

4. Kapitel: Europäische Grundlagen einer katholischen Konfessionalisierung

Von Andreas Holzem

Grundlagen der katholischen Bekenntnisbildung: Das Konzil von Trient

Das Konzil von Trient hatte seiner Ursprungsidee nach noch ein Konzil zur Überwindung der Spaltung der abendländischen Christenheit werden sollen. Spätestens nach 1555 war es endgültig zu einer separaten, auf die Reformation apologetisch antwortenden Instanz für die Bekenntnisbildung der katholischen Konfessionspartei geworden.

Die Geschichte des *Konzils von Trient* ist von Anfang an eine Geschichte des Verzögerns, des lähmenden Patts und der versandenden Aufbrüche und Initiativen religiöser und politischer Mächte gewesen. Papst Marcellus II. (Marcello Cervini 1555, geb. 1501), wohl der erste Papst der katholischen Reform, klagte im Jahr des Augsburger Religionsfriedens: „Seit zwanzig Jahren hat man von der Reform geredet und offen eingestanden, dass sie nötig sei, aber geschehen ist nichts“ (Jedin 1967, 505). Schon 1518 hatte Luther auf dem Reichstag von Augsburg vom Papst an ein allgemeines Konzil appelliert, 1521 hatte der Nuntius Aleander (1480–1542) nach Rom berichtet, wie sich gegen die römische Bannbulle das Feldgeschrei für Martin Luther erhebe und alle Welt nach einem Konzil verlange. Publizistik und Reichstage wiederholten diese Forderung, bis 1545 fast dreißig Jahre lang ohne Erfolg.

Das lag erstens und entscheidend im *horror concilii* der Päpste und der Kurie be-

gründet. Papst Clemens VII. (Giulio de' Medici, 1523–1534, geb. 1478) fürchtete ein Wiederaufleben des Konziliarismus und wusste um die Anfechtbarkeit seines eigenen Zugangs zum Amt. Zudem hätte ein Konzil eine grundlegende Reform der Kurie unausweichlich gemacht, um die familienorientierte und klientelistische Begünstigungspolitik der Ämtervergabe zu beenden. Paul III. (Alessandro Farnese, 1534–1549, geb. 1468), der schließlich 1545 das Konzil von Trient einberief, gehörte dem sozialen und geistigen Habitus nach noch ganz zu den Renaissancepäpsten. Erstmals aber förderte er reformorientierte Geistliche, die später im Kardinalskollegium, als Konzilslegaten, Nuntien oder Konzils- und Reformpäpste bedeutsam werden sollten. In diesem Umfeld entstand 1537 die Denkschrift „*Consilium de emendanda ecclesia*“, welche die Missstände in Kurie und Gesamtkirche klar benannte. Als wesentlicher Grund des Reformstaus galt die Übersteigerung des Papalsystems, welches mit Exemtionen, Exspektanzen und Kumulationen über praktisch alle Ämter in der Kirche verfügte, die Disziplinargewalt der Bischöfe unterlief und eine qualitative Seelsorge zerstörte. Bischofsweihe wurden ohne Prüfung der Kandidaten verliehen; ihre Auswahl richtete sich nicht nach pastoralen Bedürfnissen, sondern war persönliche Gunstzuwendung und Versorgung auf Lebenszeit. Dieses System setzte sich auf den unteren Hierarchiestufen fort, in den Domkapiteln, Pfarreien, Klöstern und Stiften. Auch die Beamtschaft des französischen Königs oder der deutschen Territorialherren oder die Professoren der neu gegründeten Landesuniversitäten bezogen vielfach ihre Einkünfte aus der Pastoral entfremdeten Dignitäten. Zudem unterlief eine in Kollegien gut organisierte päpstliche Beamtschaft um ihrer Privilegien willen jede Reform. Am deutlichsten entsprach der früh verstorbene Marcellus II. (1555) dem Ideal des Reformpapstes. Sein Nachfolger Paul IV. (Gian Pietro Carafa 1555–1559, geb. 1476) hingegen, ein an hochmittelalterlichen Idealvorstellungen orientierter Papalist und Autokrat, behinderte das Konzil und inhaftierte verdiente Reformer wie die Konzilslegaten Giovanni Morone (1509–1580) und Reginald Pole (1500–1558) jahrelang in der Engelsburg. Eine Reform der Kirche erwartete er von der römischen Inquisition und dem Index verbotener Bücher. Seine eigenen Nepoten sollten ihn später schwerstens kompromittieren. Die *päpstlichen Legaten* behielten auf dem Konzil eine starke Stellung, und mehrfach hat der Versuch der Päpste, die Diskussion bestimmter Themen zu unterbinden, zu massiven Krisen geführt, weil die Konzilsväter nicht frei tagen, beraten und entscheiden zu können glaubten. Unter den Päpsten blieb die Tendenz vorherrschend, dem Konzil die Befugnis zur Behandlung der Kurienreform abzusprechen und das Problem in den eigenen Händen zu behalten, freilich ohne es konsequent anzugehen.

Als zweite wesentliche Strukturachse, welche die Einberufung eines Unionskonzils unangemessen lang verzögerte und seinen Verlauf immer von Neuem unterbrach, gelten die Großkonstellationen der europäischen *Mächtepolitik*. Der Gegensatz zwischen den beiden europäischen Führungsmächten Frankreich und Habsburg drängte die Päpste immer wieder an die Seite Frankreichs, weil die

Besitzungen Karls V. in Nord- und Süditalien (Mailand, Königreich Neapel) die Einflussphäre des päpstlichen Kirchenstaates berührten. Nachdem das Konzil seit 1535 mehrfach einberufen, verschoben und suspendiert worden war, ebnete erst der Frieden von Crépy (18. September 1544) endgültig den Weg zur Konzilseröffnung.

Drittens wurden Vorgeschichte und Geschichte des Konzils von Trient massiv beeinflusst durch die unterschiedlichen *Konzilsideen* und *Konzilsziele* auf dem europäischen Schauplatz. Solange die Glaubensspaltung in Deutschland als unausgetragener innerkirchlicher Lehrkonflikt angesehen werden konnte, blieben die Intentionen Karls V. ganz auf ein Unionskonzil unter seiner Ägide gerichtet. Karl V. hoffte, die im Schmalkaldischen Bund zusammengeschlossenen protestantischen Reichsterritorien militärisch überwinden und zu einer Teilnahme am Konzil zwingend veranlassen zu können. Die Päpste hingegen betrachteten die protestantischen Territorien in Deutschland zunehmend als ohnehin verlorenes Terrain, dem gegenüber die katholische Lehre umso massiver abgegrenzt werden musste. Die Konzilsidee der Protestanten schließlich zielte auf ein „gemein, frei, christlich Konzil in deutschen Landen“, und diese Kurzformel der früheren Reformationszeit war eminent bedeutungsgeladen: „Gemein“ bedeutete die Teilnahme einer repräsentativen *Allgemeinheit*, also nicht nur der Bischöfe, sondern auch der Landesfürsten und ihrer theologischen Berater. Weil der Papst als Partei galt, sollte das Konzil „frei“ von seinem Einfluss tagen. Maßgabe der Entscheidungen sollte allein die Heilige Schrift sein, nur dies garantierte die „Christlichkeit“. Zudem durfte das Konzil keinesfalls im Machtbereich des Papstes stattfinden. Als nach der Niederlage der Protestanten in der Schlacht bei Mühlberg (1547), nach dem „Geharnischten Reichstag“ und der Einführung des Interims 1548, Protestanten erstmals zu einer Teilnahme an der zweiten Sitzungsperiode des Konzils von Trient veranlasst werden konnten, verlangten sie – ihrer Konzilsidee gemäß konsequent – eine *Wiederaufnahme* aller Verhandlungsgegenstände, die in der ersten Periode 1545–1548 bereits verhandelt worden waren. Da Karl V. eine Suspendierung aller Lehrfragen zugunsten der Einigung mit den Protestanten in der ersten Phase nicht hatte durchsetzen können, blieb ihre Anwesenheit in der zweiten Phase angesichts der unversöhnlichen Gegensätze eine Episode.

Keine der drei Strukturlinien, welche das Konzil von Trient hinauszögerten oder unterbrachen und seinen Charakter als Unionskonzil zur Bewältigung der Glaubensspaltung unterminierten, war genuin religiöser, ja nur theologischer Natur. Politische Ursachen überlagerten dominant das Interesse an der religiösen Einheit. „Ein unschätzbares Kapital an Bereitschaft, Hoffnung und Vertrauen war in Jahrzehnten verschleudert worden“ (Schatz 1997, 174).

Am 13. Dezember 1545 begannen ganze 31 Teilnehmer die Beratungen; in der *ersten Konzilsperiode* wurden es nie mehr als 50 bis 70, in den späteren 120 bis 200. Das Gros der allein Stimmberechtigten (Erz-)Bischöfe und Ordensgenerale stellten die Italiener aus dem unmittelbaren Einflussbereich des Papstes und die Spanier.

Franzosen nahmen kaum teil, weil Franz I. das Konzil weiterhin als „kaiserlich“ denunzierte; auch und gerade die Deutschen aber scheuten den Weg über die Alpen, um den Konfessionsstatus ihrer Diözesen und Hochstifte nicht zu gefährden. Etwa 50 bis 100 Mitglieder der Theologiekongregationen berieten parallel und erarbeiteten Textvorlagen. Stimmrecht besaßen sie ebenso wenig wie die Konzilsgesandten der europäischen Nationen, deren informeller Einfluss jedoch erheblich war. Dauerhaft dominant war die Rolle der päpstlichen Konzilsgesandten. Nur sie besaßen das Propositionsrecht für die Themen des Konzils, filterten Konzilsvorlagen, unterbrachen Debatten, die der Papst für heikel hielt, und transferierten oder suspendierten das Konzil. Mehrfach, vor allem in der dritten Sitzungsperiode, sollte die „durch die Legaten in allen Konzilsphasen erfolgreich aus[ge]übte päpstliche Hoheit über das Konzil“ (Schatz 1997, 179) zu einer schweren Belastungsprobe werden. In strenger Abwechslung behandelte das Konzil – ein Kompromissversuch zwischen Kaiser und Papst – Lehr- und Reformprobleme, was freilich alle erhofften Einigungsversuche mit den Protestanten unterlief. Der spannungsreiche Wechsel von drei Arbeitsperioden (1545–1547/48, 1551/52 und 1562/63) und teils langen Unterbrechungen blieb vom Verlauf der deutschen und europäischen Politik zutiefst bestimmt (Schlacht bei Mühlberg, 24. April 1547 und kaiserlich einseitig verhängtes Augsburger Interim, 1548; „Fürstenrebellion“ des Herzogs Moritz von Sachsen [1547–1553, geb. 1521] im Bündnis mit Frankreich 1552; Abdankung Karls V., Teilung des Habsburger Reiches in eine österreichische und eine spanische Linie, Entwicklung des europäischen Calvinismus in Frankreich, den Niederlanden, der Schweiz, England und Schottland).

Unter diesen Bedingungen verlor das Konzil seinen Charakter als ganz Europa politisch und religiös übergreifendes Konsensinstrument. Übrig blieb es als Identitätspunkt nur noch einer dieser Gruppenbildungen. Die Konfessionalisierung des Instruments „Konzil“ wurde durch die *Konfessionalisierung des Papstamtes* entschieden befördert. Es waren die Päpste, die durch ihre Konzilsskepsis und die Begrenzung seiner inhaltlichen Ausrichtung auf Abwehr des Protestantismus ihr eigenes Amt ent-universalisierten und seinen Geltungsbereich von Katholizität auf Katholizismus zurückführten.

Die Lehrentscheidungen in Trient verfolgten nicht die Absicht, das Lehrgebäude der Altgläubigen unter dem Papst endgültig und vor allem umfassend darzustellen. Vielmehr ging es – auch und gerade in den frühen Lehrentscheidungen des Konzils – um eine punktuelle Auseinandersetzung mit den Grundlinien der Theologie Martin Luthers. Dies musste ansetzen bei dem Fundament, von dem her die Lehre der Kirche überhaupt bestimmt werden konnte. Dementsprechend behandelte bereits die IV. *Sessio* die Frage nach den „Fundamenten des Glaubens“. Für Martin Luther hatte dies nur noch die Schrift selbst sein können. Trient hatte offenbar nicht allein die Absicht, sich von diesem Standpunkt abzusetzen, sondern auch der eigenen Arbeit eine feste Grundlage zu geben. Denn über das Verhältnis von Schrift und Tradition, ja schon über den Begriff der Tradition selbst waren unterschiedli-

che Vorstellungen vorherrschend. Unterschieden wurden die heiligen, vom Geist Gottes inspirierten Schriften des Alten Testaments, die auf Christus vorverweisen, dann das „Evangelium“, in einer doppelten Weise schriftlich und mündlich übermittelt in den vier Evangelien, den übrigen Schriften des Neuen Testaments und der mündlichen apostolischen Tradition. Freilich war umstritten, was unter dieser mündlichen apostolischen *traditio* zu verstehen war: entweder eine parallel laufende Überlieferung des Evangeliums Jesu Christi von gleichem Wert wie die schriftlichen Evangelien, anzunehmen „mit gleicher gläubiger Ehrfurcht“ (*pari pietatis affectu*), worunter die zentralen christlichen Dogmen in einem engen Sinne, also etwa die Lehrentscheidungen der frühen Konzilien der alten Kirche verstanden wurden, welche auch die evangelische Seite nicht bestritt. Eine andere Gruppe jedoch sprach von *den* Überlieferungen (*traditiones*), welche das der Entstehung und dem Geltungsanspruch nach äußerst heterogene Ganze kirchlicher Gewohnheiten, Bräuche, Liturgien und Gebote einbezog und daher nicht die gleiche, sondern nur eine „ähnliche“ Ehrfurcht beanspruchen konnte. Da aber die wichtige begriffliche Unterscheidung zwischen *traditio* und *traditiones* dem Konzil nicht klar bewusst war, spricht das auf der IV. Sessio (8. April 1546) angenommene Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen auf der einen Seite von der „gleichen Ehrfurcht“, auf der anderen Seite aber von „den Überlieferungen“ des Glaubens und der Sitten (Denzinger/Hünemann [DH] 2005, 1501, 496). Aufgrund dieser Unklarheit konnte auch das Verhältnis von Schrift und Tradition nicht wirklich geklärt werden.

Für die Gesamtinterpretation des Dekretes ist es wichtig, dass es mehr ist als nur eine Zurückweisung des *sola scriptura*-Prinzips, mit dem Luther die Suffizienz der Schrift für das rechtfertigende und rettende Hören des Evangeliums in seiner ursprünglichen Reinheit hatte betonen wollen. Die im Blick auf Trient üblich gewordene Rede von der „doppelten Quelle der Offenbarung“ übersieht, dass es den Vätern von Trient zunächst um die *eine* göttliche Offenbarung, das *eine* Evangelium in der *einen* apostolischen Überlieferung gegangen war, welche lediglich in einer doppelten Übermittlung in der Kirche rein bewahrt und als heilbringende Wahrheit verkündet werden soll. Diese Einheit der Offenbarung und des Evangeliums sollte dadurch gewahrt werden, dass man es vermied, dem einen Vermittlungsweg einen Vorrang oder gar eine absolute Geltung gegenüber dem anderen einzuräumen. Wie die Reformatoren besteht also auch das Konzil von Trient streng genommen auf der „Heilssuffizienz des Evangeliums“, aber es identifiziert das Evangelium nicht mit der Schrift. Es bleibt freilich eine Schwäche dieser Position, zwischen der apostolischen *traditio* im engen Sinne und dem, wenngleich in herkömmlicher Weise ebenfalls auf den apostolischen Überlieferungsprozess zurückgeführten, weiten Feld der kirchlichen *traditiones* nicht klar unterschieden zu haben.

In das Umfeld dieses Lehrdekretes über das Fundament des Glaubens gehört auch das auf der gleichen IV. Sessio verabschiedete Disziplinardekret über die Vulgata-

Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift. Darüber hinaus hielt Trient unter Rückbezug auf das Konzil von Florenz (1439–1445) am gesamten Kanon des Alten und Neuen Testaments fest. Eindeutig als Versuch der Abwehr erkennbar, schreibt es drei Prinzipien des kirchlichen Umgangs mit der Schrift fest: Erstens wird eine (sorgfältig zu redigierende) Vulgata als für Lehre, Unterricht und Predigt der Kirche authentisch erklärt. Gemeint ist damit nicht eine exegetische Fehlerfreiheit, sondern eine dogmatisch-juridische Irrtumsfreiheit. Zweitens bindet das Dekret den Sinn der Schrift an die einhellige Auslegung der Kirche in „einmütiger Übereinstimmung der Väter“ (DH 1507, 498) – ein optimistisches Übergehen der Sinn differenzen des Schriftverständnisses in der Vätertheologie. Schließlich schreibt Trient drittens für alle zukünftigen Bibelausgaben ein an strenge Prüfung gebundenes bischöfliches *Imprimatur* vor. Das Dekret verzichtet also darauf, andere Editionen als die Vulgata zu verbieten, begründet aber gleichzeitig ein im Katholizismus über Jahrhunderte fortwirkendes skeptisches Misstrauen gegen die Bibelwissenschaft.

Das theologische Herzstück der Reformation – genetisch wie systematisch – war und blieb die Frage nach der Rechtfertigung des sündigen Menschen und nach der Möglichkeit und den Wegen seiner Annahme zum Heil. Dementsprechend früh, im unmittelbaren Anschluss an die Frage nach den Fundamenten des Glaubens, beschäftigte dieses Problem das Konzil von Trient. Luthers theologische Entwicklung hin zu einem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Menschen hatte sich an der quälenden Erfahrung des Sünder-Seins entzündet, welche er als „die pervertierte Grundrichtung der ganzen Person bis in den Tod“ (Hamm 1986, 15) interpretierte. Diese Anthropologie und Sündenlehre Luthers, geboren aus der Frömmigkeitserfahrung dessen, der in seinem beständigen Kampf um das Gute und Gerechte zutiefst der Anfechtung und der Verzweiflung verfiel, hat das Konzil von Trient eine gleichsam konservativ-apologetische Antwort erteilt. Das in der *V. Sessio* (17. Juni 1546) verabschiedete *Dekret über die Ursünde* berief sich auf die Lehraussagen früherer Konzilien und Synoden (Konstantinopel 418, Orange 529), welche wie Luther mit Augustinus argumentierten, sich freilich mit dem Pelagianismus und damit mit ganz anderen theologischen Problemen auseinandergesetzt hatten. Trient verstand die Erbsünde, ganz im Gefälle der mittelalterlichen Tradition, als Verlust der „Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (DH 1511, 499), mit der Gott Adam ursprünglich ausgestattet hatte; Zorn und Ungnade Gottes führten in den Tod und die Knechtschaft des Teufels; der ganze Adam war „dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren gewandelt worden“ (ebd.). Dass diese Erbsünde nur durch die Taufe und nur „durch das Verdienst des einen Mittlers, unseres Herrn Jesus Christus“ (DH 1530, 500) überwunden werden könne, hätte auch Luther unterschreiben können. Aber im Gegensatz zu seinem Sündenverständnis betonte Trient, in der Taufe werde die „Strafwürdigkeit der Ursünde“ (DH 1515, 501) wirklich vergeben, die ganze Sünde hinweggenommen, in den Wiedergeborenen bleibe nichts, was Gott hasse und verurteile. Die für Luthers Ver-

ständnis vom Sünder-Sein des Menschen so konstitutive *concupiscentia* mache zwar „zur Sünde geneigt“, sei aber eine unter der Gnade Christi zu bestehende Auseinandersetzung (ebd.).

Die Ausgewogenheit, mit der das Erbsündendekret sowohl den anthropologischen Optimismus eines willensbetonten Pelagianismus als auch das theologisch, ja bei Luther auch existenziell begründete Selbstmisstrauen der reformatorischen Position zu vermeiden suchte, ist in den wechselseitigen Verstehenskrisen des 16. Jahrhunderts nicht hilfreich gewesen. Diese Verständnisprobleme waren nicht zuletzt durch eine mangelhafte Kenntnis, ja auch durch eine „gewisse Berührungangst im Umgang mit dem reformatorischen Schrifttum“ (Ganzer 1995, 53) verursacht. Dies musste bei der Behandlung der Rechtfertigungsfrage um so schärfer hervortreten.

Daher waren die Konzilsdebatten und das an ihrem Ende stehende *Dekret über die Rechtfertigung* (VI. Sessio, 13. Januar 1547) ganz von den Kernthesen der lutherischen Theologie (weit weniger von der calvinistischen Prädestinationslehre) bestimmt. Immerhin führten die intensiven theologischen Debatten dazu, das reformatorische Verständnis nicht einfach nur als häretisch zurückzuweisen, sondern die eigene Auffassung deutlicher, als es bislang je auf einem Konzil durchgeführt worden war, systematisch zu entfalten. Vermittlungstheologen wie der Augustinergeneral Girolamo Seripando (1492–1563) und der irenische Reformtheologe und Kanzler der Erzdiözese Köln Johannes Gropper (1503–1559) gingen mit ihrer Lehre von der „doppelten Gerechtigkeit“ besonders weit auf das Grundanliegen der Rechtfertigungstheologie Martin Luthers ein: Das bedrängte Gewissen sollte nicht auf eine trügerische, eine eigene Gerechtigkeit vor Gott aufbauende Sicherheit setzen, sondern auf die Gerechtigkeit Christi. Sie verschafft Gewissheit, weil von ihr her der Demütige und Gottes Zorn und Gerechtigkeit Fürchtende in den Augen Gottes ein neues Ansehen erhält. Gottes passive, schenkende Gerechtigkeit rechnet dem Sünder nicht sein (bleibendes) Sünder-Sein, sondern um Christi Willen dessen Gerechtigkeit zu. Gleichzeitig aber wollten die Vermittlungstheologen das erkennbare Bemühen des Menschen um Heiligung als ethische und spirituelle Vertiefung des Christ-Seins, das der mittelalterlichen Verdienstlehre so zentral gewesen war, nicht vollständig unberücksichtigt lassen. Diese Vermittlungstheologie spielte in den Rechtfertigungsdebatten von Trient eine wesentliche Rolle, konnte sich dann aber gegen wichtige Jesuitentheologen wie Diego Laínez (1512–1565) und Alfonso Salmerón (1515–1585) nicht durchsetzen.

Das in Trient nach sechsmonatigen intensiven Beratungen und zahlreichen Textentwürfen verabschiedete „Dekret über die Rechtfertigung“ lässt sich vor allem von zwei Grundentscheidungen her verstehen: erstens die mittelalterliche Vorstellung von der willentlichen *cooperatio* des Menschen zu seinem Heil im Zusammenwirken mit der göttlichen Gnade entschieden festzuhalten, zweitens diese *cooperatio* zum Heil als einen stufenweisen Prozess des Zuehens auf Gott zu verstehen.

Wie wenig das Schlagwort der „Werkgerechtigkeit“ das im Konzil von Trient

Ausgesagte zu treffen vermag, zeigt schon das erste Kapitel: Obwohl der freie Wille des Menschen durch die Übertretung Adams „keineswegs ausgelöscht“ (DH 1521, 503), sondern lediglich „in seinen Kräften geschwächt und gebeugt“ (ebd.) worden war, waren und blieben die Menschen ihrer Natur nach „Skaven der Sünde und unter der Macht des Teufels und des Todes“ (DH 1521, 502), aus der sie sich niemals würden befreien können; von ihrer „eigene[n] Ungerechtigkeit“ her würden sie „niemals gerechtfertigt“ werden können, „wenn sie nicht in Christus wiedergeboren würden“ (DH 1523, 503). Die Taufe also wird verstanden als Tor zu einer den Menschen neu schaffenden Gerechtigkeit der Wiedergeborenen, und für die Würdigung dieses Rechtfertigungsverständnisses ist es von größter Bedeutung, dass sich der Mensch auf diese Wiedergeburt in keiner Weise vorzubereiten vermag, wenn dieser Prozess nicht „von Gottes zuvorkommender Gnade durch Christus Jesus“ seinen Anfang nimmt, „ohne dass [seitens des Menschen] irgendwelche Verdienste vorlägen“ (DH 1525, 504); die „freie Zustimmung und Mitwirkung mit dieser Gnade“, die als Bekehrung zur eigenen Rechtfertigung beschrieben wird, setzt durch und durch Gottes „erweckende und helfende Gnade als unverdientes Geschenk“ voraus (ebd.). Dann aber, unter der Gnade, kann der Mensch nicht gänzlich passiv bleiben, so die Auffassung der Väter von Trient: „Wenn also Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, tut der Mensch selbst ... weder überhaupt nichts – er könnte sie ja auch verschmähen –, noch kann er sich andererseits ohne die Gnade Gottes durch seinen freien Willen auf die Gerechtigkeit vor ihm zubewegen.“ (ebd.) Der Mensch, der als Hörer des Evangeliums unter der göttlichen Gnade zum Glaubenden wird, „wendet sich Gott aus freien Stücken zu“ (DH 1525, 505). Über Luthers Glaubensbegriff der vertrauenden Selbstüberlassung an den allein wirksamen Willen Gottes hinaus bestimmt Trient den Glauben als Bereitschaft, die von Gott geoffenbarte Verheißung, die „Erlösung, die in Christus Jesus ist“ (Röm 3,24), als barmherzig rechtfertigendes Gnadengeschenk Gottes anzunehmen und sich durch diese „Besinnung auf die Barmherzigkeit Gottes“ (DH 1525, 505) zu bekehren, in Hoffnung innerlich aufzurichten, und sich Gott in anfanghafter dankbarer Liebe zuzuwenden. Glaube, Hoffnung und Liebe werden also zusammen gedacht, aber nie so, als sei die Liebe die allein aus dem Willen des Menschen erwachsende Anfangsleistung, die der Gnade nicht bedürfe; hier bleibt es beim „unumkehrbaren Grund-Folge-Verhältnis“, das mit „geschenkter Gottesgemeinschaft“ beginnt und die Liebe daraus hervorwachsen lässt (Pesch 1982, 163). Dieser Wandel des Lebens schließt dann aber willentlich die Abwendung von der Sünde und die Hinwendung zu den göttlichen Geboten ein. Diese *cooperatio* in der Vorbereitung auf die in der Taufe sich vollziehende umschaffende Rechtmachung als „Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen“, als „willentliche Annahme der Gnade“ wird verstanden als wirklicher Wandel, der „aus einem Ungerechten einen Gerechten und aus einem Feind einen Freund“ werden lässt (DH 1528, 506) – gegen das Verständnis einer „angerechneten“ und „fremden“ Gerechtigkeit „*extra nos*“ bei Luther und zum Teil auch bei

den Vermittlungstheologen. Für diese Vorbereitung und den wirklichen Empfang der Rechtfertigung hält das Konzil in aller Eindeutigkeit fest, dass jener Prozess nicht nur an seinem Anfangspunkt, sondern auch in seinem ganzen Verlauf von der Gnade Gottes um Christi willen getragen ist und bleibt.

Hier liegt einer der wichtigsten Ansatzpunkte für das ökumenische Gespräch. Das Konzil sagt unmissverständlich, „dass wir ... umsonst gerechtfertigt [werden] ... , weil nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, ob Glaube oder Werke, die Gnade der Rechtfertigung selbst verdient; ... sonst wäre ... Gnade nicht mehr Gnade [Röm 11,6]‘ (DH 1532, 508). Damit wird klargestellt, dass ‚das Prinzip Gnade allein‘ und ‚Vertrauen auf Gott allein‘ eben nicht nur für den Anfang des Rechtfertigungsgeschehens gilt, sondern „noch einmal alle konkrete Gestaltung der Rechtfertigung im menschlichen Leben transzendiert“ (Schatz 1997, 186). Über die Eigenart der Verdienste macht das Konzil präzise Angaben, gegen eine pauschale Interpretation als „Eigengerechtigkeit“ und „Werkerechtigkeit“ des Menschen. Die guten Werke seien ebenso als Gnade wie als Lohn zu verstehen, es sei die Kraft Christi als Haupt der Glieder, welche „in die Gerechtfertigten selbst immerdar Kraft einströmen“ lässt, „eine Kraft, die ihren guten Werken immer vorangeht, sie begleitet und ihnen nachfolgt, und ohne die sie auf keine Weise gottgefällig und verdienstvoll sein könnten“ (DH 1546, 515). Diese Einsicht in das stete Umfangensein von Werken und Verdienst durch die Gnade wird nach allen Seiten hin ausführlich abgesichert. In diesem Zusammenhang bezeichnet Trient in aristotelischer Terminologie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes als einzige Formal- und Wirkursache unserer Rechtfertigung, verdient einzig und ausschließlich durch Jesus Christus (vgl. DH 1529, 506). Im Blick auf die Grundstruktur einer *cooperatio* zum Heil trägt das *Dekret über die Rechtfertigung* „gegenreformatorischen“ Charakter, gleichzeitig aber birgt es im Blick auf die Allein-Ursächlichkeit der Gnade und der Rechtfertigung in der Barmherzigkeit Gottes um Christi willen so viele Ansatzpunkte der ökumenischen Verständigung, dass der einstmals schroffe Bekenntnisgegensatz im Blick auf das „Herzstück“ der reformatorischen Theologie derzeit der Möglichkeit eines „differenzierten Konsenses“ in der Rechtfertigungslehre gewichen ist, welcher über weite Strecken den Weg zu einer konfessionsübergreifenden Verständigung in dieser zentralen Frage möglich erscheinen lässt. Die wechselseitigen Lehrverurteilungen müssen nicht mehr kirchentrennend wirken.

Nur in äußerster Verkürzung kann von weiteren Lehrentscheidungen des Konzils die Rede sein, die für das Werden einer an Rom und am Papst orientierten katholischen Konfessionskirche wesentlich wurden. Zu solchen Lehrentscheidungen gehörten, im Grunde als Ausfluss aus der Einbindung des Rechtfertigungsgeschehens in die sakramentale Struktur der Kirche, vor allem in Taufe und Buße, die Dekrete über die Sakramente im Allgemeinen und über die Einzelsakramente. Gegenüber dem reformatorischen Bestehen auf schriftgemäßer Einsetzung nur der Taufe und des Abendmahls beharrte Trient auf der mittelalterlichen Tradition der *Siebenzahl der Sakramente*. Dementsprechend fixierte das Sakramentendekret (*VII. Sessio*, 3.

März 1547), dass alle sieben Sakramente von Christus eingesetzt worden sind, dass sie die Gnade enthalten und mitteilen, dass sie nicht nur eingesetzt worden sind, um den Glauben zu nähren und zu stärken und auch mehr sind als nur äußere Zeichen der Gnade oder der durch den Glauben empfangenen Gerechtigkeit. Da die Sakramente anders als bei den Reformatoren weniger als göttlich-menschliches Beziehungsgeschehen, sondern stärker als gleichsam „sachhafte“ Vermittlung von Gnaden-„Quantitäten“ aufgefasst werden, gehören die Sakramente zur Erlangung des Heils untrennbar hinzu – gegen die Vorstellung vom Alleingenügen des Glaubens.

Für die Spezifika der nachtridentinischen Konfessionskirche waren vor allem drei sakramententheologische Einzelentscheidungen von besonderer Bedeutung: Zunächst über die *Eucharistie* und die Messopferlehre, sodann über die Buße, drittens über die Ehe. Die Ausführungen des Konzils von Trient über die Eucharistie leiden eminent daran, dass sich die Beratungen über dieses zentrale Sakrament über verschiedene Phasen des Konzils hinzogen. Das Eucharistiedekret (*XIII. Sessio*, 11. Oktober 1551) setzte sich vor allem mit dem Problem der Realpräsenz und damit mit der Abendmahlstheologie Zwinglis auseinander. Es hält fest, dass „unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und substanzhaft“ (DH 1636, 528) in den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein anwesend sei, real und substanzuell gegenwärtig, nicht in einer „bildhaften Redeweise“ lediglich als verweisendes Zeichen oder rein spirituelle Wirkung (vgl. DH 1636–1638, 528f.). Hier bestand noch keinerlei Unterschied zum realpräsentischen Verständnis des Abendmahls bei Martin Luther, auch wenn dieser die Vorstellung der Gegenwart Christi durch eine Verwandlung der Substanz (Transsubstantiation) ablehnte. Auch Trient konstatierte diese begriffliche Verbindung nicht zwingend, sondern bezeichnete sie als „treffend“, um das im eigentlichen Sinne Gemeinte einer Wesensverwandlung auszusagen (DH 1642).

Beschäftigte das Eucharistiedekret vor allem die Realpräsenz, so behandelte das Dekret über das *Messopfer* (*XXII. Sessio*, 17. September 1562) die Frage nach dem Verhältnis von Kreuzesopfer Christi und Altaropfer des Priesters. Wenn das einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi nach Ausweis des Hebräerbriefes (Hebr 7,11–28) alle weiteren Opfer ein für alle Mal unnötig machte, wurde dieses dann von dem durch Christus eingesetzten Weihepriestertum lediglich repräsentiert und gegenwärtig gesetzt oder – wie Teile der mittelalterlichen Eucharistielehre sagten – in einer „unblutigen Weise“ wiederholt? Da der Wandel der Eucharistieauffassungen zwischen Antike und Mittelalter im Grunde kaum bewusst war und die Mittel zu einer theologischen Aufarbeitung nicht zur Verfügung standen, stehen im Dekret beide Vorstellungen unvermittelt, aber faktisch vermengt nebeneinander. Das Konzil sprach zunächst eucharistietheologisch klar vom letzten Abendmahl als Hinterlassenschaft eines sichtbaren Opfers, „durch das jenes blutige Opfer, das einmal am Kreuz dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden ... sollte“ (DH 1740, 562). Aber dann ist doch erneut von einem kirchlich-priesterlichen Opfer die Rede:

Christus setzte „das neue Pascha ein, sich selbst, der von der Kirche durch die Priester unter den sichtbaren Zeichen geopfert werden sollte zum Gedenken an seinen Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste“ (DH 1741, 562). Auf der einen Seite hielt das Messopferdekret fest, die Opfergabe damals und im heutigen Vollzug sei „ein und dieselbe“, auf der anderen Seite aber wurde die Wiederholungsterminologie nicht wirklich überwunden: „Derselbe, der sich selbst damals am Kreuz opferte, opfert sich jetzt durch den Dienst der Priester; allein die Weise des Opfern ist verschieden“ (DH 1743, 563).

Eucharistie- und Messopferdekret holten die kritischen Anfragen der Reformatoren nur zum Teil ein. Allzu sehr setzten sie die Tendenz der spätmittelalterlichen Kirche fort, die Eucharistie wie eine „Sache“ zu behandeln, in der Christus nicht sich selbst, sondern quantifizierbare „Gnaden-“ und „Messfrüchte“ schenkte. Luthers Vorwurf gegen den „Greuel der Messe“, die aus dem unverdienten Selbstgeschenk Christi an seine Gemeinde eine kultisch verstandene Opfergabe der Kirche an Gott und damit ein „eigene Gerechtigkeit“ aufrichtendes verdienstliches Werk gemacht hatte, hatte keine angemessene Berücksichtigung, ja in der theologischen Schwere des Einwurfs offenbar kaum Verständnis gefunden. Zusammen mit dem Dekret über das Weihesakrament und mit den zahlreichen disziplinarischen Vorschriften haben das Eucharistie- und das Messopferdekret jedoch die tridentinische Spiritualität massiv beeinflusst. Realpräsenz und Opfertheologie verliehen der eucharistischen Frömmigkeit der frühen Neuzeit – im Grunde bis vor die Tore des Zweiten Vatikanischen Konzils – einen demonstrativ kultisch-sacerdotalen Charakter, der die Sprache und Gesten der liturgischen Vollzüge, die Gestaltung der Kirchenräume und Altäre, die Prozessions- und Anbetungsliturgien der Katholiken tief beeinflusste. Auch der Zusammenhang von Altarsakrament und Buße wurde durch die Skrupulosität im Blick auf einen möglicherweise unwürdigen Sakramentenempfang und durch die Betonung des Gerichtscharakters der Begegnung mit Christus unter den Gestalten von Brot und Wein nochmals enorm gestärkt. Im engen Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre verteidigt das Dekret über die Buße (XIV. *Sessio*, 25. November 1551) deren Sakramentalität unter Verweis auf ihre Einsetzung durch den nachösterlichen Christus (Joh 20,22ff.).

Beträchtliche Wirkung entfaltete auch das Dekret über das *Ehesakrament* (XXIV. *Sessio*, 11. November 1563; vgl. DH 1797–1816, 572–577). Entscheidend war weniger die Bekräftigung der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, sondern vielmehr die Einführung einer Formpflicht für deren Eingehen im Dekret *Tametsi* (vgl. DH 1813–1816, 576f.). Es richtete sich gegen die klandestinen Ehen, die geheim und ohne Zeugen geschlossen wurden und wegen ihrer Rechtsunsicherheit vor allem die Frauen gefährdeten. Das Konzil bestimmte, dass diejenigen, die eine Ehe ohne Pfarrer und Zeugen einzugehen versuchten, dadurch für diese Ehe „unfähig“ (*inhabilis*) wurden. Geradezu hastig verabschiedete Trient in seinen letzten Sitzungen Lehrdekrete über das Fegefeuer, den Ablass, die Heiligen- und die Bilderverehrung.

Auch hier war die Tendenz des Konzils zunehmend eindeutig: Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus, Betonung gerade jener Frömmigkeitsaspekte und Lehrinhalte, die dieser am schärfsten ablehnte.

Die Reformprobleme der *Pastoral*, die im Reformationsjahrhundert überdeutlich zutage getreten waren, lagen wesentlich darin begründet, dass vom Papst über die Kurienkardinäle und Bischöfe bis hin zu Pfarrern und dem Klerikerproletariat der dürftigen Messpfründner kirchlich-politische Ämternutzung vor theologisch-spiritueller Ämtereignung, welche eine intensive Seelsorge ermöglicht hätte, rangiert hatte. Das Konzil von Trient stellte schon in den Debatten der *I. Sessio* das *Amt des Bischofs* in den Mittelpunkt der Reformdiskussion. Kirchenvätertexte hatten das Bischofsbild des „guten Hirten“ (*pastor bonus*) neu bewusst werden lassen, gegen die hochadligen Reichsfürsten in Deutschland, die königsabhängigen Höflinge in Frankreich oder die Schützlinge von Nepotismus und Familienpolitik in Italien. Bischöfe sollten ihr vorrangig kirchliches Amt vor Ort ausfüllen und Reformen gegen widerstrebende Kräfte in der eigenen Diözese durchsetzen können. Damit wurde die Debatte von zwei Stichworten bestimmt: Residenz und Exemtion.

Vor allem die spanischen Bischöfe, „reformefrig und gleichzeitig von einem ausgeprägten bischöflichen Selbstbewusstsein erfüllt“ (Schatz 1997, 188), betrachteten den religiösen Amtsauftrag des Bischofs als aus „göttlichem Recht“ (*ius divinum*) hervorgehend. Die in Gott selbst begründete Amtsgewalt des Bischofs dürfe auch durch das Dispensrecht der Päpste nicht eingeschränkt werden. Diese Theorie stellte das seit dem Hochmittelalter eingespielte System kurialer Ämtervergabe samt seinen Finanztransaktionen und impliziten Vorstellungen von der päpstlichen Primatsgewalt massiv infrage; vor allem die Italiener schreckten vor den Konsequenzen zurück. Auch beim Problem der Exemtionen standen päpstliche Machtbefugnisse zur Diskussion, weil alle Reforminitiativen eines Bischofs von zentralistisch organisierten Bettelorden oder ihre laxen Lebensform verteidigenden Domkapiteln durch eine Berufung nach Rom unterlaufen werden konnten. Da die Konzilslegaten aus Rom in der Reformfrage wenig Unterstützung erfuhren, war in der ersten Konzilsperiode (*VII. Sessio*, 3. März 1547) lediglich ein Reformdekret durchsetzbar, welches die *ius divinum*-Frage ausklammerte und alte kanonische Vorschriften verschärfend wiederholte. Alle Maßnahmen sollten die Rechte des Ortsordinarius über die Orden, die Domkapitel und die Seelsorger seiner Diözese stärken. Dennoch wurden viele Klauseln des fortgesetzten Missbrauchs bestätigt, insbesondere die päpstlichen Dispensmöglichkeiten bei Vorliegen eines „gerechten Grundes“. Schon bis zur dritten Konzilsperiode zeigte sich, wie einfach diese Reformmaßnahmen weiterhin von allen Seiten zu unterlaufen waren. Daher stand das Konzil lange Zeit in der Gefahr, sich an genau dieser Reformfrage zu spalten. Im Frühsommer 1562 verbot der Papst, beeinflusst durch den kurialistischen Legaten Ludovico Simonetta (gest. 1568), die weitere Diskussion der *ius divinum*-Theorie und verlangte eindeutige, an das in seiner Ökumenizität umstrittene Konzil von Florenz (1439–1445) anknüpfende Aussagen zum päpstlichen Primat. Auf der anderen Sei-

te verlangten neben Spanien nun auch in bislang undenkbarer Einmütigkeit der französische König und Kaiser Ferdinand von Habsburg (1556–1564, geb. 1503) durchgreifende Kirchenreformen, strukturelle Einschränkungen päpstlicher Prärogativen bei der Ämtervergabe und Mitspracherechte der weltlichen Gewalt, weil die europäischen Könige sehr wohl sahen, welche Möglichkeiten der Kirchenherrschaft protestantischen Regenten im Verlauf der Reformationsgeschichte in die Hände gefallen waren.

Erst dem neuen Konzilslegaten Giovanni Kardinal Morone, unter Paul IV. ein Opfer der Inquisition, gelang es in unablässiger Schaukeldiplomatie, die Gegensätze zu vermitteln. Das Reformdekret der *XXIII. Sessio* (15. Juli 1563) umging die ekklesiologische Problematik des *ius divinum*, sprach aber von der Residenzpflicht als einem „göttlichen Gebot“ und bestimmte seine Verletzung als Todsünde. Zahlreiche weitere Einzelvorschriften für die *Bischöfe und Priester* sollten gleichermaßen ihrer Heiligung wie ihrer Verberuflichung dienen. In der Wirkungsgeschichte des Konzils von Trient sollte das Residenzdekret mit seinem Verbot der Pfründenhäufung jedoch gerade im Alten Reich aus konfessions- und machtpolitischen Gründen immer wieder unterlaufen werden; das Seminardekret zur Erziehung und theologischen Bildung des Klerus konnte in seiner konkreten Umsetzung bis zu einem Jahrhundert in Anspruch nehmen, weil die notwendigen Stiftungsvermögen solcher Anstalten in vielen Diözesen nicht oder nur schleppend zusammenzubringen waren.

Das Konzil von Trient hat epochenbildend gewirkt; in seiner Folge gibt es eine „tridentinische“ bzw. „nachtridentinische“ Kirche, obwohl die Umsetzung seiner Beschlüsse äußerst schleppend verlief und teilweise nur unvollkommen erreicht wurde. Der ambivalente Eindruck ergibt sich daraus, dass es dem Konzil einerseits gelang, eine Vielzahl lang wärender Streitfragen zu klären: die Frage nach der Rechtfertigung vor dem Hintergrund von Erbsünde und freiem Willen, das Verhältnis von Schrift und Tradition im Blick auf die eine Offenbarung der Kirche, die Zahl und Wirkungsweise der Sakramente, vor allem der Buße, der Messe und der Weihe in ihrem inneren Zusammenhang, die sich daraus ergebenden Probleme der Anrufung der Heiligen und der damit verbundene Komplex der Verehrung von Bildern und Reliquien und nicht zuletzt die kontroversen Themen von Ablass und Fegefeuer. Andererseits aber wurde mit diesen Klärungen gleichzeitig eine durch Lehrverurteilungen ausgesprochene Abgrenzung gegenüber den als reformatorisch geltenden Positionen vorgenommen, welche aus dem ursprünglich erhofften Unionskonzil endgültig das Konzil einer sich gerade in seinem Vollzug konstituierenden Konfessionskirche werden ließ. Hubert Jedin hat immer wieder den Seelsorgecharakter des Konzils hervorgehoben, dem es um eine Wiederentdeckung der Pastoral, um eine Erneuerung des *pastor bonus*-Ideals der alten Kirche und in alledem letztlich um die Verantwortung für das Heil der Seelen gegangen sei. So richtig das ist, hat die Weise, in der dieser Weg beschritten wurde, dennoch einen sakral-institutionellen Typ von tridentinischem Katholizismus hervorgebracht, der

vorrangig einen Strang des spätmittelalterlichen Frömmigkeitspluralismus weiterführte. Weil für viele Konzilsväter das Moment der Distanznahme gegenüber Luthertum und Calvinismus im Vordergrund stand, förderten die theologische Klärung und die disziplinarische Reform gleichzeitig die Tendenz zur Vereinseitigung. Auf dem Konzil setzten sich an vielen Stellen jene Kräfte durch, „die auf ein nach Verfassung, Kult und Dogma abgeklärtes und gegen Sonderbewegungen und andere Bekenntnisse hart abgrenzendes Kirchentum drängten“ und auf diese Weise „eine gezielte Verengung gegenüber der theologischen Vielfalt des Mittelalters“ herbeiführten (Ganzer 1995, 67, 69).

Tiefe Ambivalenzen hinterließ das Tridentinum auch bei der Klärung kirchlicher Strukturfragen. Auf der einen Seite war nie zuvor ein Konzil so „päpstlich“ gewesen – bis an die Grenze des Scheiterns. Auf der anderen Seite aber hatte Trient gezeigt, dass allein von der Spitze her weder eine Auseinandersetzung mit den reformatorischen Positionen noch eine ernstzunehmende Kirchenreform in Gang zu setzen gewesen war: „Dies zu leisten, bedurfte es eines synodalen, repräsentativen Organs“ (Wendebourg 1995, 73). Insofern hielt das Konzil allein in seinem faktischen Vollzug daran fest, dass die Kirche auf synodale Strukturen bleibend „elementar angewiesen“ war (ebd.). Dennoch wurde die Problematik des Verhältnisses zwischen Papsttum und Konzil und zwischen Papsttum und Bischofsamt nicht wirklich geklärt; freilich wies die Rezeptionsgeschichte in der nachtridentinischen Theologie und Kanonistik in „eine streng und eindeutig zentralistische Richtung“ zugunsten von Papsttum und Kurie (Alberigo 1979, 290–299, 298).

Denn die *Rezeptionsgeschichte* des Konzils stand stärker als je zuvor unter päpstlichen Vorzeichen: 1564 bestätigte Papst Pius IV. die Konzilsdekrete und fasste seine dogmatischen Aussagen in der *Professio fidei Tridentina* als „katholisches Gegenstück der verschiedenen protestantischen Bekenntnisschriften“ (Klueting 1989, 292) zusammen. Bischöfe, Ordensobere und Theologen, später im Grunde alle, die in der katholischen Kirche ein Amt bekleiden wollten, hatten sich mittels ihrer zur *Catholica* zu bekennen. 1566 wurde unter dem Pontifikat Pius V. (Antonio Michele Ghislieri, 1566–1572, geb. 1504) der für alle Pfarrer maßgebliche *Catechismus Romanus* herausgegeben. 1568 erschien erstmals das *Breviarium Romanum*, 1570 das *Missale Romanum* als einheitliches Messbuch, das die römische Liturgie in allen katholischen Kirchen verbindlich machte, die nicht sehr alte Eigentraditionen besaßen. Neue Institutionen entstanden zu deren Schutz und Verteidigung: Bereits 1542 war in Rom das *Sanctum Officium* als zentrale kirchliche Inquisitionsbehörde gegründet worden. 1559 folgte der erste Index verbotener Bücher (*Index librorum prohibitorum*), der auf ältere Sammlungen vermeintlich häretischer Bücher aus den großen europäischen Universitätsstädten, vor allem Paris, Venedig und Löwen, aber auch auf die Tradition staatlicher Kontrolle des Buchmarktes zurückgriff. 1552 gründete der Jesuitenorden das *Collegium Germanicum*, eine Ausbildungsstätte für tridentinische Reformkleriker aus dem Reichsgebiet; zahlreiche Schlüsselstellen in deutschen Bistümern und Hochstiften wurden in den folgenden Jahrhunderten

ten mit solchen „Germanikern“ besetzt. 1588 wurde unter Sixtus V. (Felice Peretti, 1585–1590, geb. 1521) die Kurienvverwaltung reorganisiert, seit 1572 war unter Gregor XIII. (Ugo Boncompagni, 1572–1585, geb. 1502) das Nuntiaturwesen zu einem umfassenden religionspolitischen „Botschaftersystem“ des Papstes in den Teilkirchen ausgebaut worden.

In diesem Umfeld führte Gregor XIII. 1582 auch die *Kalenderreform* ein. Sie ließ zehn Tage aus, um die Ungenauigkeit des julianischen Kalenders zu begleichen. Obwohl mathematisch korrekt, sollte diese Entscheidung teils bis ins 18. Jahrhundert hinein auch die Zeitrechnung konfessionalisieren, weil zunächst nur wenige protestantische Territorien den als päpstliches Diktat interpretierten gregorianischen Kalender übernahmen.

Grundlagen des Wandels von Religiosität und Bildung: Ignatius von Loyola und der Jesuitenorden

Wie eine Gesellschaftsgeschichte der Reformation nicht geschrieben werden kann ohne intensive Auseinandersetzung mit der Person Martin Luthers, so ist auch eine Geschichte der Konfessionalisierung des frühneuzeitlichen Katholizismus unmöglich ohne die Person und Spiritualität des Ignatius. Zusammen mit wenigen anderen, Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, Filippo Neri, Carlo Borromeo oder Franz von Sales, prägten *Ignatius und der Jesuitenorden* den Katholizismus von der Mitte des 16. bis in das zweite Drittel des 18. Jahrhunderts. Kein Deutscher ist – bezeichnenderweise – unter diesen prägenden Frühgestalten der katholischen Konfessionalisierung. Kaum ein Mensch der frühen Neuzeit ist so heftig als Finsterling der „Gegenreformation“ verteufelt und als Retter des nachreformatorischen Katholizismus glorifiziert worden wie Ignatius von Loyola. Umstritten wie Ignatius selbst war und blieb auch der Jesuitenorden: eine teils mit Argwohn, teils mit Neid betrachtete Gruppe.

Ignatius von Loyola (geb. 31. Mai oder 1. Juni 1491) entstammte sozial und mental der Welt des spätmittelalterlichen baskischen Bauernadels am Übergang zu ritterlich-höfischen Lebensformen. Auf einem quälenden Krankenlager infolge einer schweren Verletzung bei der Schlacht von Pamplona (1521) begann sein Weg nach innen, der von Königsdienst, Ruhmesverlangen, Militär und Minne fortführte. Zunächst nur aus Langeweile gelesene Bücher, das „Leben Jesu Christi“ des Kartäusers Ludolf von Sachsen (um 1300–1378) und die *Flos Sanctorum* des Jacobus de Voragine (1228/29–1298), welche in der spirituellen Erneuerung der spanischen *Devotio moderna* eine zentrale Rolle spielten, begann Ignatius im Sinne seiner höfischen Grundprägungen zu interpretieren: Der Heiligkeit als einer neuen Lebensform des Ritterlichen stand Christus als strahlender König voran. Dominikus und Franziskus wurden heroische Vorbilder der Askese und des frommen Starkmuts. Im Sinne eines spezifisch neuzeitlichen Persönlichkeitsbildes entstanden bildliche Innenräu-

me einer genauen Selbst- und Gefühlsbeobachtung für die Erfahrung von „Trost“ und „Nicht-Trost“ je nachdem, ob der Geist sich mit heiligen oder profanen Gegenständen auseinandersetzte. Für diese Erfahrung prägte Ignatius später den Begriff der „Unterscheidung der Geister“, welche eine der wichtigsten Methoden der ignatianischen Exerzitien grundlegen sollte. Das adlig-militärische Lebensziel wurde spirituell umgelenkt auf Jesus Christus als Herrscher und Lehnsherrn; in diesem Zusammenhang reifte der Wunsch nach einer Spurensuche des irdischen Lebens Jesu im Heiligen Land.

Nach der Genesung führte die *Bekehrung* zum biografischen Bruch: Ignatius pilgerte zum spanischen Nationalheiligtum, dem Benediktinerkloster auf dem Montserrat (Katalonien). Nach einer Generalbeichte legte er jeglichen Besitz ab, um in einem Gewand aus Sackleinen zu einer Wallfahrt ins Heilige Land aufzubrechen. In Manresa, wo Ignatius zehn Monate in extremem emotionalem Auf und Ab verblieb, wurde ihm eine einzigartige Folge mystischer Erfahrungen zuteil, die er als Öffnen der „Augen seines Verstandes“ und als „Erkenntnis vieler Dinge über das geistige Leben wie auch über die Wahrheit des Glaubens und über das menschliche Wissen“ (Ignatius, *Bericht des Pilgers*) und als unwiderrufliche Erleuchtung des Verstandes beschrieb. Der Weg des Ignatius aus den Ängsten der Anfechtung unterschied sich daher grundlegend von demjenigen des Bibeltheologen Martin Luther. Entgegen der Wort- und Schriftbegründung des protestantischen Glaubens stützt sich Ignatius auf unmittelbar empfangene Verkündigung und in Erkenntnissen „erfahrene“ göttliche Belehrung. Ignatius über sich selbst: „Auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheiten lehrt, wäre er [Ignatius] entschlossen, für sie zu sterben, einzig aufgrund der Tatsache, dass er dies geschaut hatte“ (Ignatius, *Bericht des Pilgers* 29, 65). „Gott suchen in allen Dingen“ und eine „Mystik des Dienstes“ prägten sich als Grundelemente der ignatianischen Frömmigkeit heraus: Das Schauen der göttlichen Geheimnisse, das sich ausformen soll zum Tun des göttlichen Willens in tätiger Christusbefolgung und im Einsatz für die Menschen.

Aus diesen Ansätzen entwickelte Ignatius seine *Exerzitien*, ein Kernstück abendländischer christlicher Spiritualität mit einer ungeheuren Breitenwirkung über den Jesuitenorden hinaus, „eine Methode und Weise ..., wie die Seele durch Reue und Bekenntnis sich von Sünde reinigen könne, wie sie in der Betrachtung der Mysterien Christi eine gute Wahl des Lebensstandes und aller übrigen Dinge anstellte, um sich dann endlich ganz zu entflammen in wachsender Liebe zu Gott.“ Diese vier Schritte werden innerhalb einer vierwöchigen intensiven Meditation vollzogen, um schließlich zu einer fundierten Letztentscheidung im Blick auf das eigene Leben zu führen. Die Anfangserfahrung der „Unterscheidung der Geister“ wird dabei streng systematisch zu einer Psychologie der Selbstwahrnehmung in scharfer Kontrastierung von Gut und Böse, von Tröstung und Trostlosigkeit ausgebaut: Die für das frühneuzeitliche katholische Glaubensverständnis ausschlaggebende Einbildungskraft führt von der *imaginatio* zur *imitatio* und zur willensgestützten Wahl.

Auf diesem Weg wendet sich die ganze Person unwiderruflich Christus zu. Dies, und nicht unbedingt ein Eintritt in den entstehenden Jesuitenorden, verstand Ignatius zeitlebens als das eigentliche Ziel seiner helfenden Sorge um die Seelen: Ordnung des Lebens, Bekehrung des Herzens, Lebensumkehr als Konsequenz der mystischen Einkehr und der Übung von Verstand und Willen.

1523/24 gelang ihm die Pilgerfahrt nach Palästina, dort zu bleiben wurde ihm jedoch verwehrt. In den kommenden Jahren bis 1535 setzte er sich eine theologische Ausbildung zum Ziel, um den Seelen wirksam und kirchlich helfen zu können. Als Student in Alcalá und Salamanca unterrichtete Ignatius einfache Menschen im Glauben und baute ein Netzwerk gesellschaftlich höher stehender geistlicher Gönnerinnen und an spiritueller Vertiefung interessierter Laien auf. Mehrfach von der Inquisition verhört oder gefangen gesetzt, wurde er nach strenger Prüfung als rechthgläubig entlassen. Zwischen 1529 und 1534 entstand dann an der Universität Paris als damals größter und berühmtester Hochschule des Abendlandes mit den frühen Gefährten Petrus Faber, Franz Xaver, Simon Rodriguez, Diego Laínez und Alfonso Salmerón die Urzelle des *Jesuitenordens* (Gelübde auf dem Montmartre, 15. August 1534, zu Armut, Ehelosigkeit und Jerusalem-Wallfahrt). Das Ziel der absoluten Christusförmigkeit identifizierten sie mit ganzem Einsatz für das Heil der Nächsten, Gläubiger wie Ungläubiger, mit den Mitteln des geistlichen Unterrichts von Armenhäuslern bis zur gesellschaftlichen Elite, der Versöhnung zwischen Feinden, einer auf den Apostelfürsten Petrus und den Papst ausgerichteten Kirchenreform, in deren Zentrum die wahre Buße und die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie stand. In der Vision von La Storta (1537) konkretisierte sich diese Identifikation mit der innersten Herzensgesinnung Jesu als „unter das Banner Christi aufgenommen“ und durch Gott „seinem Sohn zugesellt“ werden, um mit der gesamten eigenen Persönlichkeit völlig in der Persönlichkeit Jesu aufzugehen. Die Bezeichnung der jungen Gemeinschaft als „Compagnia de Jesús“, als „Gesellschaft Jesu“, bezog sich auf diesen visionär untermauerten enormen spirituellen Anspruch; am 27. September 1540 wurde vom Papst mit Beschränkungen eine erste Regel approbiert.

Von vornherein verstand sich der Jesuitenorden gegen die klassisch-kontemplativen Orden als geistliche Unterrichtsgemeinschaft, um „die Seelen im christlichen Leben zu fördern und den Glauben auszubreiten durch den Dienst am Wort, in geistlichen Übungen, ganz besonders aber durch den Unterricht der Jugend und des ungebildeten Volkes im christlichen Glauben“ (Kap. 1 der sog. „Fünf Kapitel“ als erste grundlegende Regel von 1539). Und in diesem Anliegen unterstellte sich der Orden in besonderer Weise dem *Gehorsam des Papstes*, dessen ausschließliche Vollmacht sich auf alle apostolischen Sendungen bezog (und der sich damit gleichzeitig faktisch zu diesen Zielen der Kirchenreform bekannte). Allen Ordensmitgliedern vermittelte sich diese exklusive päpstliche Führungsrolle durch einen einzigen, auf Lebenszeit gewählten Oberen. Entgegen den traditionellen monastischen Lebensformen standen die Jesuiten ausschließlich für die Missionsziele des Ordens

frei: kein gemeinsames Chorgebet, keine feierliche Liturgie, kein eigenes Ordenskleid. Ein hohes Maß an Individualismus, vielleicht auch geistlichem Einzelkämpfertum war bereits in der frühen Lebensweise der Jesuiten festgeschrieben.

Der Jesuitenorden entwickelte sich rasch und flächendeckend zu dem europäischen und überseeischen Reformorden des frühneuzeitlichen Katholizismus. Als Ignatius 1556 starb, lebten in zwölf *Ordensprovinzen* etwa 1.000 Mitglieder, ein Jahrzehnt später waren es bereits 3.500 in 18 Ordensprovinzen in allen katholischen Ländern Europas. Rasant war die Entwicklung im Reich: Wien 1552, Ingolstadt 1556, München 1559, Trier 1560, Dillingen 1563; katholische Universitätsstädte wie Köln, Mainz oder Würzburg folgten schnell. In den überseeischen Besitzungen Spaniens und Portugals reichte die Missionsarbeit schon in den 1540er Jahren bis nach Indien und Brasilien.

Mit dem raschen Wachstum des Ordens wurde die Ausbildung, die Ignatius an sich selbst als Grundlage helfender Seelsorge erfahren hatte, zur zentralen Aufgabe wissenschaftlicher Nachwuchsförderung. Die in wichtigen europäischen Universitätsstädten eingerichteten *Jesuitenkollegien* entwickelten sich zu ordenseigenen Ausbildungsinstituten, welche ihrerseits auswärtige Hörer auf-, danach ganze Universitäten übernahmen, im Reich vor allem in Bayern (Ingolstadt, München) und in den habsburgischen Kernlanden (Wien). Statt der Glaubensunterrichtung und dem Sozialdienst an einfachen Menschen konzentrierte sich der Orden auf die Ausbildung einer neuen geistlichen, politischen und akademischen Elite in praktisch allen katholischen Ländern Europas und ihren Kolonien. Nicht nur wissenschaftlich eine Großmacht, wurden die Jesuitenkollegien und -universitäten zu apostolischen Zentren, die durch Predigten, Bruderschaften, Volksmissionen, Theater, Lieddichtung und Andachtsliteratur die führenden Familien der jeweiligen Städte und ihres Einzugsgebietes für katholische Reformideen rekrutierten. Mit weit in die Öffentlichkeit abstrahlendem Charakter wurden die Jesuiten von stets verfügbaren Wanderaposteln, die sich der Glaubensunterweisung, der christlichen Lebensführung und der materiellen und geistigen Not einfacher Leute annahmen, zum Schul- und Universitätsorden des 17. und 18. Jahrhunderts; „bei all ihren großartigen Leistungen für das katholische Bildungswesen“ wurde diese „Wendung zur Schule“ freilich auch „zu einem Bleigewicht für ihre Träger“ (Stierli 1990, 124). Das Bildungsumfeld der Jesuiten prägte auf diese Weise nicht nur die Ordensmitglieder, sondern zunehmend den gesamten Nachwuchs auch der Weltgeistlichen bis in die Adelskirche hinein, darüber hinaus auch die politischen Eliten – Adlige und Bürger – in den sich mehr und mehr festigenden katholischen Konfessionsstaaten. Dies waren die Vermittlungswege, in denen sich das jesuitische Verständnis des Christentums, die jesuitische Spiritualität und – wenn man so will – der jesuitische Weg der Lebensentscheidung und Lebensführung breitenwirksam in den katholischen Konfessionsgesellschaften einwurzelte.