologen die Frage der Residenzpflicht auf die Ebene der Ekklesiologie gehoben, während man sie bis dahin als Problem der Disziplin und Moral betrachtet habe, im Sinne Cajetans und Vitorias (ibid. S. 415). Doch es ist fraglich, ob die Aussagen dieser beiden Theologen zum Thema so eindeutig nicht-ekklesiologisch zu interpretieren sind. Ihren Ausführungen über die Residenzpflicht als *praeceptum iuris divini* ist es vielmehr eigentümlich, daß hier, noch im Vorfeld der späteren Alternativen, moralische und ekklesiologische Gesichtspunkte unscheidbar verschlungen sind. Wenn sie das Thema nicht von grundsätzlichen Überlegungen über den innerkirchlichen Ort des Bischofsamtes her angehen, hat das zunächst einmal mit dem Kontext zu tun, in dem sie es erörtern: im Rahmen ihrer Kommentare zu einem Artikel aus Thomas von Aquins *Summa moralis*, nämlich zu der Frage, ob ein Bischof seine Herde wegen einer Verfolgung verlassen dürfe (S. Th. II/II q185 a5; Cajetan: *Summa sacrae Theologiae Thomae a Vio Caietani commentarius. II. Antwerpen 1576*, S. 650–652; Francisco de Vitoria: *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Hg. V. Beltrán de Heredia, VI. Salamanca 1952*, S. 340–345). Von hier aus legt sich eine Behandlung unter dem Gesichtspunkt von Disziplin und Moral nahe. Das aber heißt nicht, daß damit eine Verankerung der Residenzpflicht auf der Ebene der Ekklesiologie ausgeschlossen wäre, geschweige denn, daß Cajetans und Vitorias Aussagen offen wären für eine Interpretation im Sinne der papalistischen Gegner des *ius divinum* in Trient. Die Weise, in der die beiden Theologen die Residenz zum Erfordernis göttlichen Rechts erklären, weil die Aufgaben der Bischöfe, deren Erfüllung die Residenz mit Notwendigkeit voraussetze, auf Christi eigenen Auftrag zurückzuführen seien, geht in die Richtung der Aussagen der Trienter Verfechter des *ius divinum*, auch wenn deren ausgeführte ekklesiologische Argumentation noch nicht vorhanden ist. Auch Cajetans vielzitiertes Satz, die in Rom sitzenden – also mit päpstlicher Dispens von der Residenzpflicht befreiten – Bischöfe seien *sicut monstra in natura* (op. cit. S. 651), spricht gegen eine bloß disziplinäre oder moralische Betrachtung des Problems.

⁴² Bartolomé Carranza, *Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum et aliorum inferiorum Pastorum Tridenti explicata. Venedig 1547*, z. B. S. 6^r, 65^r; Francisco Romeo, *Tractatus . . . circa residentiam praelatorum, an sit de iure divino. 1547*, in: CT XII, S. 737–743; Francisco Torres, *De residentia pastorum iure divino scripto sancita liber unus. Florenz 1551*, z. B. S. 7, 11, 17, 21f, 63. Im einzelnen gibt es Unterschiede in der Argumentation, auf die wir hier nicht eingehen können.

Zu den genannten und anderen ebenso argumentierenden Theologen vgl. *Jedin*, Der Kampf (s. Anm. 33), S. 415–417, z. T. mit anderer Einordnung; *Tellechea* (s. Anm. 39), Kap. IV und V. Gesondert zu nennen ist noch Pedro Guerrero, Erzbischof von Granada, der Wortführer der Spanier in der langen Residenzdebatte von 1562 und 1563; vgl. zu ihm *L. Ott*, *Das Weihesakrament. Freiburg–Basel–Wien 1969* (HbDG IV/5), S. 122f; *G. Alberigo*, *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, in: *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2–6 settembre 1963. Rom–Freiburg u. a. 1965*, I, S. 491.

Mit dieser Argumentation wurde die Residenzpflicht zur Probe aufs Exempel einer Ekklesiologie, die, ohne die besondere Stellung des Papstes zu leugnen, doch neben ihm andere Instanzen gleich unmittelbarer göttlicher Autorisierung und eigenständiger Rechte und Pflichten kannte. Es war eine Auffassung von der Kirche, die den „Nerv“ des römischen Selbstverständnisses und der römischen Praxis traf⁴³ und der nun ebenso grundsätzlich ekklesiologisch geantwortet wurde: Nur Petrus mit seinen Nachfolgern ist von Christus zum Hirten eingesetzt worden,⁴⁴ die Bischöfe dagegen, wie alle anderen Glieder der Kirche, sind dem Papst als Schafe anvertraut;⁴⁵ von ihm und nicht unmittelbar von Gott stammt ihre bischöfliche Gewalt, sie ist Ausfluß der seinen.⁴⁶ Deshalb kommt es auch dem Papst zu, die Bischöfe zur Residenz zu verpflichten oder nicht, kann die eingebürgerte römische Praxis nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden.⁴⁷

Die gefürchtete Gewaltenfrage stand im Raum, diesmal nicht in konziliaristischer, sondern in episkopalistischer⁴⁸ Variante. Und zu allem Überfluß brach sie noch aus einem anderen Kontext herein, aus den dogmatischen Debatten über das Weihesakrament, die sich ebenfalls an dem Problem festbissen, wie der Status des Episkopats und dessen Verhältnis zum Papsttum zu bestimmen sei.⁴⁹ Ein Konsens war nicht möglich, weder auf römischer noch auf spanischer Linie. Wenn das Konzil dennoch nicht auseinanderbrach, dann deshalb, weil es den Legaten gelang, ihre alte Strategie wieder durchzusetzen: Die umstrit-

⁴³ Vgl. die unübertrefflich formulierte Zusammenfassung bei *Leopold von Ranke*, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. I. Leipzig 1885, S. 213: „Die Spanier brachten die Frage in Anregung, ob die Residenz der Bischöfe in ihren Diözesen göttlichen Rechtes sei, oder auf menschlicher Anordnung beruhe. Es könnte dies ein müßiger Streit zu sein scheinen, da man von allen Seiten die Residenz für nothwendig hielt. Allein die Spanier behaupteten im Allgemeinen, die bischöfliche Gewalt sei kein Ausfluß der päpstlichen, wofür man sie in Rom erklären wollte, sondern ihr Ursprung beruhe unmittelbar auf einer göttlichen Veranstaltung. Hiermit trafen sie den Nerv des gesammten Kirchenwesens.“

⁴⁴ Ambrosius Catharinus Politus: *Censura . . . in libellum quendam inscriptum, Controversia de necessaria residentia episcoporum*. Venedig 1547, z. B. S. 9^r.

⁴⁵ Thomas Stella: CT VIII, S. 433–435, vgl. *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), IV/1, S. 130f.

⁴⁶ Ambrosius Catharinus (s. Anm. 44), S. 10^vf.

⁴⁷ *Ibid.* 11^v. Weniger grundsätzlich argumentiert Tommaso Campeggio, die Verpflichtung zur Residenz oder Befreiung von ihr sei Sache des Papstes, weil er den Bischöfen ihre Diözesen zuweise: CT V, S. 747 (vgl. seinen Traktat *De residentia* (CT XII, S. 722–724), in dem er ohne ekklesiologische Begründung auf die faktisch bisher geübte Praxis hinweist).

⁴⁸ Der Begriff wird hier mit *Jedin* „in einem weiteren Sinne, für die Stärkung der bischöflichen Gewalt gebraucht, schließt also nicht eine Leugnung des päpstlichen Primates ein“ (Handbuch IV [s. Anm. 38], S. 515, Anm. 14), wie auch immer man diesen im einzelnen verstand.

⁴⁹ *Jedin*, Geschichte (s. Anm. 3), IV/1, S. 244ff; *Ganzer*, art. cit. (s. Anm. 3).

tene ekklesiologische Frage blieb offen. Auch das letzte Residenzdekret schärft die bischöfliche Residenz als moralische Pflicht⁵⁰ ein, ohne sie – und möglicherweise ihre Grenzen – auf die Strukturen der Kirche zu beziehen.⁵¹ Und das in derselben Session verabschiedete Dekret über das Weihesakrament verzichtet auf genauere Angaben über den Status des Episkopats⁵² ebenso wie auf eine Klärung des Verhältnisses von Papsttum und Bischofsamt.⁵³

3. Die Lehrdekrete

Die ekklesiologischen Implikationen von Verfahren und Reformbestimmungen des Trienter Konzils, die bislang angesprochen wurden, betreffen die Frage der innerkirchlichen Gewalten; das gilt auch für die kurz berührten Passagen des Lehrdekretes über das Weihesakrament.

Betrachtet man aber nun die Lehrdekrete insgesamt,⁵⁴ ist es ein anderer Aspekt, der ihre ekklesiologische Relevanz ausmacht: die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Kirche und ihrem Grund und Maßstab, der darin zum Ausdruck kommt. Im Unterschied zu dem bisher behandelten Gesichtspunkt geht es hier um eine Frage, die nach außen hin, an der gegenreformatorischen Scheidelinie, strittig ist,

⁵⁰ Es spricht von *praeceptum divinum* statt von *ius divinum* (CT IX, S. 623) und meint damit eine strenge Gewissenspflicht, deren Übertretung – außer im Falle strikt umrissener legitimer Gründe – eine Todsünde darstelle (ibd. S. 624).

⁵¹ Auch sonst sind die Reformbestimmungen des Konzils zum Bischofsamt – und die damit gegebenen ekklesiologischen Implikationen – uneindeutig: So steht der unübersehbaren Tendenz, die Autorität der Bischöfe zu stärken – vgl. neben den Bestimmungen zur Residenz die zu den Visitationen, den Diözesansynoden und zu den bischöflichen Priesterseminaren –, ein gegenläufiger Zug entgegen, der sich etwa in der Bestätigung der umstrittenen Exemtion von Orden und Klöstern von der bischöflichen Gewalt äußert. Bezeichnend für dies Nebeneinander entgegengesetzter Bestrebungen ist der „kanonistische Kunstgriff“, Bischöfe als *Sedis apostolicae delegati* mit Aufgaben im Bereich ihrer Diözesen zu betrauen, die offiziell als päpstliche Prärogativen galten (*H. Jedin*, *Delegatus Sedis Apostolicae* und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient, in: *Die Kirche und ihre Ämter und Stände*. Festgabe Joseph Kardinal Frings. Hg. *W. Corsten / A. Frotz / P. Linden*, Köln 1960, S. 462–475, S. 474; vgl. a. *Alberigo*, *Die Ekklesiologie* [s. Anm. 2], S. 289).

⁵² In can. 6 (DS 1776) ist nur in vager Weise davon die Rede, die Hierarchie sei *divina ordinatione instituta*, nicht, wie Spanier – und Franzosen – gefordert hatten, sie sei von Christus eingesetzt (CT III, S. 684, 14–20; IX, S. 602, Anm. 1). Vgl. *Ott* (s. Anm. 42), S. 126f; *Fahnberger*, *Episkopat* (s. Anm. 40), S. 136–141, 150f.

⁵³ Can. 8 (DS 1778) beschränkt sich darauf, die Ablehnung der Ernennung oder Bestätigung von Bischöfen durch den Papst zu verwerfen, ohne deren Wirkung, Begründung und Rechtstitel zu klären, vgl. *J. Freitag*, *Sacramentum ordinis* auf dem Konzil zu Trient. Ausgeblendet Dissens und erreichter Konsens. Innsbruck 1991, S. 346, 375.

⁵⁴ Aus einzelnen Lehrdekreten ließen sich noch weitere ekklesiologische Implikationen erheben, auf die wir hier nicht eingehen können, etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Amt und Gemeinde oder des Verhältnisses der Ämter untereinander.

ja um den ekklesiologischen Streitpunkt mit der Reformation schlechthin.

Auch in diesem Fall stellt das Konzil aber keine Lehraussagen über die Kirche auf, selbst zum Thema wird sie in den Lehrdekreten nicht. Die Ekklesiologie kommt vielmehr nur in obliquo zur Sprache: als Voraussetzung hermeneutischer Konsequenzen. Konkret, das Konzil fragt nach dem Maßstab kirchlicher Lehren, Riten, Einrichtungen und Vorschriften, und indem es diese Frage beantwortet, macht es zugleich indirekt grundlegende Aussagen über die Kirche.

Der Sache angemessen, ist es sogleich das erste abgrenzende Lehrdekret, das die Frage nach dem Maßstab kirchlichen Redens und Handelns erörtert: das Dekret über Schrift und Traditionen.⁵⁵ Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen Passagen dieses Kapitels einzugehen, auch nicht auf das vieldiskutierte Problem, wie seine Aussagen über das Verhältnis von Schrift und ungeschriebenen Traditionen genau zu verstehen sind.⁵⁶ Von Interesse ist hier vielmehr allein die Frage, welche Auffassung von der Kirche in dem Dekret zum Ausdruck kommt.

Schrift und Traditionen – mit diesem Begriffspaar nimmt man eine Herausforderung auf, die die Reformation in den Raum gestellt⁵⁷ und ihrerseits schon mit prinzipiellen ekklesiologischen Aussagen verbunden hat. Und zwar mit einer Ekklesiologie, nach der die Kirche sich wesensmäßig durch einen Grundzug auszeichnet: Sie stellt ein offenes – und damit zutiefst fragiles – System dar. Konkret, nach dieser Ekklesiologie ist von einem bleibenden, institutionell nicht einholbaren Gegenüber der Kirche einerseits und der Quelle und Autorität ihres Lebens andererseits auszugehen, d. h. vom bleibenden Gegenüber zwischen Kirche und Wort Gottes – welches zwar in ihr und durch sie weitergegeben wird, aber hier immer seine Selbständigkeit als schöpferische Anrede und kritische Norm behält. Dies Gegenüber drückt

⁵⁵ Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis, DS 1501–1505.

⁵⁶ Vgl. J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: M. Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung, München 1957, S. 123–206 (s. a. *dens.*, Die Heilige Schrift und die Tradition, Freiburg 1962, bes. S. 91–107, 274–282) und die von ihm ausgelöste Diskussion, vor allem F. Lennerz, Scriptura sola? in: Gregorianum 40 (1959), S. 38–53; *dens.*, Sine scripto traditiones, in: Gregorianum 40 (1959), S. 624–635; Y. Congar, Die Tradition und die Traditionen, I. Mainz 1965, S. 202–207; J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle. Freiburg–Basel–Wien 1962 (HbDG I/4), S. 81–84; J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner / J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Freiburg–Basel–Wien 1965 (QD 25), S. 30–33, 50–69.

⁵⁷ Zur Geschichte der Zuordnung beider Größen vor der Reformation vgl. Congar, Die Tradition (s. Anm. 56), Kap. 2 und 3, zu Ansätzen einer kritischen Verhältnisbestimmung, ibd. S. 128–131, 170–172.

sich darin aus, daß das ursprünglich und seiner Natur nach mündliche Wort Gottes in der Bibel schriftlich fixiert wurde und nun immer wieder aus der so unüberholbar vorgegebenen Gestalt in mündliche Verkündigung umgesetzt werden muß. Alles aber, was die Kirche über das im göttlichen Wort Vorgegebene hinaus an Lehren, rituellen Formen und Strukturen, kurz an „Traditionen“, aufweist, gehört auf eine andere Ebene und ist beständig daran zu messen, wenn nötig auch zu kritisieren, ja u. U. zu beseitigen.

Das Trienter Dekret weist die Vorstellung von der Kirche als einem solchen offenen System zurück. Die Quelle und Norm der Kirche, das Evangelium, steht zu ihr nicht im Verhältnis eines bleibenden – konstruktiven und kritischen – Gegenübers; vielmehr geht es so in das Leben der Kirche im Ablauf ihrer Geschichte ein, daß es nun in dieser selbst zu finden ist. Deshalb muß eine Sonderstellung der Heiligen Schrift, wie sie die Reformation behauptet, abgelehnt werden. Die Bibel ist nur ein Niederschlag des Evangeliums,⁵⁸ das der Kirche ebenso ursprünglich und ebenso verpflichtend – *pari pietatis affectu ac reverentia* anzunehmen⁵⁹ – im Strom ungeschriebener Traditionen und damit in ihrer eigenen Entwicklung gegeben sei. Ja, auch der schriftliche, gegenüber der weiteren Geschichte fixierte Niederschlag des Evangeliums in den biblischen Büchern integriert sich in diesen Strom kirchlichen Lebens; denn zur Sprache kommt die Schrift nur dadurch, daß sie von der Kirche nach Maßgabe jener Traditionen ausgelegt wird, in denen ihr das Evangelium unmittelbar gegenwärtig ist.⁶⁰ Mit anderen Worten, die Kirche stellt ein geschlossenes System dar derart, daß ihr eigenes Leben im Laufe der Geschichte Übermittler und Norm seiner selbst ist.⁶¹

Was das konkret heißt, zeigt sich noch in demselben Dekret im Blick auf den biblischen Kanon:⁶² Gegen historisch-kritische und theologi-

⁵⁸ Hier ist zu berücksichtigen, daß das tridentinische Dekret das Evangelium nicht als „Wort“ im Sinne eines dynamischen Beziehungsgeschehens versteht, wie es etwa Luther tut, sondern als Summe offenkundiger Inhalte: *veritas et disciplina* (DS 1501); vgl. Congar, *Die Tradition* (s. Anm. 56), S. 194.

⁵⁹ DS 1501.

⁶⁰ *Ibid.* 1507.

⁶¹ Diese Ekklesiologie zu charakterisieren, reicht es nicht hin zu betonen, daß sie von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche ausgehe (so etwa Congar, *Die Tradition* [Anm. 56], S. 208); das tun auch die Reformatoren. Die spezifische Differenz zeigt sich erst dort, wo zur Sprache kommt, wie jene Geistesgegenwart hier und dort gedacht wird – nämlich als unterschiedliche Weise der Vergegenwärtigung des Evangeliums in der Kirche (vgl. Congar, *ibid.* S. 213). Zu Recht schreibt Ratzinger: *art. cit.* (s. Anm. 56), S. 33, das eigentliche Problem, das hinter dem Thema „Schrift und Überlieferung“ stecke, sei das „der Gegenwartsweise des geoffenbarten Wortes Gottes unter den Gläubigen“.

⁶² DS 1502–1504.

sche Einwände⁶⁵ stellt man fest, es seien alle Bücher als kanonisch zu akzeptieren, die die Kirche als solche zu lesen pflege⁶⁴ – mit anderen Worten, das Konzil erklärt den faktischen Gebrauch der Kirche zum ausschlaggebenden Kriterium für die Kanonfrage. Nicht anders die Entscheidung über die Vulgata in derselben Session:⁶⁵ Diese sei in Unterricht und Verkündigung als „authentische“⁶⁶ Version zugrunde zu legen, weil die Tatsache jahrhundertelanger Verwendung in der Kirche sie als solche erwiesen habe.⁶⁷

Die ekklesiologisch-hermeneutischen Grundsätze, mit deren Verabschiedung das Konzil seine abgrenzende Lehrtätigkeit beginnt, werden im folgenden konkret auf die strittigen Einzelfragen angewandt. Für seine Erbsündenlehre beruft sich das Konzil auf Bibel, Kirchenväter und Konzilien sowie auf das eigene Urteil der Kirche;⁶⁸ Väter, Konzilien und kirchliches Urteil treten dabei als Ausleger der Schrift auf.⁶⁹ Das Rechtfertigungskapitel nennt Christus, die Apostel und die beständige Auffassung der Kirche als Gewährsinstanzen;⁷⁰ erstere begegnen im Spiegel von Schriftzitatzen, die Kirche wiederum als normative Auslegerin – die rechtfertigungstheologische Deutung biblischer Aussagen habe sich danach zu richten, wie diese von der Kirche immer verstanden worden seien.⁷¹

Für seine Lehre von den Sakramenten führt das Konzil als normative Instanz neben der Schrift ausdrücklich die „apostolischen Traditionen“, ferner den Konsens von Konzilien und Vätern an⁷² – wohl wissend, wie schwierig es ist, die sieben von ihm verfochtenen Sakramente aus der Schrift abzuleiten. Allerdings lehrt es mit Nachdruck, alle sieben Sakramente – wie auch immer vermittelt – gingen auf die

⁶⁵ Zu diesen Einwänden, die aus reformatorischer und humanistischer Feder kamen, und durchaus auch aus dem eigenen Lager, vgl. I. Lönnig, „Kanon im Kanon“. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. Oslo-München 1972, II a.b.; A. Ziegenaus, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (HbDG I 3a [2]). Freiburg-Basel-Wien 1990, S. 202-213.

⁶⁴ Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt . . . (DS 1504).

⁶⁵ DS 1506, vgl. a. 1504.

⁶⁶ D. h. „zuverlässig und dogmatisch beweiskräftig“, Jedin, Geschichte (s. Anm. 3), II, S. 76.

⁶⁷ Longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est (DS 1506).

⁶⁸ DS 1510.

⁶⁹ Ausdrücklich DS 1514: Röm. 5,12 ist so zu verstehen, quemadmodum Ecclesia catholica . . . semper intellexit; DS 1515: Die im Getauften vorhandene concupiscentia, die der Apostel Paulus gelegentlich Sünde nennt, hat die Kirche noch nie für Sünde im eigentlichen Sinne gehalten.

⁷⁰ DS 1520.

⁷¹ Ausdrücklich ibd. 1532: Röm. 3,22.24 ist in eo sensu zu verstehen, quem perpetuus ecclesiae consensus tenuit et expressit.

⁷² DS 1600.

Einsetzung durch Jesus Christus zurück;⁷³ daß solche heilswirksamen Riten im Laufe der Kirchengeschichte entstanden sein könnten, schließt man aus⁷⁴ – hier liegt für das hochgestimmte Zutrauen des Tridentinums in die Kirche eine deutliche Grenze, die das Konzil bei allen Differenzen im einzelnen mit der Reformation verbindet.

Wie ist die Einsetzung der sieben Sakramente durch Christus näher zu verstehen? Auf diese Frage, die in der zeitgenössischen Theologie umstritten war, gibt das Konzil keine allgemeine Antwort. Es spricht vieles dafür, daß die Konzilsväter von einer unmittelbaren Einsetzung ausgingen.⁷⁵ Wo sie konnten, führten sie Evangelienperikopen an, die die sakramentsstiftende Tätigkeit Christi zeigten. Aber diese Belege erweisen sich – abgesehen davon, daß sie z. T. sehr gequält sind⁷⁶ und auch ganz fehlen können⁷⁷ – im Argumentationsduktus für die Gesamtheit der Sakramente als völlig sekundär: Die Kirche hat sieben Sakramente – das ist das Entscheidende; sie setzt voraus, daß ein Sakrament von Christus eingesetzt sein muß; wo sie es vermag, belegt sie das aus dem Evangeliumsgut, das in der Heiligen Schrift fixiert ist – aber notwendig ist dieser Schritt nicht. Das geschlossene System zeigt sich auch hier – auch an der Stelle, an der seine Grenze zur Sprache kommt.

Derselbe Befund ergibt sich, wenn man die konkreten Fälle durchgeht, in denen das Konzil sich auf Traditionen beruft. Gleichrangigkeit mit der Heiligen Schrift gesteht es nur sog. „apostolischen Traditionen“ zu, d. h. nur solchen, die von den Aposteln überliefert seien, sei es, daß sie sie von Christus empfangen, sei es, daß sie sie selbst unter dem Einfluß des Heiligen Geistes der Kirche gegeben hätten.⁷⁸ Überlieferungen, die sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet hätten, sog. *traditiones ecclesiasticae*, stehen nicht auf derselben Stufe.⁷⁹

⁷³ DS 1601, 1637, 1670, 1679, 1695, 1701, 1716, 1773, 1801.

⁷⁴ Der Vorschlag, die Aussage zu verurteilen, *omnia sacramenta non esse a Christo instituta* (CT V, S. 867, 27), der es ermöglicht hätte, einzelne Sakramente auf kirchliche Setzung zurückzuführen, wie es etwa Alexander von Hales hinsichtlich der Firmung getan hatte, wurde bewußt nicht übernommen, die Formulierung des Konzils (DS 1601) statt seiner gewählt (vgl. *Jedin*, Geschichte [s. Anm. 3], II S. 321f.; *J. Finkenzeller*, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg–Basel–Wien 1981 (HbDG IV 1 b), S. 61.

⁷⁵ *Finkenzeller* (s. vorige Anm.), S. 61.

⁷⁶ Etwa im Fall der Letzten Ölung – sie sei in Mk. 6,13 „angedeutet“ (*insinuare*) (DS 1695).

⁷⁷ Im Fall der Firmung.

⁷⁸ DS 1501.

⁷⁹ Zu den langen Diskussionen, die zu dieser durchaus nicht selbstverständlichen, der Ansicht vieler Konzilsteilnehmer zuwiderlaufenden Abstufung führten, vgl. *H. Holstein*, Der Begriff der Tradition auf dem Trienter Konzil, frz. in: RCR 47 (1959), S. 367–390, dt. abgedr. in: Concilium Tridentinum (s. Anm. 2), S. 251–277 (hiernach zitiert), S. 261–267; *Congar*, Die Tradition (s. Anm. 56), S. 197–202.

Nun hütet man sich zwar, einen Katalog der einen und der anderen Traditionen aufzustellen,⁸⁰ doch mehrfach werden konkrete Einrichtungen und Bräuche so gekennzeichnet, daß sie deutlich als nicht zu den *traditiones apostolicae* gehörig erscheinen: Sie seien „sehr alt“,⁸¹ oder sie seien „kirchliche Gewohnheiten“ oder „Vorschriften“.⁸²

Mit der Abstufung zwischen apostolischen und kirchlichen Traditionen wird innerhalb des Gesamtstromes der im kirchlichen Leben sich vollziehenden Überlieferung ein Ausschnitt herausgehoben, der der Kirche gleichwohl als Norm vorgegeben sein soll. Nun erweist sich aber nicht nur die konkrete Unterscheidung als schwierig. Vor allem spielt für die Darlegung dessen, was für die Glieder der Kirche verpflichtend ist, und die Abgrenzung dessen, was aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließt, jene Abstufung keine Rolle. Hier erscheint alles, das biblisch Begründete, die apostolische Tradition und die kirchliche Überlieferung in einem Atemzug. Und so ziehen jene, die zu Häretikern erklärt werden, das Anathema auf sich nicht sosehr wegen ihres Widerspruchs gegen diese oder jene Lehre oder Praxis an sich; sondern der eigentliche Vorwurf gilt dem Ungehorsam gegen die Kirche, deren normatives Leben sich in all ihren Äußerungen und Bräuchen niederschlägt und als solches respektiert werden muß.⁸³ Auch die Art, in der das Trienter Konzil die Reformation zurückweist, ist ein Spiegel seiner geschlossenen Ekklesiologie.

4. Schluß

Mit der Abgrenzung Roms gegen die Reformation trat die westliche Christenheit in mehrere Konfessionen auseinander, entstand die römisch-katholische Konfessionskirche. Der abschließende, endgültige Vollzug jener Abgrenzung, die mit dem Lutherbann begann, war das Trienter Konzil. Seine theologischen Dekrete legten fest, wie in den strittigen Fragen zu lehren und welche Auffassungen mit der Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche nicht vereinbar seien. Seine Re-

⁸⁰ Man nahm nach einigem Hin und Her bewußt davon Abstand (*Holstein* [s. vorige Anm.], S. 265f, 267). Die Schwierigkeit, konkrete Überlieferungen als apostolisch auszuweisen, spiegelt sich in der Formel, die Kirche habe etwas „von Anfang an“ oder „immer gehabt“, die mehrfach auftritt, so im Blick auf die geheime Beichte (DS 1683, 1706), auf die Praxis, daß Laien die Kommunion vom Priester empfangen, dieser sich aber selbst die Abendmahlsgaben nehme (DS 1648), und öfter.

⁸¹ DS 1645 – die Aufbewahrung des Abendmahlsbrotes; DS 1835 – der Ablaß.

⁸² DS 1647 – die Verpflichtung zur Beichte von Todsünden vor dem Abendmahlsempfang; DS 1659 – die jährliche Kommunion.

⁸³ S. die Anathema-Reihen der Lehrdekrete, die Widersprüche gegen Lehren und Vorschriften der unterschiedlichsten Art und des unterschiedlichsten Gewichts umfassen. Zu dem hier zum Ausdruck kommenden Verständnis von „Anathema“ vgl. *P. Fransen*, *Réflexions sur l'Anathème au Concile de Trente*, in: *ETHL* 29 (1953), S. 657–672, bes. S. 665f; *H. Vorgrimler*, *Buße und Krankensalbung*. Freiburg–Basel–Wien 1978 (HbDG IV,3), S. 172.

formdekrete setzten eine Korrektur und Erneuerung dieser Kirche in der Praxis in Gang, die alle Schichten ihres Lebens erfaßte und sie alsbald befähigte, von der Verteidigung zur Gegenoffensive überzugehen.

Es entspricht dem Rang des Trienter Konzils, daß auch das ekklesiologische Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche, welches hier zum Ausdruck kam, für ihren Weg bestimmend sein sollte, teils auf Dauer, teils für lange Zeit. Das gilt – zum einen – für die Frage, wieweit sie sich als päpstliche Kirche verstand. Die faktisch bestimmende Rolle des Papsttums, wie sie die Arbeit des Konzils gekennzeichnet hatte, blieb in der nachtridentinischen Zeit erhalten; ja, die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in das kirchliche Leben war wesentlich Sache Roms. So bedeutete die tridentinische Reform umgekehrt eine deutliche Stärkung der Position des Papsttums. Das aber – wie in Trient selbst – nur auf der Ebene des Faktischen. Auf der Ebene der Lehre von der Kirche blieben die Dinge weiterhin offen, die nachtridentinischen Jahrhunderte sollten ein Wiederaufleben konziliaristischer und episkopalistischer Anschauungen auf breiter Front erfahren.

Das gilt – zum anderen –, und zwar dauerhaft, für die geschlossene Ekklesiologie, jenes integrierte Verhältnis von Kirche und Evangelium, Wort Gottes und Tradition, wie es oben skizziert wurde. Das Konzil hatte sie nicht nur verbindlich gelehrt, es war für die sich auf es berufende Kirche nun sein eigener Anwendungsfall, selbst Teil des normativen Lebens der Kirche. Die römisch-katholische Konfessionskirche stellt sich wurzelhaft als tridentinische Kirche dar – nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, weil sie dem Trienter Konzil einen Kosmos sie prägender Lehren und Entscheidungen verdankt; wurzelhaft tridentinisch ist sie vielmehr deshalb, weil sie sich durch das Konzil als ein – im theologischen Sinne – seiner selbst gewisses Faktum definiert hat.

Diskussion zu Wendebourg: Ekklesiologie

Auf die Frage von *Schorn-Schütte*, wie angesichts des keineswegs geschlossenen Corpus von Konzilsdekreten doch von einem „geschlossenen System“ gesprochen werden könne, verweist *Wendebourg* darauf, daß es ihr bei jenem Begriff um eine systematisch-ekklesiologische Bestimmung gehe; im übrigen dürfte das systematische Ineinandergreifen von Dekreten und vielerlei anderen Maßnahmen (Professio Fidei, Katechismus etc.) auch für Zeitgenossen durchaus erkennbar gewesen sein. Vor allem aber habe das Konzil die Katholiken vom Begründungszwang befreit und ihnen neue Selbstgewißheit gegeben. Laut *Venard* habe dabei aber der Hinweis auf die Bestätigung des sakramentalen Priestertums gegenüber dem allgemeinen Priestertum Luthers gefehlt. *Molitor* meint, in der praktischen Durchführung einer häufig ziemlich

„untridentinischen“ Reform in Deutschland habe das System dann wenig geschlossen gewirkt, während *Jürgensmeier* ohnehin theologisch stärker differenzieren möchte und *Ganzer* zumindest gegen den Begriff „geschlossene Ekklesiologie“ Bedenken anmeldet. Auf den Hinweis von *Venard*, zumindest der Konziliarismus als theologisches System sei doch längst vor Trient tot gewesen, erwidert *Ganzer*, tot sei, was für tot gehalten werde, und vor dem Konziliarismus habe man in Trient noch soviel Angst gehabt, daß er durchaus als lebendig gelten müsse.