

RUPRECHT-KARLS-  
UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG



JOHANNES EHMANN (Hg.)

DER HEIDELBERGER KATECHISMUS  
IN SEMINARARBEITEN AUS HEIDELBERG

JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
SONDERHEFT 2013



# Impressum

## Herausgeber

Förderverein der Theologischen  
Fakultät der Ruprecht-Karls-  
Universität Heidelberg e. V.  
Hauptstr. 231  
69117 Heidelberg

## Kontakt

foerderverein@  
theologie.uni-heidelberg.de

## Vorstand des Vereins

Prof. Dr. Gerd Theißen  
(Vorsitzender)  
Prof. Dr. Johannes Eurich  
Wiss. Ang. Friedrich-Emanuel  
Focken  
Wiss. Ang. Friederike Jungblut  
(stellv. Vorsitzende)  
Wiss. Ang. Esther Schläpfer  
Gymnasiallehrerin Sarah Grimm  
Stud. Gregor Wiebe

## Spenden

Förderverein:  
Kto.-Nr. 909 14 24  
Publikationsfonds:  
Kto.-Nr. 914 55 40  
Sozialfonds:  
Kto.-Nr. 919 30 81  
Heidelberger Sparkasse  
BLZ 672 500 20

## Redaktion und Layout

Umschlaggestaltung: Sabine  
Huffman  
Layout: Gregor Wiebe  
Der Vorstand  
  
V.i.S.d.P.: Der Vorstand

# Inhalt

*Johannes Ehmann*

Der Heidelberger Katechismus als Ausdruck von Konsens und Abgrenzung ..... 3

*Daniel Kunz*

Gesetz und gute Werke im Heidelberger Katechismus  
Ein Versuch zu ihrer Einordnung zwischen Luthertum,  
Philippismus und Calvinismus ..... 8

*Elisa Viktoria Blum*

... eine „vermaledeite Abgötterei“?  
Das katholische Verständnis von Eucharistie und Meßopfer  
bis zum Konzil von Trient ..... 43

*Hendrik Meier*

„Verum et singulare sacrificium“ oder „Abendmal des Herrn“  
Messtheologie des Tridentinums und Abendmahlsverständnis  
des Heidelberger Katechismus ..... 80

Literaturverzeichnis ..... 124

*Johannes Ehmann*

Der Heidelberger Katechismus und seine bleibenden Kontroversen ..... 133



# Zu diesem Heft: Der Heidelberger Katechismus als Ausdruck von Konsens und Abgrenzung\*

*Johannes Ehmann*

Als Kurfürst Friedrich III. („der Fromme“, 1559–76) von der Pfalz am 13. Januar 1563 den „Christlichen Unterricht, wie der in den Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird“ zum Druck freigab dürfte ihm kaum bewusst gewesen sein, dass er damit Weltgeschichte schrieb. Die rasante und beeindruckende Wirkungsgeschichte des dann „Heidelberger Katechismus“ (HK) genannten kleinen Buches mit seinen 129 Fragen darf dabei aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der „Unterricht“ für ein zunächst begrenztes Territorium – eben den Reichsstand der Kurpfalz – konkrete Funktionen erfüllen sollte, wie sie für das Zeitalter des Konfessionalismus geradezu typisch sind: Zu nennen sind

- (1) die Fortführung der lutherischen Reformation zu einer *Reformation des Lebens* (und nicht nur der Lehre);
- (2) die Bereitstellung einer diesem Zwecke dienenden Laiendogmatik; sowie
- (3) die verpflichtende Form der Lehre für Unterricht und Gottesdienst (Bekenntnis).

Der HK war Ergebnis einer überraschend zügigen Kommissionsarbeit. Die Vorlagen stammten hauptsächlich von Zacharias Ursinus (1534–83). Der Katechismus wurde nicht nur umgehend in deutscher und lateinischer Sprache gedruckt, er war auch Bestandteil der von Kaspar Olevian (1536–87) geschaffenen Kirchenordnung und nahm dort seinen Platz zwischen rechtstheologischen Ausführungen zu Taufe und Abendmahl ein. Dies war kein Zufall: Gründete doch der Unterricht gemäß reformatorischem Erbe in der Taufe als Eingliederung in den

---

\* Ich verzichte in diesem Vorwort auf eine Präsentation der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur. Diese ist im aus Raumgründen zu *einem* Titel zusammengefassten Literaturverzeichnis zu ersehen. Auch wenn die Literaturbelege der drei vorliegenden Studien nicht in Gänze vereinheitlicht sind, sind die Kurztitel der Belege leicht zu verifizieren. – Verweisen möchte ich stattdessen an dieser Stelle nur auf die neueste Literatur, die sich vor allem praktisch-theologischen Fragen zuwendet: Uwe Hauser, „Ganz bei Trost“, Karlsruhe 2012; Martin Heimbucher/Christoph Schneider-Harpprecht/Aleida Siller (Hg.), Zugänge zum Heidelberger Katechismus. Geschichte. Themen. Unterricht, Neukirchen-Vluyn 2012; Helmuth Schwier/Hans-Georg Ulrichs (Hg.), Nötig zu wissen. Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus, Heidelberg 2012; Georg Plasger, Glauben heute mit dem Heidelberger Katechismus, Göttingen 2012; vgl. außerdem das Themenheft der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ 72. Jg., 6. Heft (2012); schließlich: Johannes Ehmann: Die badischen Unionskatechismen. Vorgeschichte und Geschichte, Stuttgart 2013.

Leib Christi und führte die im Glauben Unterwiesenen in die Gemeinschaft der Abendmahlsgemeinde.

Freilich war es gerade die strittige Lehrgrundlage des *Abendmahls*, die im Heidelberg der frühen 1560er-Jahre der Klärung bedurfte. Die Notwendigkeit des Lehrbuchs gründete in den spezifischen theologischen Wirren der Kurpfalz am Ende der 1550er-Jahre schon unter Kurfürst Ottheinrich (1556–59). Dieser hatte im Schutze des Augsburger Religionsfriedens von 1555 die inhaltliche Religionspolitik seiner Vorgänger Ludwig V. und Friedrich II. beendet und 1556 mittels der württembergischen Kirchenordnung (1553) in der Kurpfalz ein oberdeutsch geprägtes Luthertum samt dem Brenzschens Katechismus eingeführt. Eine unglückliche Berufungspolitik des Fürsten hinsichtlich der leitenden Theologen – Philipp Melanchthon lehnte eine Berufung nach Heidelberg ab – führte dazu, dass Theologen unterschiedlichster Provenienz, d.h. kompromisslose wie vermittelnde Lutheraner, Melanchthonianer (Philippisten) und Zwinglianer zeitgleich in Heidelberg wirkten – und das im Jahrzehnt des wieder auflebenden innerprotestantischen (sog. zweiten) Abendmahlsstreites (nach 1552). Die theologische Pluralität in der Kurpfalz fand vorläufig ein Ende, nachdem die Neuauflage des zwingli-lutherischen Streits der 1520er-Jahre durch die jetzigen Protagonisten, den zwinglianisch denkenden Diakon Wilhelm Klebitz und den lutherischen General-superintendenten Tilman Heshus vor den Augen der Heidelberger Gemeinde handgreiflich ausgetragen worden war. Beide wurden am 16. September 1559 entlassen.

Damit lag nahe, dass die Festigung der kurpfälzischen Reformation mittels anderer, und d.h. *neuer* Theologen würde erfolgen müssen. Von außen – d.h. zunächst wieder von Melanchthon – erhoffte sich der nun regierende Friedrich III. die Lösung der Abendmahlsfrage durch ein Gutachten. Melanchthon – er unterschied sich im Verständnis des Abendmahls deutlich von Luther – hat dieses Gutachten wenige Wochen vor seinem Tode erstattet und Kurfürst Friedrich hat es noch 1560 als „Bericht und Ratschlag des Herren Philippi Melanthonis vom stritt des Hayligen Nachtmahls und zenckischen Kirchendienern“ zu Heidelberg drucken lassen. Der Einfluss dieses Gutachtens auf die Abendmahlslehre des Melanchthonschülers Zacharias Ursinus (s.u.) und damit auf den HK ist nicht zu unterschätzen.

Kaum zu bestreiten ist, dass der Kern der Abendmahlslehre im HK vermittelnd formuliert ist. Aber ebenso unstrittig ist, dass Ursinus auch gegenüber Melanchthon nach „links“ rückte und seine Schweizer Prägung durchaus zur Geltung kommt. Und gänzlich unbestreitbar ist, dass das kursächsische, aber auch württembergische Luthertum die Abendmahlslehre des HK nicht mehr akzeptieren konnten – insbesondere die im HK formulierte Absage an die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl und die sie begründende Lehre von der Allgegenwart (Ubiquität) Christi im Abendmahl (auch) nach seiner menschlichen Natur. Zunächst Heshus, dann aber vor allem württembergische Theologen – letztere nach

dem Scheitern des pfälzisch-württembergischen Streitgesprächs in Maulbronn 1564 – haben massiv gegen den Katechismus und seine Lehre polemisiert. Somit erging es dem HK wie 1549 dem Consensus Tigurinus, dem Konsensdokument der Schweizer Reformation, das von Heinrich Bullinger und Johannes Calvin erarbeitet worden war: der *Konsens* war das erhoffte Ziel – die *Abgrenzung* vom deutschen Luthertum nach 1551 die kaum intendierte, aber nahezu zwangsläufige Folge.

Die *politische* Krise, die Kurfürst Friedrich mit Erscheinen des HK für die Kurpfalz heraufbeschwor, war gewichtig. Insbesondere Herzog Christoph von Württemberg war bereit, die religionsrechtliche Garantie, wie sie der Augsburger Friede leistete, der Kurpfalz abzusprechen. Friedrich dagegen sah seinen Katechismus im Einklang mit dem Augsburger Bekenntnis, vor allem aber mit der Heiligen Schrift. In einem Akt „biblizistischer Diplomatie“ – Friedrich wollte auf dem Reichstag von Augsburg 1566 den HK *stante pede* aus der von seinem Sohn Johann Kasimir herbeigetragen Bibel widerlegt haben – gelang es dem Kurfürsten, die Legitimität des pfälzischen Reformiertentums und damit den Reichsfrieden für die Kurpfalz zu sichern. Freilich war damit auch zwischen Luthertum und Reformiertentum der historische Riss eingetreten, der erst durch die Unionen des 19. Jahrhunderts und vor allem die Leuenberger Konkordie von 1973 geheilt werden konnte. Der Zusammenhang von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft steht hier klar vor Augen und bestimmt – unter teils anderen Prämissen – das ökumenische Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche bis heute.

Trotz des soeben angedeuteten Gewichts der innerprotestantischen Streite um das Abendmahl ist die *Abgrenzungsdynamik* des HK gegenüber der *katholischen* Kirche weit stärker präsent. Die erst in der zweiten Auflage des Katechismus und dann folgend in Teilerweiterung dieser Auflage erfolgte Abgrenzung des Katechismus von der katholischen Abendmahlslehre (Fr 80) hat aufgrund ihrer schroffen Polemik gegenüber der Messe („vermaledeite Abgötterei“) durch die Jahrhunderte hindurch (nicht nur) katholischen Widerspruch erfahren und war mehrfach auch Gegenstand reichsrechtlicher Klage. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass diese Schroffheit der Polemik gegenüber der katholischen Sakramentstheologie, wie sie im Katechismus zutage tritt, wie auch die Frage des Bilderdienstes weniger in konfessioneller Polemik als Selbstzweck als in der klaren Unterscheidung des Göttlichen und des Geschöpflichen gründet, wie es reformierter Theologie bis heute eigen ist. Verurteilt wurden im Katechismus die Messe als Verdienst sowie die Praxis eucharistischer Anbetung gewissermaßen als „Brotkult“. Dieses Anliegen muss verstanden werden, bevor man die zweifellos zu fordernde Angemessenheit theologischer Rede und Ökumenizität heutiger Theologie in Stellung bringt. Auch gilt es zu berücksichtigen, dass die unter Friedrich agierenden Theologen fast alle „Ausländer“ gewesen sind, die teils bedrückende Verfolgungen von Seiten des Katholizismus (und eines konservativen Luthertums) er-

fahren hatten. Zu nennen sind als Aktanten der kurpfälzischen „zweiten“ Reformation der Franzose Pierre Boquin (1518–82), der Trierer Kaspar Olevian (1536–87), der Italiener Immanuel Tremmelius (1510–80), (erst nach 1564) der Niederländer Petrus Dathenus (1532–90), der schon länger in Heidelberg wirkende Schweizer Hofarzt und Theologe Thomas Erastus (1520–83), vor allem aber der junge schlesische Theologe Zacharias Ursinus (1534–83), der seit 1561 in Heidelberg lehrte.

Die zwangsläufig verkürzte Skizzierung des historischen Umfeldes des HK unterstreicht das sachliche Gewicht der beiden im Folgenden präsentierten Hausarbeiten, die dem weiteren Themenkomplex „HK und katholische Abendmahlslehre“ gewidmet sind. Elisa Viktoria Blum bietet eine problemorientierte Darstellung zur Entwicklung der katholischen eucharistischen Theologie bis zum Trienter Konzil. Hendrik Meier untersucht (erneut) die Frage nach der Abhängigkeit der Fr 80 des HK von den ungefähr zeitgleich formulierten Trienter Beschlüssen zur Eucharistie und kommt dabei aufgrund einer strukturellen Analyse zu neuen und m.E. höchst bedenkenswerten Ergebnissen.

Zuvor wird die Studie von Daniel Kunz präsentiert, die Spuren im Katechismus verfolgt, in welcher Weise das Leben der Gerechtfertigten lehrhaft erfasst werden kann. Die von ihm untersuchte Frage nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung ist nur scheinbar weniger brisant als die Abendmahlsfrage. Es ist aber zum einen zu berücksichtigen, dass die Frage des genannten Zusammenhangs von Glaube und Ethik bezüglich der Heilsrelevanz auch das zeitgenössische Luthertum bis 1577 (Konkordienformel) teils heftig bewegt hat. Zum andern ist zu bedenken, dass eine „*Reformation des Lebens*“ in der Tat darzustellen hatte, wie die Notwendigkeit guter Werke behauptet werden kann – ohne den reformatorischen *Konsens* einer Absage an vor Gott verdienstliche Werke aufs Spiel zu setzen. Dass somit auch hier – wenn gleich weniger spektakulär als in der Abendmahlsfrage – eine *Abgrenzung* und Erweiterung insbesondere gegen die lutherische Lehre vom Gesetz vorliegt, wird deutlich in der (ungewöhnlichen) Verortung des Dekalogs im dritten Teil des HK unter der Überschrift: „Von der Dankbarkeit“.

Gleich welche Meinung man hinsichtlich Gerichts- und Orientierungscharakter des Dekalogs vertritt, die Lektüre macht deutlich, wie reflektiert, umsichtig, differenziert und deshalb auch schwierig der Lehrgehalt des HK entwickelt worden ist, um den Glauben an Christi (alleinige) Heilstat und nicht an eigene Leistung zu veranschaulichen.

Alle drei präsentierten Arbeiten sind im Anschluss an (verschiedene) Seminare entstanden, die an der Theologischen Fakultät vom Herausgeber in den letzten Jahren angeboten worden sind. Wichtiger ist, dass sie im Jubiläumsjahr des HK nun gedruckt vorgelegt werden können. Es sind Seminararbeiten, die spezielle



---

Themen konzentriert angehen und deshalb auch nicht alle Aspekte berücksichtigen wollten, wenn sie dem *genus* einer Hausarbeit genügen sollten. Es sind studentische Hausarbeiten, das macht den Ton frisch bei bewahrter Seriosität. Und – alle Arbeiten sind mit der Bestnote versehen worden – es sind Studien, die einen Platz in der theologischen Forschung Heidelbergs in Anspruch nehmen dürfen.

Zur Veröffentlichung sind die Hausarbeiten noch einmal durchgesehen worden. Soweit tunlich wurden sie formal angeglichen und die Literaturverzeichnisse zu einem zusammengefasst. Verbliebene Versehen gehen somit zu Lasten des Herausgebers.

Heidelberg, im Februar 2013

Johannes Ehmann

# Gesetz und gute Werke im Heidelberger Katechismus

Ein Versuch zu ihrer Einordnung  
zwischen Luthertum, Philippismus und Calvinismus<sup>1</sup>

*Daniel Kunz*

„Dieweil wir denn auß unserm elend one alle unsere verdienst auß gnaden durch Christum erlöset seind, warumb sollen wir gute werck thun?“<sup>2</sup> In einfachen Worten fasst der Heidelberger Katechismus (HK) am Beginn seines dritten Hauptteils „Von der danckbarkeyt“ das aus der Reformation sich ergebende ethische Grunddilemma zusammen: Macht die Verkündigung des Evangeliums von der freien Gnade die Einhaltung dessen, was Gott im Gesetz vom Menschen zu tun fordert, überflüssig? Entfallen für die Gerechtfertigten alle sittlichen Ansprüche, oder erfüllen sie diese gar gänzlich ohne Unterweisung im Gesetz?

Erdmann Sturm nimmt in seinem Lexikonartikel zum HK die Rolle des Gesetzes im HK zum Anlass, dem Heidelberger eine Mittelstellung zwischen lutherischer und calvinischer Theologie zu attestieren.<sup>3</sup> Ferner stellt er den HK als „eine Synthese von Melanchthons und Calvins Theol[ogie]“ dar.<sup>4</sup> Sturms knappe Aussagen kann man so verstehen, als käme dem HK innerevangelisch ein besonderes

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Hausarbeit entstand im Sommersemester 2009 im Anschluss an das Hauptseminar „Der Heidelberger Katechismus“ bei Prof. Dr. Johannes Ehmann. Sie wurde 2010 mit dem Zacharias Ursinus Preis des Fördervereins der Theologischen Fakultät Heidelberg und 2011 mit dem Johannes Calvin Preis des Reformierten Bundes ausgezeichnet. Für die Veröffentlichung habe ich sie nur geringfügig überarbeitet. Eine umfassendere Überarbeitung müsste m.E. die Theologie Heinrich Bullingers stärker berücksichtigen. Kapitel XVI seiner *Confessio Helvetica Posterior* beispielsweise weist inhaltliche und sprachliche Parallelen zu den hier behandelten Fragen des Heidelberger Katechismus auf. Die Veröffentlichung der *Helvetica Posterior* 1566 ist zwar erst Teil der Nachgeschichte des Heidelbergers. Doch verfasste Bullinger sie als Privatbekenntnis bereits 1561, also in dem Jahr, das Zacharias Ursinus zu vertiefenden Studien in Zürich nutzte. Die *Helvetica Posterior* könnte direkt oder indirekt also auch Teil der Vorgeschichte des Heidelbergers sein.

<sup>2</sup> *Catechismus*, EKO XIV, 359. Im Folgenden werden als Abkürzungen verwendet: HK [Nummer] = Heidelberger Katechismus Frage und Antwort [Nummer]; HK-A [Nummer] = Heidelberger Katechismus, Antwort auf Frage [Nummer]; HK-F [Nummer] = Heidelberger Katechismus, Frage [Nummer]; KO = Kirchenordnung.

<sup>3</sup> Vgl. Sturm, Art. Heidelberger, RGG<sup>4</sup> 3, 1515.

<sup>4</sup> Ebd.

ökumenisches Potenzial zu. Dies scheint dem Wesen des HK als einer konfessionellen Bekenntnisschrift entgegen zu stehen. Seine Andeutungen verdienen es deshalb, als These aufgefasst und genauer untersucht zu werden. Um den HK dabei innerhalb der protestantischen Lehrausformungen des 16. Jahrhunderts positionieren zu können, ist zunächst ein schematischer Überblick über die sich bietenden zeitgenössischen Lehralternativen notwendig.

### *1. Der theologiegeschichtliche Kontext und seine Fragestellungen*

#### *1.1 Die Frage nach dem Gesetz innerhalb der Wittenberger Reformation*

Innerhalb der Wittenberger Reformation wurde das Verhältnis von Glaube und guten Werken im Wesentlichen als Frage der gegenseitigen Zuordnung von Gesetz und Evangelium diskutiert. War die Hervorhebung der Gnadenbotschaft des Evangeliums gegenüber der als „Werkgerechtigkeit“ verstandenen scholastischen Position letztlich das Hauptanliegen der Reformation, so stellte sich in deren weiterem Verlauf die Frage, wie mit dem Gesetz und seinen ethischen Forderungen zu verfahren sei. Im sog. „*Ersten Antinomistischen Streit*“ (1537–1540) trat die Frage nach der Notwendigkeit der Gesetzespredigt prominent hervor. Johann Agricola (1494–1566), für den die bleibende politische Bedeutung des Gesetzes außer Frage stand, hielt jede geistliche Relevanz des Gesetzes nach der Rechtfertigung durch Christus für ausgeschlossen. Er sah es als ersten Heilsweg Gottes, der aber durch das Evangelium überholt sei. Deshalb sollten nicht die Drohungen des Gesetzes, sondern der erschütternde Eindruck der Liebe Gottes in Christus die Gläubigen zur Buße rufen. Die für sie geltenden Mahnungen sollten nicht mehr dem alttestamentlichen Gesetz, sondern nur noch der Paränese des Neuen Testaments als einziger noch gültiger Offenbarung entnommen werden.<sup>5</sup>

Gegen Agricola befürchtete *Martin Luther* (1483–1546), eine solche Praxis der Evangeliumspredigt könne den Gnadencharakter der Heilstat Christi verdecken und die Gewissen in neue Anfechtung führen. Um die Gnadenbotschaft des Evangeliums von jedem Zweifel frei zu halten, sprach er dem Gesetz neben dem politischen einen bleibenden geistlichen Gebrauch bei der Verkündigung zu. Diesen Brauch des Gesetzes übe alles aus, „[...] was Sünde, Zorn oder Tod aufdeckt, [...] ob es im Alten oder Neuen Testament vorhanden sei [...]“, so Luther.<sup>6</sup>

Inhaltlich argumentiert Luther hier auf der Basis seines Galaterbriefkommentars von 1535. Dort hatte er die Lehre vom zweifachen Gebrauch des Gesetzes

---

<sup>5</sup> Vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 47.

<sup>6</sup> „Quicquid ostendit peccatum, iram seu mortem, [...] sive fiat in veteri sive in novo testamento.“, aus: Zweite Reihe der Disputationsthesen gegen die Antinomer, 1537, WA 39/1,348,25f. Zum ersten Antinomistischen Streit vgl. Mau, *Art. Gesetz*, 86.

ausgearbeitet: „Der erste Verstand und Gebrauch ist also, dass das Gesetz die Ungläubigen bändigt.“<sup>7</sup> In diesem auch *usus politicus* genannten Gebrauch dient das Gesetz zum Erhalt der zivilen Ordnung. „Der andere Gebrauch des Gesetzes ist der theologische oder geistliche. [...] Er ist insofern das wahre Amt und der erste und vorrangige Gebrauch des Gesetzes, als dass er dem Menschen seine Sünde offenbart [...]“<sup>8</sup> Weil das Gesetz in diesem Gebrauch den Menschen seiner Sünde „überführt“, bezeichnete die lutherische Orthodoxie ihn später als *usus elencticus legis*.<sup>9</sup> Beide Gesetzesbräuche, den *usus politicus* wie den *usus elencticus* bezieht Luther auf den gerechtfertigten Christen genauso, wie auf den Nichtchristen. Da der Gerechtfertigte nicht nur *totus iustus*, sondern zugleich noch immer *totus peccator* ist, bringt er als Gerechter zwar aus sich heraus gute Werke hervor, unterliegt ob seiner Sündhaftigkeit aber weiterhin dem zivilen Gesetz und bedarf immer wieder der überführenden Gesetzespredigt.<sup>10</sup>

Zeitlich parallel konnte Luther seine Formel vom *simul iustus et peccator* aber auch im Sinne eines Teils-teils auslegen. Luthers Menschenbild kennt dann ein Auf und Ab, in dem der Gläubige, obwohl äußerlich bereits ganz für gerecht erklärt, in seinem Handeln mal mehr und mal weniger gerecht ist. Zum Wachstum seiner irdischen Gerechtigkeit helfen dem Menschen dann gute Werke. Zur Vervollkommnung seiner Heiligung bleibt er aber letztlich immer darauf angewiesen, dass Gott das, was zur vollkommenen Gerechtigkeit noch fehlt, gnädig hinzufügt.<sup>11</sup> In diesem Denkmodell dient der zweite Gesetzesgebrauch dem Erschrecken des Menschen über die Defizite seiner irdischen Heiligung. Ein eigenes Amt des Gesetzes als praktische Anleitung zur Heiligung lehrt Luther jedoch nicht ausdrücklich.<sup>12</sup>

*Philipp Melancthon* (1497–1560) nahm seit den *Loci communes* von 1535 – im Gegensatz zu Luther und zu den *Loci* von 1521 – einen stärkeren Unterschied zwischen dem zu Christus (also zur Wiedergeburt) hinführenden Gebrauch des Gesetzes und der Funktion des Gesetzes im Leben der Wiedergeborenen an. Zwischen beiden liegt für ihn die Rechtfertigung als durch Christus von außen bemessene, imputative Gerechtsprechung des Sünders. Die effektive Erneuerung des Menschen durch den Heiligen Geist sah er als zweiten, von der Rechtferti-

<sup>7</sup> „Primus ergo intellectus et usus legis est coerere impios.“, aus: WA 40/1,479,30.

<sup>8</sup> „Alter legis usus est Theologicus seu Spiritualis [...] Itaque verum officium et principalis ac proprius usus legis est, quod revelat homini suum peccatum [...]“, a.a.O.,480,32–481,14.

<sup>9</sup> Vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 297.

<sup>10</sup> Vgl. Joest, Gesetz und Freiheit, 63.

<sup>11</sup> Vgl. a.a.O., 68–70.

<sup>12</sup> Vgl. Joest, Gesetz und Freiheit, 71. Joest wirft im Folgenden die Frage auf, ob Luther der Sache nach nicht doch von einem *tertius usus legis* an den Gerechtfertigten ausgeht, auch wenn er diesen nicht ausdrücklich als solchen benennt.

gung unterschiedenen Akt, der aber eng mit dem ersten zusammenhängt und der Rechtfertigung auf jeden Fall folgt. In ihr füllt der Heilige Geist das Herz des Menschen mit guten Affekten. Die Rechtfertigung zieht also eine – wenn auch nur anfängliche, so doch bereits effektive – Teilwandlung des Menschen nach sich.

Luthers *simul iustus et peccator* legt Melanchthon deshalb in einem partiellen Sinne aus. Der Mensch ist für gerecht erklärt und vermag gute Werke zu tun, hat aber gegen die verbleibende Restsünde anzugehen. Dazu gilt es nach Melanchthon, die guten Affekte immer neu in gute Werke nach dem Gesetz Gottes umzusetzen und so in der Heiligung voran zu schreiten. Welche Werke das sind, wird in einem *usus didacticus legis* gelehrt: „Die dritte Aufgabe des Gesetzes an denen, die durch den Glauben gerecht sind, ist, dass es sie sowohl über die guten Werke belehrt – nämlich welche Werke Gott gefallen – als auch, dass es bestimmte Werke vorschreibt, mit denen sie Gehorsam gegenüber Gott üben sollen. [...] Denn es ist nötig, dass die Gerechtfertigten Gott gehorchen.“<sup>13</sup> Zwar sind die guten Werke tief in der anregenden Wirkung des Heiligen Geistes verwurzelt, sodass ein Ausbleiben guter Werke kaum denkbar ist. Für die tatsächliche Ausführung der guten Werke kommt es nach Melanchthon aber auf die freie Willensentscheidung des gläubigen Individuums an. Folgt diese nicht, kann die Rechtfertigung auch wieder verloren gehen. Insofern kann Melanchthon die Befolgung des Gesetzes für die Gerechtfertigten als „notwendig“ (*necesse est*) bezeichnen.<sup>14</sup>

Für die Wittenberger Reformation bedeutete der Tod Luthers 1546 den Verlust der wichtigsten Lehrautorität. In den 1550er Jahren entbrannten denn auch mehrere Lehrstreitigkeiten, die das lutherische Lager vor eine Zerreißprobe stellten. Im Wesentlichen gingen all diese Streitigkeiten auf Unterschiede zwischen den Lehren Luthers und Melanchthons zurück. Die „Gnesiolutheraner“, die sich als Anwälte einer rein auf Luther beruhenden Lehre sahen, standen den von der Theologie Melanchthons geprägten „Philippisten“ gegenüber.<sup>15</sup>

Als zumindest indirekt relevant muss zunächst der *Osiandrische Streit (ab 1550)* betrachtet werden. Der Nürnberger Reformator Andreas Osiander (1498–1552) vertrat eine Integration von Rechtfertigung und Heiligung. Er war der Meinung, dass durch den Glauben Christus im Menschen auf mystische Weise real gegenwärtig sei, sodass Christi Gerechtigkeit effektiv zu einer Eigenschaft

---

<sup>13</sup> „Tertium officium legis in his, qui sunt fide iusti, est, ut et doceat eos de bonis operibus, quae nam opera Deo placeant, et praecipiat certa opera, in quibus obedientiam erga Deum exerceant. [...] Nam iustificatos necesse est obedire Deo.“, aus: *Loci communes theologici*, 1535, CR 21, 406.

<sup>14</sup> Zu Melanchthon vgl. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 48f und Hauschild, *Lehrbuch 2*, 318–322.

<sup>15</sup> Vgl. zu den Begriffen und ihrer Geschichte: Hauschild, *Lehrbuch 2*, 408f.

des menschlichen Wesens werde. Die Heiligung gehört nach diesem Modell zum neuen Wesen des Christen, ist also von der Rechtfertigung nicht unterschieden, und muss nicht durch die Predigt des Gesetzes geboten werden. Osiander, der sich auf Luther berief, wollte mit seiner Lehre eine Alternative zur rein forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre Melanchthons bieten.<sup>16</sup> *Der Osiandrische Streit zeigt, dass um die Bedeutung des Gesetzes zu beurteilen, nach der Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung zu fragen ist.*

Größere Relevanz für die Frage nach dem Gesetz hat der *Majoristische Streit* (ab 1551). Auch er betraf den Zusammenhang der Rechtfertigung mit der Heiligung und den aus ihr folgenden guten Werken. Hintergrund war der Vorwurf von altgläubiger Seite, die protestantische Rechtfertigungslehre führe zu einem sittlichen Libertinismus. Dem entgegen behauptete Georg Major (1502–1574) unter Berufung auf Melanchthon, dass es keine Seligkeit geben könne, wenn der Gerechtfertigte keine guten Werke hervorbringe. Die Gnesiolutheraner sahen durch diese Position das *sola fide* gefährdet. Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) konnte gar zuspitzend behaupten, dass gute Werke zum Heil schädlich seien, weil der Gläubige dazu neige, sich auf seine Werke statt allein auf Gottes Gnade zu verlassen.

Die Synode von Eisenach 1556 brachte einen einstweiligen Kompromiss, in dem gute Werke als nötig nach dem grundlegenden Maßstab des Gesetzes bezeichnet wurden. Weil der Mensch es aber nicht halten könne, sei es vom Evangelium abgelöst, welches die Gnade eben ohne des Gesetzes Werke verheiße.<sup>17</sup> *Der Majoristische Streit zeigt weitere Problemstellungen auf, die bei der Frage nach der Rolle des Gesetzes zu beachten sind: Einerseits ist zu beobachten, wie eine protestantische Lehre vom Gesetz ein libertinistisches Missverständnis vermeidet. Andererseits ist zu fragen, wo sie die Gesetzesbefolgung in der Heilsordnung ansiedelt.*

Zeitgleich zum Majoristischen spielte sich der *Synergistische Streit* ab. In ihm wurde hauptsächlich die Mitwirkungsmöglichkeit des Menschen an seiner Rechtfertigung debattiert. Dabei ging es weniger um den Effekt guter Werke auf die Rechtfertigung, als um die Frage, inwieweit der Mensch einen freien Willen habe und mit diesem seiner Rechtfertigung zustimmen könne oder gar müsse. Für Melanchthon galt diese willentliche Zustimmung neben dem Hören der Predigt und der Wirkung des Heiligen Geistes als eine von drei Ursachen der Bekehrung. Obgleich er die zustimmende Willensregung des Menschen letztlich in der Wirkung

<sup>16</sup> Zum Osiandrischen Streit vgl. Hauschild, Lehrbuch 2, 413ff, sowie Müller, Art. Osiander, 719f.

<sup>17</sup> Zum Majoristischen Streit vgl. Joest, Gesetz und Freiheit, 49f und Hauschild, Lehrbuch 2, 415ff.

des Geistes verortete, stieß Melanchthon auf den grundsätzlichen Widerspruch der Gnesiolutheraner. Diese hielten an Luthers Betonung der totalen Sündhaftigkeit fest und schlossen jede positive Willensregung des natürlichen Menschen auf Gott hin aus.

Daraus resultierten auch unterschiedliche Ansätze in Bezug auf das Vermögen des erlösten Menschen, gute Werke zu tun. Der einstige Melanchthon-Schüler Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), der zu einem vehementen Verfechter des Gnesioluthertums geworden war, sah die Rechtfertigung als einmaligen Akt der Neuschöpfung des Menschen an, in welchem das Gesetz Buße und das Evangelium Glaube wirkt, was sich hinfort in einem erneuerten Lebenswandel niederschlägt. Viktorin Strigel (1524–1569) auf der philippistischen Seite sah die Erneuerung hingegen als lebenslangen Prozess, in dem der Wille des Menschen mit der erneuernden Gnade Gottes kooperiert. *Die im Synergistischen Streit aufgeworfene Frage, ob und in welchem Maße der Mensch für eine Mitwirkung an seiner Heiligung verantwortlich sein könne, entscheidet mit über die Notwendigkeit und Relevanz der Gesetzespredigt an die Gläubigen.*<sup>18</sup>

Die *Konkordienformel* von 1577 beendete schließlich den Majoristischen und den Synergistischen Streit durch klare Definitionen. Jede Mitwirkungsmöglichkeit an der Rechtfertigung, also auch die freie Willensentscheidung für oder gegen sie, wurde abgelehnt. Durch eine klare Unterscheidung der Rechtfertigung von der darauf folgenden Heiligung, wurden getrennte Sachverhalte geschaffen: Die Rechtfertigung befreie den Willen überhaupt erst zum Dienen. Unter Berufung auf Luther, aber gegen die Gnesiolutheraner, wurde dem so befreiten Willen die Möglichkeit zugesprochen, an der Heiligung mitzuwirken.<sup>19</sup> Für die FC sind die daraus entstehenden guten Werke allerdings nicht notwendig zur Seligkeit in dem Sinne, dass sie sie bewirken oder sie steigern.<sup>20</sup> Zwar ist der Mensch es Gott schuldig, gute Werke zu tun<sup>21</sup>, diese geschehen jedoch nicht aus Zwang, sondern freiwillig, wie ein Baum gute Früchte hervorbringt.<sup>22</sup> Sie haben den Effekt, die Sünde zu bekämpfen, welche im melanchthonischen Sinne als eine Bedrohung des Glaubens dargestellt wird, der die Voraussetzung zur Seligkeit ist.<sup>23</sup>

Der die Bedeutung des Gesetzes wohl am unmittelbarsten hinterfragende sog. „*Zweite Antinomistische Streit*“ brach über die auf der Eisenacher Synode gefundene Formel aus. Diese bezeichnete das Gesetz als primären Heilsweg, dem das

---

<sup>18</sup> Zum Synergistischen Streit vgl. Kaufmann, Art. Synergismus, bes. 513ff.

<sup>19</sup> Vgl. FC SD 2,23, in: BSLK, 881,9–882,8.

<sup>20</sup> Vgl. FC SD 4,34–36, in: BSLK, 948,24–36.

<sup>21</sup> Vgl. FC Epitome 4,8, in: BSLK, 788, 1–5.

<sup>22</sup> Vgl. FC SD 4,9–12, in: BSLK, 941,4–942,9.

<sup>23</sup> Vgl. FC SD 4,33, in: BSLK, 948,1–23.

Evangelium nur wegen der Unfähigkeit des Menschen zur Gesetzesbefolgung hinzugefügt worden sei. Andreas Poach (1515-1585) argumentierte jedoch, dass der Mensch sich vor Gott gar keine Gnade verdienen könne, selbst wenn er das ganze Gesetz zu halten im Stande wäre. Gott sei schließlich dem Menschen grundsätzlich nichts schuldig. Das Evangelium sah Poach deshalb als etwas dem Gesetz grundsätzlich Überlegenenes, das mit einem rechtlichen Nachlassakt nichts zu tun haben kann. „Wer in dem Evangelium steht und lebt, der ist über die Ebene des am Gesetze normierten Werketuns hinausgehoben.“<sup>24</sup> Der Wiedergeborene tut demnach ganz aus sich heraus das Richtige.

Auf dieser Basis kam dann Anton Otho (ca. 1505-1585) zu einer grundsätzlichen Bestreitung der Notwendigkeit eines tertius usus legis. Über seinen politischen und überführenden Gebrauch hinaus sei das Gesetz unnötig, da die Gläubigen durch die Eingebung des Heiligen Geistes von selbst um den Willen Gottes wüssten. Die Philippisten beharrten unterdessen, dass es einen usus legis in renatis gebe, mit dem der Heilige Geist den Gläubigen zeige, was Gott wohlgefällig sei. Der Streit rückte somit zur Wurzel all der anderen zeitgenössischen Streitigkeiten vor, nämlich zu der *Frage nach der Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung und dem Problem der Umsetzung der protestantischen Lehre in ein frommes Leben.*<sup>25</sup>

Die FC hielt in diesem Zusammenhang an der Gesetzespredigt an die Wiedergeborenen fest, und zwar als Richtschnur im Kampf des Geistes gegen das Fleisch, „[d]ann der alte Adam, als der unstellig streitig Esel, ist auch noch ein Stück an ihnen [...]“.<sup>26</sup> Zwar sei der Gerechtfertigte zu einzelnen guten Werken als Früchten des Geistes in der Lage, da seine Erneuerung in dieser Welt aber nur angefangen sei, müsse er zugleich immer wieder zu ihnen ermahnt werden. Denn erst „[...] wie sie Gott von Angesicht anschauen, also werden sie durch Kraft des einwohnenden Geistes Gottes freiwillig [...] und völlig mit eitel Freuden den Willen Gottes tun und sich an dem selbigen ewig erfreuen.“<sup>27</sup>

Die innerlutherischen Streitigkeiten waren bei Erscheinen des HK noch in vollem Gange. Jede Positionierung des HK bedeutete zugleich eine Parteinahme. Die aufgeworfenen Fragen sollen deshalb den Fortlauf der Untersuchung mitbestimmen.

---

<sup>24</sup> Joest, Gesetz und Freiheit, 50.

<sup>25</sup> Zum sog. „zweiten Antinomistischen Streit“ vgl. Joest, Gesetz und Freiheit, 48–55 und Mau, Art. Gesetz, 86f. Vgl. auch FC SD 6,1–3, in: BSLK, 962,4–963,20.

<sup>26</sup> FC SD 6, 24, in: BSLK, 969,16–18.

<sup>27</sup> FC SD 6, 25, in: BSLK, 969,29–35.



## 1.2 Das Gesetz bei Zwingli und Calvin

Nicht nur die Wittenberger Reformation war bei Erscheinen des HK noch weit von der Beilegung ihrer Streitigkeiten in der Konkordienformel entfernt, auch auf Seiten der schweizerischen Reformation finden sich divergierende Positionen. Exemplarisch soll hier ein Blick auf Huldrych Zwinglis (1484–1531) und Johannes Calvins (1509–1564) Rede vom Gesetz geworfen werden. Zwinglis Tod lag bei Erscheinen des HK zwar bereits mehr als dreißig Jahre zurück. Als Ausgangspunkt für die reformatorische Theologie in der Schweiz sei seiner Position aber ein grundlegender Überblick gewidmet, bevor mit Johannes Calvin die wohl wirkmächtigste Ausgestaltung reformierter Theologie in den Blick genommen werden soll.

Im Gegensatz zu Luther dient bei *Zwingli* das Gesetz in seiner geistlichen Funktion nicht einfach einem der Sünde überführenden Schrecken und Verweis auf das Evangelium, sondern ist wie das Evangelium Ausdruck der Liebe Gottes. „Er versteht das Evangelium als Kundgabe des Heilswillens und das Gesetz als Konkretisierung des Liebeswillens des auf sein Geschöpf zugehenden Gottes.“<sup>28</sup> Die Hinführung zu Christus widerfährt dem Menschen denn auch nicht mit Hilfe der Gesetzespredigt, sondern allein durch Gottes Erwählung zum Glauben und durch die den Glauben entfachende Wirkung des Heiligen Geistes. Die forensische Gerechtersprechung auf Grund dieses geistgewirkten Glaubens geht mit der inneren Erneuerung durch den Geist eng einher. Der Glaube und die aus der Erneuerung entstehenden guten Werke sind also nicht Erfolg menschlicher freier Willensentscheidung, sondern effektive Wirkung des Heiligen Geistes, der den Menschen freudig in Gottes im Gesetz formulierten Willen einstimmen lässt. Das Gesetz dient zum Erhalt öffentlicher Ordnung und als Anleitung zur Heiligung, hat aber für die Gläubigen seine erschreckende Wirkung verloren, da sie gar nicht anders können, als gute Werke hervorzubringen. Als reine Geistwirkung sind sowohl der Glaube, als auch die guten Werke für den Menschen spürbare Zeichen der Erwählung zum Heil. Dennoch wissen die Gläubigen, dass ihre Erneuerung in dieser Welt immer unvollkommen bleiben wird. Im Kampf gegen die verbliebene Restsünde lässt der Heilige Geist die Erneuerung prozesshaft immer weiter vorschreiten und steigert sie auf die Vollendung nach diesem Leben hin.<sup>29</sup>

*Johannes Calvin* stand während der Erarbeitung der neuen kurpfälzischen Kirchenordnung (KO) in Briefkontakt mit deren vermutlichem Hauptautor, seinem Schüler Caspar Olevian.<sup>30</sup> Das Erscheinen der letzten Auflage seiner *Institutio Christianae Religionis* (1559) lag noch nicht lange zurück. Sie dürfte in Heidel-

---

<sup>28</sup> Hauschild, Lehrbuch 2, 335.

<sup>29</sup> Zum Gesetz bei Zwingli vgl. a.a.O., 330–336.

<sup>30</sup> Vgl. Zeeden, Calvinistische Elemente, 187.

berg bekannt gewesen sein. Als zeitgenössische Gesamtdarstellung seiner Theologie soll sie exemplarisch Auskunft über sein Gesetzesverständnis geben.

Zunächst fällt auf, dass die Kernfrage des Luthertums nach der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der *Institutio* eine weniger ausgeprägte Rolle spielt. Beide sind je unterschiedliche Stufen der Offenbarung des einen, Gottes Heilswillens bekundenden, Bundes.<sup>31</sup> Dem Gesetz kommt dabei die Rolle zu, die Hoffnung auf Christus zu bewahren.<sup>32</sup> So benennt Calvin, der wie Melanchthon drei *usus legis* kennt, als ersten Zweck des Gesetzes auch seine überführende Funktion: Das Gesetz wird als unerfüllbar erkannt, führt dem Menschen gleich einem Spiegel seine sündige Art vor, und verweist ihn auf Christus als seine einzige Hoffnung. In dieser Funktion führt es die Erwählten zur Wiedergeburt, die Gottlosen hingegen zur Verzweiflung.<sup>33</sup>

Erst an zweiter Stelle nennt Calvin den *usus politicus legis*, der sich ebenfalls an die nicht Wiedergeborenen wendet. An den zur Gottlosigkeit Bestimmten wirkt das die öffentliche Ordnung erhaltende Gesetz zur Zügelung ihrer Unbändigkeit. Die zur Wiedergeburt Erwählten gewöhnt es an den Gehorsam, dem sie sich nach ihrer Wiedergeburt unterwerfen werden.<sup>34</sup>

Unter Wiedergeburt versteht Calvin eine Neuschöpfung des Menschen hin zu einem veränderten Leben. Sie folgt der außerhalb des Menschen durch Christi Heilstat geschenehen Rechtfertigung als geistgewirkte innere Bewusstwerdung. Der Mensch glaubt an seine Gerechtsprechung und Christus wohnt ihm im Herzen ein. Diese *unio cum Christo* wandelt den Menschen insofern, als dass er sich einerseits seiner von außen zugesprochenen Rechtfertigung innerlich bewusst wird, andererseits aber Christi Ruf zur Buße internalisiert. Im Gegensatz zu Osiander sieht Calvin die Einwohnung Christi nicht als effektive Gerechtmachung durch ein Gleichwerden mit Christus, sondern als geistgewirkte innerliche Mitteilung, die in der Heiligung fortschreitet bis zur eschatologischen Vollendung der Einheit mit Christus.

Gegenüber Melanchthon geht Calvin einen ebenso eigenständigen Weg. Er vertritt eine doppelte Gnade, die dem Menschen sowohl Rechtfertigung als auch Heiligung aneignet. Beide gehen somit direkt auf Gott zurück und gehören enger zusammen, als bei Melanchthon, der die Ausformung der guten Affekte zur Heiligung dem freien Willen des Menschen überließ.<sup>35</sup> Zwar ist auch für Calvin der

---

<sup>31</sup> Vgl. *Inst.* II,10,2.

<sup>32</sup> Vgl. *Inst.* II,7.

<sup>33</sup> Vgl. *Inst.* II,7,3–9.

<sup>34</sup> Vgl. *Inst.* II,7,10–11.

<sup>35</sup> Vgl. Sauter, Art. Rechtfertigung, 323f und Hauschild, *Lehrbuch* 2, 353–355.

vormals unfreie Wille<sup>36</sup> durch die Wiedergeburt gewandelt, aber „[...] er sucht und formuliert die Richtung einer Lösung, daß Gott bei den Erwählten durch die Liebenswürdigkeit seiner Verheißungen den Willen dahin neigt, willig das von sich aus zu wollen, was Gott will [...]. Auf diese Weise kann auch der Glaube als personale Antwort verstanden werden, ohne daß ein Zweifel daran bleibt, daß der Glaube Gottes Werk in uns ist.“<sup>37</sup>

„Der dritte Gesetzesbrauch, der auch der höchste ist [...]“,<sup>38</sup> ist darum der Gebrauch des Gesetzes zu Belehrung und Ansporn der Wiedergeborenen. Durch Christi Einwohnung ist ihnen Gottes Wille zwar inwendig bekannt und der Heilige Geist bewirkt gute Werke in ihnen. Aus dem Gesetz erhalten sie aber sowohl ein immer genaueres Wissen darüber, welche Werke Gott wohlgefällig sind, als auch einen Ansporn, sich gegen ihre verbliebene sündige Art aufzulehnen.<sup>39</sup>

Indem Calvin eine doppelte Rechtfertigung des Sünders einerseits und seiner Werke andererseits lehrt, ist es ihm möglich von einer Anerkennung der guten Werke bei Gott zu reden. Allerdings ist dies keine verdiensthafte Anerkennung, sondern wie den Sünder, so nimmt Gott auch die guten Werke nur an, indem er sie aus Gnade für gerecht erklärt, obwohl sie als menschliche Werke unvollkommen bleiben müssen.<sup>40</sup> Calvin kann diese Anerkennung auch als „Lohn“ bezeichnen. Der Lohn besteht jedoch nicht in einer verdienstgemäßen Belohnung. Im Gegenteil: Als gnädigen Ausgleich für das im Diesseits Erlittene schenkt Gott dem Wiedergeborenen die ewige Seligkeit.<sup>41</sup> Zur Rechtfertigung können sie allerdings schon allein deshalb keinen Beitrag leisten, weil alle guten Werke erst aus Rechtfertigung und Wiedergeburt, d.h. aus Gnade, hervorgehen.<sup>42</sup>

Zwingli und Calvin sehen wie die philippistischen Theologen die Erneuerung als lebenslangen Prozess. Allerdings betonen beide stärker, dass es sich um einen Vorgang handelt, den der Heilige Geist bewirkt. Auch vereint beide der Gedanke der Steigerung der Erneuerung auf ein eschatologisches Ziel hin. Das Gesetz sehen sie als Richtschnur dieser Erneuerung. Calvin hat die Mitwirkung des Einzelnen letztlich stärker im Blick als Zwingli, obgleich für beide der Heilige Geist die Wirkkraft der Gesetzesbefolgung bleibt. Im Gegensatz zu Luther und Melancthon sehen Zwingli und Calvin das Gesetz als nicht grundsätzlich vom Evange-

---

<sup>36</sup> Vgl. Inst. II,5,7.

<sup>37</sup> Pesch, Art. Wille/Willensfreiheit, 89.

<sup>38</sup> „Tertius usus legis, qui et praecipuus est [...]“ aus: Inst. II,7,12, in: CR 30, 261.

<sup>39</sup> Vgl. Inst. II,7,12.

<sup>40</sup> Vgl. Inst. III,17,10.

<sup>41</sup> Vgl. Inst. III,18,4.

<sup>42</sup> Zum Gesetz bei Calvin vgl. auch Mau, Art. Gesetz, 85f.

lium unterschieden an. Es bekundet Gottes Heilswillen lediglich in einer anderen Form.

### 1.3 Politischer Kontext und Verfasserfrage

Die Frage nach der Position des HK zwischen Wittenberger und Schweizer Reformation wird nicht nur durch die unterschiedlichen inhaltlichen Positionen zu Gesetz und guten Werken in den beiden Strömungen aufgeworfen. Auch der geschichtliche Kontext der Entstehung des HK drängt eine solche Fragestellung förmlich auf. Nach einer machtpolitisch motivierten, mal mehr, mal weniger großen Duldung reformatorischer Bestrebungen durch die Kurfürsten Ludwig V. (reg. 1508–1544) und Friedrich II. (reg. 1544–1556), überführte Ottheinrich die Kurpfalz 1556 endgültig ins protestantische Lager.<sup>43</sup> Das konfessionelle Profil seines Territoriums blieb allerdings vom Streit seiner evangelischen Theologen geprägt. „Am Hof, an der Universität Heidelberg und in den Gemeinden gab es Lutheraner, Reformierte und Melanchthonianer mehr oder weniger strenger Observanz nebeneinander. [...] Die offenen Streitigkeiten in seinem Territorium, vor allem über die Abendmahlslehre, nötigten Friedrich [III., reg. 1559–1576, DK], sich nach Amtsübernahme persönlich mit der Sache der Theologie zu beschäftigen, und erweckten zugleich eine gesunde Scheu in ihm, sich völlig einer konfessionellen Richtung zu verschreiben. Er wollte sich allein von der Heiligen Schrift beraten lassen [...]“<sup>44</sup>

In der Kurpfalz gelangte in der Folge eine reformiert-melanchthonische Abendmahlslehre zum Zug, von deren biblischer Berechtigung Friedrich III. überzeugt war. Die gnesiolutherische Seite warf dem Kurfürsten vor, mit seiner Entscheidung von der *Confessio Augustana* abzuweichen. Dieser Vorwurf barg politischen Zündstoff, da eine Abkehr von der CA auch ein Abweichen von der Grundlage des Augsburger Religionsfriedens von 1555 bedeutete. Während der folgenden kurpfälzischen Kirchenreformen behauptete Friedrich stets, innerhalb der Grenzen der CA zu agieren. Er bezog sich dabei aber auf die von Melanchthon verfasste CA *variata*.<sup>45</sup> Zugleich tauschte er die lutherischen Professoren an der Heidelberger theologischen Fakultät gegen Reformierte aus, die ihm aus Zürich und Genf empfohlen wurden. Für die Entwicklung der neuen KO und des Katechismus stand somit fest, dass die theologische Stoßrichtung eindeutig eine

<sup>43</sup> Vgl. Wolgast, *Bewegung*, 25–44.

<sup>44</sup> Staedtke, *Entstehung und Bedeutung*, 12.

<sup>45</sup> Diese deckte die nun in der Pfalz gültige Abendmahlslehre und ließ auch den Spielraum für weitere vom Luthertum abweichende Reformen. Auf dem Naumburger Fürstentag von 1561 wurde Friedrich durch die anderen protestantischen Fürsten isoliert, indem diese die CA *invariata* als verbindlich, die CA *variata* aber nur als authentische Auslegung gelten ließen (vgl. Thompson, *Background*, 21f).

eher reformierte war, während ein zu starkes Abweichen von der lutherischen CA um des Friedens willen zu vermeiden war.

Der im politischen Kontext des HK begründete Grenzgang der Kurpfalz zwischen reformierter und lutherischer Lehre wird in der Person des Theologen Zacharias Ursinus (1534-1583) konkret fassbar. Seine vom Kurfürsten in Auftrag gegebenen Catecheses Minor und Major – letztere wird auch als seine Summa Theologiae bezeichnet – bilden Vorarbeiten des HK. Da der HK sich aus diesen Werken überzeugend erklären lässt, wird er heute überwiegend als Ursinus' Werk angesehen.<sup>46</sup> Die kurpfälzische KO als Rahmenwerk, und die nachträglich eingefügte Frage 80 werden hingegen der theologischen Kommission zugeschrieben, die mit dem Kurfürsten am Erlass der KO und des Katechismus arbeitete. Der maßgebliche Einfluss in dieser Kommission wird dem Calvin-Schüler Caspar Olevian zugeschrieben.<sup>47</sup> Mit dem Mediziner Thomas Erastus war auch der „vielleicht [...] bedeutendste Vorposten zwinglischer Theologie zu dieser Zeit in Deutschland“<sup>48</sup> Mitglied jener Kommission.

Im Gegensatz zu den beiden vorgenannten ist die theologische Einordnung Ursinus' schwieriger. „The theological foundations of his theology had been laid by Melancthon, with whom he had lived and studied for seven years at Wittenberg,<sup>49</sup> and upon whom he lavished praise: 'When Philip has spoken, I cannot and dare not think otherwise.“<sup>50</sup> Während seiner Studienjahre war Ursinus auf einer Reise von Calvin empfangen worden. Zu dessen Theologie fühlte Ursinus sich in seiner theologischen Entwicklung immer stärker hingezogen.<sup>51</sup> Nach dem Studium unterrichtete er in Breslau auf der Basis von Melancthons Examen Ordinandum, was ihm von den dortigen Gnesiolutheranern den Vorwurf des Kryptocalvinismus einbrachte.<sup>52</sup> Nach Auseinandersetzungen, die mit seiner Entlassung endeten, nahm Ursinus noch einmal das Studium auf – dieses Mal v.a. in Zürich. Als Friedrich III. nach reformierten Theologen für die Neuordnung der Kurpfalz suchte, empfahl Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger (1504–1575) Zacharias Ursinus nach Heidelberg.<sup>53</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 246ff und Metz, Art. Heidelberger, 582f entgegen den älteren Positionen von Lang, SVRG 113, 44 und Thompson, Background, 26.

<sup>47</sup> Vgl. Müller, BSRK, Lf.

<sup>48</sup> Staedtke, Entstehung und Bedeutung, 16.

<sup>49</sup> 1550-1558, mit längerer Unterbrechung durch die Studienreise, auf der er auch Calvin traf.

<sup>50</sup> Thompson, Background, 24.

<sup>51</sup> Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 2f.

<sup>52</sup> Vgl. Thompson, Background, 24.

<sup>53</sup> Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 238f.

In einem von den Gegensätzen zwischen Wittenberger und Schweizer Reformation geprägten geschichtlichen Kontext vollzog sich Ursinus' Leben als theologische und geographische Wanderung vom einen reformatorischen Lager in das andere. Ausgangspunkt ist dabei die eher auf Vermittlung bedachte Theologie Melanchthons. Sturms These, dass der HK eine Synthese melanchthonischer und calvinischer Theologie darstellt, hat somit gewichtige äußere Anhaltspunkte.

## *2. Die bleibende Bedeutung des Gesetzes als wesentliches theologisches Merkmal des Heidelberger Katechismus*

Um beurteilen zu können, ob es gerechtfertigt ist, den HK inhaltlich und gerade unter Bezugnahme auf den Gesetzesbegriff mittig zwischen Luthertum und Calvinismus einzuordnen, folgt im nächsten Abschnitt eine Analyse von Vorkommen und Bedeutung von Gesetz und guten Werken im HK. Dies geschieht vorerst ohne Bezugnahmen auf die o.g. Positionen der reformatorischen Hauptströmungen. Die Erhebung bezieht sich dabei kritisch auf die Ergebnisse der Untersuchung von Fritz Büsser<sup>54</sup> und ergänzt diese um eigene Beobachtungen.

### *2.1 Zur Frage nach einem usus politicus legis im Heidelberger Katechismus*

Der HK wurde 1563 als Teil der kurpfälzischen KO herausgegeben. Diese KO hält bereits in ihrer Vorrede zum Katechismus die Relevanz der göttlichen Weisung für die sittliche Lebensführung fest. Demzufolge ist Katechismusunterricht nötig, da sonst „[...] die angeborne bößheytt uberhand nemen würde und darnach kirchen und politische regiment verderben, wann man ihr nit beyzeiten mit heilsamer lehr begegnet.“<sup>55</sup> Büsser entdeckt in dieser Erwähnung der politischen Relevanz kirchlich-sittlicher Unterweisung einen Beleg für die bleibende Bedeutung der Gesetzespredigt im Bereich des öffentlichen Zusammenlebens.<sup>56</sup>

In der Tat ist hier, wenn auch nicht direkt dem göttlichen Gesetz, so doch der im Katechismus gegebenen sittlichen Unterweisung, eine politische Dimension zugeschrieben. Auch die Vorrede zu den gesonderten Katechismusausgaben von 1563 lässt erkennen, dass der katechetischen Unterweisung Bedeutung für den Erhalt der öffentlichen Ordnung beigemessen wird.<sup>57</sup> Zugleich sollten diese Hinweise auf einen politischen Gesetzesgebrauch aber nicht überbewertet werden. Dass der politische Bereich in der Vorrede Erwähnung findet, ist noch kein Hinweis auf eine entfaltete Lehre des usus politicus im HK selbst. Allein HK 104

<sup>54</sup> Büsser, Bedeutung, 159–170.

<sup>55</sup> Kirchenordnung, EKO XIV, 341.

<sup>56</sup> Büsser, Bedeutung, 160f.

<sup>57</sup> Vgl. Catechismus, EKO XIV, 342f, Anm. 32.

gibt einen direkten Hinweis darauf, dass der Christ sich gesellschaftlich Höhergestellten und „[...] aller guten lehr und straf [...]“<sup>58</sup> gehorsam unterwerfen soll, da sie Instrumente der Weltregierung Gottes seien. Allerdings ist auch hier nicht explizit von Gottes Gesetz die Rede.

Generell muss man fragen, ob und auf welche Weise bei Abfassung des HK die politische Relevanz des göttlichen Gesetzes überhaupt in Zweifel stand. „*Damals* konnte man mit einigem Schein darauf zählen, daß uns im politischen Bereich, wenn auch in anderer Gestalt und Zukehrung, das *gleiche* Gesetz begegne wie namentlich in der Verkündigung der Kirche.“<sup>59</sup> Außerdem ist etwa aus der Polizeiordnung von 1562 ableitbar, dass das politische Gemeinwesen in der Kurpfalz als i.W. mit der christlichen Gemeinde identisch erachtet wurde.<sup>60</sup> So steht z.B. außer Frage, dass das göttliche Wort als Grundlage für die „[...] erhaltung guter policey und burgerlichersitten, auch abwendung ergerlicher laster [...]“<sup>61</sup> dient und damit eine gemeinschaftserhaltende Funktion hat. Es wird genauer umrissen als göttliches Wort, „[...] dardurch wir zu empfindung und rechtgeschaffener bereuung unsers sündlichen lebens,<sup>62</sup> warer erkenntnus Gottes und anstellung eines christlichen, erbarn und züchtigen wandels<sup>63</sup> geführet [...]“<sup>64</sup> werden.

Das bürgerliche Gesetz ist hier dem Wesen nach vom göttlichen Gesetz nicht unterschieden. Darüber hinaus wird diesem Gesetz eine der Sünde überführende Funktion und eine pädagogische Bedeutung für die sittliche, christliche Lebensführung zugesprochen. Das dem Erhalt der politischen Ordnung dienende Gesetz erfüllt hier also zugleich einen *usus elencticus* und einen *usus in renatis*. Daraus ließe sich die These aufstellen, dass auch für die Verfasser des HK und der kurpfälzischen KO die im Katechismus ausführlicher beschriebenen Gesetzesbräuche (*usus elencticus legis* und *usus legis in renatis*, vgl. unten) zusammengenommen Wirkweisen der Gesetzespredigt zum Erhalt der öffentlichen Ordnung darstellen, dass also der *usus elencticus* und der *usus in renatis* jeweils auch einen *usus politicus* erfüllen.

---

<sup>58</sup> Catechismus, EKO XIV, 363.

<sup>59</sup> Weber, Dogmatik, 432.

<sup>60</sup> Z.B. beginnt der erste Erlass der Polizeiordnung mit der Feststellung „dieweil wir christenleuth geheissen, auch hertzlich und würcklich sein sollen“, bevor dann der Gottesdienstbesuch zum bürgerlichen Normalfall erhoben und es unter Strafe gestellt wird, zur Gottesdienstzeit profanen Tätigkeiten nachzugehen, oder die Kirchgänger zu verspotten (vgl. Policeyordnung, EKO XIV, 266f).

<sup>61</sup> Policeyordnung, EKO XIV, 266.

<sup>62</sup> = *usus elencticus legis*.

<sup>63</sup> = *usus legis in renatis*.

<sup>64</sup> Ebd.

Wenn der HK vom Gesetz handelt, bedenkt er dessen gemeinschaftserhaltende Funktion immer mit. Seine Unterweisung hat damit konkrete politische Relevanz. Büsser lässt dies außer Acht, wenn er einen reinen *usus politicus legis* aus der Vorrede zum HK konstruiert. Sein Vorgehen, die klassischen drei Gesetzesbräuche unabhängig voneinander zu untersuchen, kann daher nur als Verstehenshilfe dienen. Die traditionelle Klassifizierung entstammt aber offenbar nicht der Denkwelt des HK und wird seinem Wesen nur bedingt gerecht.

## 2.2 *Das Gesetz im ersten Hauptteil des Heidelberger Katechismus*

Wendet man sich dem eigentlichen Text des Katechismus zu, so fällt auf, dass dem Gesetz gleich zu Beginn des HK eine Schlüsselrolle zukommt. Nach zwei einleitenden Fragen eröffnet der erste Hauptteil „Von des Menschen elend“ mit der Frage: „Woher erkennest dein elend? Antwort. Auß dem gesetz Gottes.“ (HK 3).<sup>65</sup> Es folgen das Doppelgebot der Liebe als Summe der Forderungen, die Gottes Gesetz an den Menschen stellt (HK 4), und die Feststellung, dass vollkommener Gehorsam gegenüber diesem Gesetz dem Menschen nicht möglich ist, da er von Natur aus Gott und seinen Nächsten zu hassen geneigt ist (HK 5). Im Fortgang wird verdeutlicht, dass Gott den Menschen nicht in diesem Unvermögen geschaffen hat, sondern dass der Mensch sich im Sündenfall selbst der Möglichkeit zum vollen Gesetzesgehorsam beraubt hat (HK 9). Aus der hierüber angedrohten Strafe (HK 10) folgt für den Menschen die Frage nach Gottes Barmherzigkeit (HK 11) und einer durch Gott eingeräumten Versöhnungsmöglichkeit (HK 12). Der HK eröffnet diese Möglichkeit, indem er im 2. Hauptteil „Von deß Menschen erlösung“ das Versöhnungswerk des „Mittlers und Erlösers“ Jesus Christus<sup>66</sup> entfaltet.

Die Unerfüllbarkeit des Gesetzes macht dem Menschen sein ganzes Elend bewusst und lässt ihn nach seinem einzigen Trost fragen. Diesen Sachverhalt stellt der HK in verhältnismäßig wenigen Fragen dar. Er weist damit in seinem ersten Hauptteil dem Gesetz eine eindeutige Rolle zu: Das Gesetz, zusammengefasst im Doppelgebot der Liebe, überführt den Menschen seiner Sündhaftigkeit und lässt ihn nach Christus fragen. Es begegnet hier also in einem *usus elencticus*.

Der HK erhebt damit vorweg eine harte Anklage gegen den Menschen. Sie wird mit biblischen Belegen untermauert (bes. Röm 3,20 zu HK 3) und durch keinerlei positive Aussagen über den Menschen abgemildert. Es bleibt kein Zweifel daran, dass der Mensch sich seine Erlösung nicht mit Werken nach dem Gesetz verdienen kann. Zugleich ist dieser anklagende Teil des HK aber auch der

<sup>65</sup> Catechismus, EKO XIV, 344.

<sup>66</sup> Vgl. HK 15, in: Catechismus, EKO XIV, 345f.



---

kürzeste der drei Hauptteile. Seine Funktion ist rein überführend, indem er ganz auf die durch Christus gewirkte Erlösung (2. Hauptteil) verweist.

Eine Art *usus elenchiticus legis* klingt auch im dritten Hauptteil noch einmal an und wird auf den Punkt gebracht, wenn es um die Zehn Gebote geht (HK 115): „Warumb lest uns denn Gott also scharf die zehen gebot predigen, weil sie in diesem leben niemand halten kan?“ „Erstlich, auf dass wir unser gantzes leben lang unser sündliche art je lenger je mehr erkennen und soviel desto begieriger vergebung der sünden und gerechtigkeit in Christo suchen [...].“<sup>67</sup> Es fällt auf, dass das Gesetz nicht nur an den Ungläubigen eine überführende Funktion erfüllt, sondern dass nach dem HK auch den Glaubenden ihre Sünde immer aufs Neue aufgedeckt werden muss.

### 2.3 Das Gesetz im zweiten und dritten Hauptteil des Heidelberger Katechismus

Im *zweiten Hauptteil* „Von deß menschen erlösung“ werden keine wesentlichen Aussagen über das Gesetz an sich getroffen, sodass die Versöhnungslehre des HK gänzlich im Vordergrund stehen kann. In diesem Zusammenhang wird allerdings das Verhältnis des Menschen zum Gesetz neu bestimmt. Wichtig ist dabei zunächst, dass HK 60 & 61 keine effektive Gerechtmachung des Menschen vertreten, sondern eine forensisch-imputative Gerechtsprechung des Menschen auf Grund der Genugtuung, die Christus für ihn geleistet hat. HK 62 & 63 halten dann fest, dass der Mensch dem Gesetz Gottes nie ganz und gar entsprechen kann und Werke nach dem Gesetz ihn deshalb weder ganz noch teilweise gerecht vor Gott machen. Zwar redet HK 63 von einer Belohnung guter Werke durch Gott, stellt aber klar, dass diese nicht Verdienst einer Gesetzeseinhaltung, sondern Gnadengeschenk Gottes sind.

Dennoch hat der *dritte Hauptteil* – wie schon der erste – wieder Gottes Gesetz zum Hauptgegenstand. Der Fokus allerdings ist nun ein anderer: Nachdem der Einhaltung des Gesetzes unmissverständlich jede Heils- und Verdienstwirkung abgesprochen wurde, geht es nun darum, was gute Werke sind, und warum sie getan werden sollen. In immerhin noch einmal vierundvierzig Fragen macht der HK deutlich, dass die Forderungen des Gesetzes durch Christi Versöhnungstat nicht obsolet werden. Der dritte Hauptteil konzentriert sich also auf die Verkündigung des Gesetzes als Anleitung zum Leben der gerechtfertigten Sünder in der Nachfolge Christi. Mit diesem *usus legis in renatis* folgt der HK sowohl Melancthon als auch Calvin.

---

<sup>67</sup>Catechismus, EKO XIV, 365.

### *Wiedergeburt als neues Verhältnis zum Gesetz*

Wenn der HK diesen Usus aufgreift, geht es ihm „[...] keineswegs um die Aufrichtung einer neuen Gesetzlichkeit, sondern gewissermaßen um die Dokumentation der Wirklichkeit des neuen, wiedergeborenen Menschen [...]“. <sup>68</sup> Wenngleich die guten Werke den Menschen vor Gott nicht gerecht machen, so gibt es nach dem HK doch ohne sie kein rechtes Christsein (vgl. HK 64 & 87). Nach HK 90 macht den neuen Menschen nicht nur die Freude aus, die er durch Christus an Gottes Willen gefunden hat, sondern auch die Lust, gute Werke zu tun. Fußend auf der paulinischen Rede vom alten und neuen Menschen <sup>69</sup> spricht der HK dem gerechtfertigten Menschen eine neue Seinsqualität zu. Ändert sich auch nichts daran, dass der Mensch nicht in der Lage ist, das Gesetz vollkommen zu halten (HK 114), so rückt der Mensch wenigstens wieder näher an den in HK 6 beschriebenen Urzustand: Wer sich Christi Heilstat zum Trost werden lässt, für den werden „Elend“ und Furcht vor dem Gesetz (erster Hauptteil) zu „Freude“ und „Liebe zum Gesetz“ (HK 90). Diese Veränderung im Menschenbild des Katechismus definiert sich nicht zuletzt in Bezug auf das Gesetz, und zwar als neues, positives Verhältnis des Menschen zu Gottes Forderungen.

Zur näheren Bestimmung dieses gewandelten Verhältnisses zum Gesetz greift Büsser HK 86 auf und stellt drei Motive für das Tun guter Werke heraus: Die Dankbarkeit für Christi erlösendes Werk, die Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens anhand seiner Früchte, und die Bekehrung des Nächsten durch das eigene sittliche Beispiel. <sup>70</sup> Büsser vernachlässigt in seiner Aufzählung jedoch die Bedeutung der in HK 86 ebenfalls erwähnten Erneuerung durch den Heiligen Geist für die Befolgung des Gesetzes. Dabei ist gerade diese Geisterneuerung grundlegend für das erneuerte Verhältnis des Menschen zum Gesetz.

### *Geisterneuerung als Prozess*

Auf Grund fehlender Hilfsverben und heute ungebräuchlicher Kausaladverbien im originalen Wortlaut von HK-A 86 ist es leicht möglich, die Rolle der Geisterneuerung bei der Befolgung des Gesetzes unterzubestimmen oder ganz zu überlesen. So erwecken moderne Übertragungen den Anschein, als geschähe in einem zeitlichen Dreischritt zuerst Erlösung durch das Blut Christi, dann geistliche Erneuerung und darauf aufbauend die guten Werke. <sup>71</sup> Eine Gliederung der Satzteile

---

<sup>68</sup> Büsser, Bedeutung, 163.

<sup>69</sup> Von den Schriftbelegen, die der HK bietet, sei hier besonders auf Röm 6,4–6.10–11 hingewiesen; vgl. HK 88 & 90, in: Catechismus, EKO XIV, 360.

<sup>70</sup> Vgl. Büsser, Bedeutung, 163f.

<sup>71</sup> Vgl. die Vereinfachte Ausgabe des Reformierten Bundes und die „Zeitgemäße Verdeutschung“.

lässt jedoch erkennen, dass HK 86 die Erneuerung durch den Geist den anderen Begründungen der guten Werke nicht vorordnet, sondern beiordnet:

Gute Werke sollen wir tun, „[d]arumb,

[1.] **daß**

Christus, nachdem er uns mit seinem blut erkauf hat,  
uns auch durch seinen heiligen Geist erneuert  
zu seinem ebenbildt,

[2.] **daß** wir

mit unserm gantzen leben uns danckbar gegen Gott für seine wohlthat  
erzeigen und er durch uns gepriesen werde,

darnach auch,

[3.] **daß** wir

bey uns selbst unsers glaubens auß seinen fruchten gewiß sein

[4.] **und**

mit unserm gottseligen wandel  
unsere nechsten auch Christo gewinnen.“<sup>72</sup>

Von den guten Werken unabhängig, und deshalb durch „nachdem“ zeitlich vorausgestellt, ist allein das Erlösungswerk Christi. Es ist einmalig geschehen und abgeschlossen. Durch die so verdeutlichte Trennung der Rechtfertigung von den Beweggründen für die guten Werke, übernimmt der Heidelberger an dieser Stelle die allgemein reformatorische Abwehr jeder Werkgerechtigkeit.<sup>73</sup> Aber in welchem Verhältnis stehen die guten Werke zur Erneuerung durch den Geist?

Es fällt auf, dass die Erneuerung durch den Geist im Präsens beschrieben wird. Das Hilfsverb „hat“ aus dem „nachdem“-Zwischensatz darf nicht in den abgetrennten Sachverhalt von der Heiligung mit hinein gelesen werden. Wie die Erweisung der Dankbarkeit, die Gewisswerdung aus den Früchten und das ethische Beispielgeben, so geht auch die Erneuerung durch den Geist also präsentisch noch vor sich. Im Gegensatz zur Heilstat Christi ist sie noch nicht abgeschlossen. Dies verdeutlicht auch der Vergleich mit HK 70, wo in Bezug auf die in der Taufe symbolisierte Wiedergeburt des Menschen die Vergebung der Sünden zwar als abgeschlossen beschrieben wird, die Erneuerung im Geist jedoch als Prozess, in dem „[...] wir je lenger je mehr der sünden absterben und in einem gottseligen, unsträflichen leben wandlen.“<sup>74</sup> In HK 115 wird darüber hinaus ausdrücklich klar

<sup>72</sup> Catechismus, EKO XIV, 360. Hervorhebungen durch Vf.

<sup>73</sup> Wenn Büsser (Bedeutung, 163) die missverständliche Aussage trifft, es gehe dem HK nicht um die Aufrichtung einer neuen Gesetzlichkeit, sondern „[...] es geht darum, zu zeigen, daß Heiligung mit zur Rechtfertigung gehört“, so kann auch er nicht eine die Rechtfertigung beeinflussende Relevanz der Heiligung meinen, sondern nur die besondere Gewichtung die der HK der allgemein reformatorischen Überzeugung gibt, aus der Rechtfertigung würden (auf welche Weise auch immer) gute Werke folgen.

<sup>74</sup> Catechismus, EKO XIV, 356.

gemacht, dass wir das „ziel der vollkommenheit“ im Gesetzesgehorsam, zu dem die geistliche Erneuerung führen soll, erst „nach diesem leben erreichen“ werden.<sup>75</sup>

*Gute Werke: Resultat oder Bedingung der Geisterneuerung?*

Eine andere sprachliche Auffälligkeit ist weniger leicht zu lösen: Die Begründung „Darumb, daß Christus uns auch durch seinen heiligen Geist erneuert [...]“<sup>76</sup> lässt sich heute final (wir sollen gute Werke tun, damit Christus uns erneuert) oder kausal (auf Grund der Tatsache, dass... bzw. ..., weil Christus uns erneuert) lesen. Die finale Lesart scheint sich zunächst näher zu legen. Immerhin werden auch die anderen drei Motive durch „damit“ angeschlossen werden müssen. Für sie ist „Wir“ das Subjekt. Sie appellieren eindeutig und allein an das Tun des Menschen. Es muss also sinngemäß heißen: Wir sollen gute Werke tun, *damit* wir uns dankbar zeigen, *damit* wir gewiss werden, *damit* wir den Nächsten gewinnen. Die Erneuerung durch den Geist ist hingegen eine Wirkung Christi. Wählt man auch hier die Lesart „Wir sollen gute Werke tun, *damit* wir durch den Geist erneuert werden“, würde sich die Frage stellen, ob und inwiefern hier von einer Mitwirkung des Menschen an der geistlichen Erneuerung die Rede ist. Macht Gott unsere Mitwirkung gar zur Bedingung der geistlichen Erneuerung?

Wählt man entgegen der finalen die kausale Lesart in Bezug auf die Geisterneuerung, müsste der Satz lauten: „Wir sollen gute Werke tun *auf Grund der Tatsache, dass* Christus (nachdem er uns erlöst hat) uns durch den Heiligen Geist erneuert, *damit* wir dankbar sind, *damit* wir Glaubensgewissheit aus unseren Früchten erlangen, und *damit* wir den Nächsten missionieren.“ Die Erneuerung durch den Geist würde sich dann immer noch gleichzeitig zu den menschlichen Taten abspielen, wäre aber deutlicher als Ausgangspunkt aller guten Werke gekennzeichnet. Die Geisterneuerung wäre dann also nicht Produkt unserer Mitwirkung, sondern umgekehrt deren Bedingung.

Angesichts der beiden Lösungsmöglichkeiten ist noch einmal auf die klare Trennung hinzuweisen, mit welcher der HK Rechtfertigungsgeschehen und Erneuerung auseinander hält. Die Möglichkeit der Kooperation des Menschen an seiner eigenen Heiligung ist keine Mitwirkung an seiner Erlösung. Der HK bleibt also in jedem Fall innerhalb der Grenzen der allgemein reformatorischen Rede vom sola gratia.

*Verhältnis von göttlichem Geist und menschlichem Willen bei der Heiligung*

Dass der HK dem Menschen eine Kooperationsfähigkeit bei seiner Heiligung einräumt, sie ihm regelrecht abverlangt, macht auch der intratextuelle Vergleich

<sup>75</sup> Vgl. Catechismus, EKO XIV, 365.

<sup>76</sup> A.a.O., 360.

deutlich: Das Absterben des alten und die Auferstehung des neuen Menschen ist HK 88-90 gänzlich ohne Erwähnung des Heiligen Geistes, als Kampf des Menschen gegen seine Sünde beschrieben. Auch die konkrete Definition guter Werke durch die Auslegung der Zehn Gebote (HK 91–113) enthält durchweg klare ethische Anweisungen, die den Einzelnen in die Pflicht nehmen. HK 87 stellt sogar die Seligkeit wieder in Frage, wenn auf die Rechtfertigung keine guten Werke folgen. Daher appelliert HK-A 115 am Ende dieses Abschnitts an den Menschen, sich um seine Erneuerung „[...] one underlaß [zu] befeissen [...]“.<sup>77</sup>

Gleichzeitig fordert HK-A 115 aber auch zur Bitte um die Gnade des Heiligen Geistes auf. Nachdem HK 114 klar geworden ist, dass das Halten der Gebote zwar mit „ernstlichem fürsatz“<sup>78</sup> angefangen, aber nicht vervollkommenet werden kann, verlagert HK-A 115 das Ziel der Vollkommenheit auf die Zeit nach diesem Leben. Zu diesem Ziel führt eben die Erneuerung durch den Heiligen Geist.

Ist die Erneuerung hin zum Halten des Gesetzes also doch von der Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen abhängig? Diesen Eindruck unterstützt HK 103, wo das Sabbathhalten als eine Lebenseinstellung beschrieben wird, mit welcher der ewige Sabbat beginnt: Der Mensch muss lediglich die bösen Werke ruhen lassen, das Gute wirkt dann ganz der Geist in ihm. Hinzukommt, dass HK 64 es als „unmöglich“ bezeichnet, dass der Glaube keine „frucht der danckbarkeyt“ hervorbringt.<sup>79</sup> Auch diesen Glauben, der hier die Quelle der guten Werke ist, wirkt gänzlich der Heilige Geist (HK 65). Auf der anderen Seite macht HK 116 die Wirkung des Geistes wieder von des Menschen Bitte um den Geist und seinem Dank für den Geist im Gebet abhängig. Selbst das Gebet, als das „fürnembs-te stück der danckbarkeyt“<sup>80</sup> geschieht also aus dem Menschen heraus und nicht durch den Geist gewirkt.

Von HK 64 her kann gesagt werden, dass der Geist nicht nur den Glauben, und damit die forensische Gerechtsprechung zueignet, sondern offenbar auch eine effektive Veränderung des Menschen bewirkt, sodass dieser nicht anders kann als gute Werke zu tun. Gleichzeitig rechnet HK 87 aber auch mit der Möglichkeit, dass die Gläubigen sich der Bekehrung zu guten Werken verschließen, was einen freien Willen erfordert. Ob also die geistgewirkte Erneuerung die guten Werke im Menschen hervorbringt, oder ob erst die willentliche Mitwirkung des Menschen seine Erneuerung möglich macht, wird nicht letztgültig geklärt. HK 124 sieht den Menschen in der Verantwortung seinem eigenen Willen abzusagen, um zu vollem Gottesgehorsam zu kommen. Zugleich soll er dazu aber selbst um Gottes Hilfe

---

<sup>77</sup> Catechismus, EKO XIV, 365.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Vgl. a.a.O., 355.

<sup>80</sup> Ebd.

bitten. Keine Frage des HK lässt eine Auflösung in die eine oder die andere Richtung zu: Zum Ziel des vollkommenen Gesetzesgehorsams führt weder das menschliche Bemühen ohne den Geist, noch der Geist ohne die menschliche Mitwirkung. Das genaue Verhältnis im Zusammenspiel von göttlichem Geist und menschlichem Willen bleibt also – vielleicht absichtlich – offen.

*Bedeutung der menschlichen Mitverantwortung für den Gesetzesbegriff*

Ob die „darum, dass“-Formulierung in HK 86 bewusst gewählt wurde, um mit ihren zwei möglichen Lesarten die Alternative zwischen Geistwirkung und menschlicher Willensentscheidung zu eröffnen, oder ob sich diese Alternative erst aus einem modernen deutschen Sprachverständnis heraus auftut, kann letztlich nur eine genaue philologische Untersuchung klären. Jedenfalls stellt der HK den Menschen in ganz besonders eindringlicher Weise in die Mitverantwortung für die Erneuerung seines Lebens. So wird „das Gesetz in diesem 3. Teil des Katechismus [...] zur Weisung für den Glaubenden, oder, anders ausgedrückt, zur 'Arbeitsanweisung', zur 'Marschroute' [...]“.<sup>81</sup> Das Gesetz verliert seinen verdammenden Charakter und wird gemäß seinem usus didacticus ausgelegt. Das Zusammenspiel von Heiligem Geist und willentlicher Mitwirkung des Menschen lässt die Sünde „je länger, je mehr“ absterben (HK 70) und die Erneuerung zum Ebenbild Gottes „je länger, je mehr“ wachsen (HK 115).

*Die Dankbarkeit als Motiv für gute Werke*

Unter den Motiven für diese Mitwirkung folgt auf die Geisterneuerung die Dankbarkeit des Menschen für die Bezahlung seiner Schuld durch Christus allein aus Gnade. Das Motiv der Dankbarkeit gegen Gott hält den Menschen davon ab, gute Werke letztlich doch wieder an das Ziel zu knüpfen, sich vor Gott oder den Mitmenschen zu rühmen. Damit bringt es eine Grundaussage der Ethik des HK zur Geltung: Gott allein sei Ehre. Bevor der Katechismus zu den konkreten ethischen Weisungen der Zehn Gebote übergeht, macht HK 91 das noch einmal klar: Gute Werke sind allein solche, die auf dem Gesetz Gottes gründen und Gott zur Ehre geschehen. Indem hier andere Werke und Weisungen als „menschlich“ disqualifiziert werden, macht der HK „[...] absolut ernst mit der Forderung, daß das Gesetz Offenbarung ist, daß auch die Gebote zur Offenbarung Gottes gehören.“<sup>82</sup>

*Der praktische Syllogismus als Motiv für gute Werke*

Ein weiteres Motiv, mit dem der HK die guten Werke begründet, ist die Gewisswerdung des Glaubens aus den eigenen guten Werken. Ein solcher „syllogismus practicus“ birgt immer die Gefahr synthetisch durch eigene Taten in dieser Welt die Erwählung in jener Welt manifestieren zu wollen. Demgegenüber bemerkt

<sup>81</sup> Büsser, Bedeutung, 164.

<sup>82</sup> Büsser, Bedeutung, 165.

Paul Jacobs, dass der Glaubensschluss im HK eindeutig analytisch gemeint sei: Da die guten Werke ihren Ursprung im Glauben haben und aus ihm hervorgehen, sei der syllogismus practicus im HK ein Schluss aus einer Glaubensgröße auf eine andere, nicht aus weltlichen auf göttliche Dinge.<sup>83</sup> Andererseits stellt der HK den Menschen aber (wie oben gezeigt) in die Mitverantwortung für die fortschreitende, geistliche Erneuerung. Es ist also kaum zu bestreiten, dass der syllogismus practicus an dieser Stelle einen gewissen Leistungsgedanken befördert. Allerdings geht es dabei um Leistung im Zusammenhang mit der Heiligung und eben nicht um eine Einflussnahme auf die Erwählung bzw. Rechtfertigung. In jedem Fall ist der syllogismus practicus „[...] alles andere als etwa der Skopus des dritten Teils von der Dankbarkeit geworden, sondern [ist] auf den angefügten zweiten Satz der 86. Frage beschränkt geblieben.“<sup>84</sup>

#### *Der Charakter der geforderten guten Werke*

Die Eigenschaften der vom Gesetz nach seinem tertius usus geforderten guten Werke werden in der Auslegung der Zehn Gebote (HK 92-115) klar. HK 93 teilt die ersten vier Gebote auf Grund ihres Gottesbezuges einer ersten, die zweiten sechs Gebote wegen ihres mitmenschlichen Bezuges einer zweiten Tafel zu. Alle Gebote stehen untereinander in einem großen Zusammenhang. „Es gibt wohl Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen, letztlich gehen Gottes- und Nächstenliebe indes ineinander über; und die Liebe, welche die Menschen üben sollen, ist eingebettet in die Liebe Gottes.“<sup>85</sup>

Die Auslegung des Dekalogs betont i.d.R. seine lebensdienlichen Aspekte. So werden z.B. die *Ver*-bote des ersten und dritten Gebots durch positive Wendungen in *Ge*-bote verwandelt (HK 94 & 99, vgl. auch HK 103 & 107). Das achte Gebot wird nicht nur als Verbot aller Arten des Stehlens ausgelegt (HK 110), sondern aus ihm heraus wird auch die Goldene Regel abgeleitet und zur Förderung des Nutzens für den Nächsten und zur Bedürftigenhilfe aufgerufen (HK 111). Dieses Vorgehen verleiht dem Gesetzesverständnis des HK eine starke soziale Komponente und fasst die sozial-ethischen Anliegen des Alten und Neuen Testaments treffend zusammen.<sup>86</sup> Der Gesetzesbegriff des HK hat dadurch eine besondere Weite. Zugleich verliert er jedoch nicht an Schärfe und erinnert in seiner Radikalität an die Bergpredigt: „Nie geht es um eine äußerliche Befolgung des Gesetzes, sondern immer um die Herzenseinstellung [...]“<sup>87</sup> (vgl. HK 113).

<sup>83</sup> Vgl. Jacobs, *Theologie*, 77f.

<sup>84</sup> A.a.O., 78.

<sup>85</sup> Büsser, *Bedeutung*, 165.

<sup>86</sup> Vgl. a.a.O., 166ff.

<sup>87</sup> A.a.O. 168.

#### 2.4 Die Föderaltheologie als hermeneutischer Schlüssel

Zum letzten Punkt sei noch angefügt, dass die Formulierung von HK 113, wonach die Gebotsbefolgung zur Herzenssache werden soll, in gewisser Weise an den „neuen Bund“ aus Jer 31 erinnert. Dass dies beabsichtigt sein könnte, legt sich aus der Tatsache nahe, dass Zacharias Ursinus nicht nur als Hauptverfasser des HK, sondern auch als ein Vater der altreformierten Bundestheologie gilt. In seiner Catechesis Major kommt er zu einer eigenen Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, indem er beide zum Inhalt eines je eigenen Bundesschlusses Gottes mit den Menschen macht.<sup>88</sup> Danach besteht der eine Bund als *foedus creationis* oder *naturale* in einer dem Menschen von Natur aus eingegebenen Verpflichtung auf das Gesetz. Denen gegenüber, die das Gesetz halten, verpflichtet Gott sich mit dem Versprechen ewigen Lebens. Das *novum foedus gratiae* besteht hingegen darin, dass Gott dem Menschen durch den Geist die Gerechtigkeit Christi zueignet. Der Mensch tritt diesem Bund bei, indem er ihn im Glauben annimmt. Die Verpflichtung des Menschen auf das Gesetz bleibt nach diesem Denkmodell neben der Selbstverpflichtung Gottes zur Gnade als bestehender Bundesschluss gültig.<sup>89</sup>

Wenn man das bundestheologische Denken Ursinus' als hermeneutische Voraussetzung für den HK annimmt, erklärt sich daraus dreierlei: Es verdeutlicht erstens, warum der Begriff „Bund“ überhaupt im HK als Bezeichnung der besonderen Beziehung von Gott und Mensch verwendet wird. Dies geschieht explizit an zwei Stellen: Einerseits gilt die Taufe als Zeichen der Bundeszugehörigkeit (HK 74), andererseits wird eine Zulassung Nichtbekehrter zum Abendmahl als Schmähung des Bundes bezeichnet (HK 82). Die Rede ist in beiden Fällen vom Gnadebund. Das *foedus naturale* wird hingegen nicht ausdrücklich thematisiert. Seinen Niederschlag findet es aber in der den HK durchziehenden Hochschätzung des Gesetzes, die bereits verdeutlicht wurde.

Zum zweiten erklärt sich aus Ursinus' bundestheologischem Denken das hohe Gewicht, das der HK dem Alten Testament beimisst. Es ist keinesfalls durch den im Neuen Testament erfüllten Gnadebund überkommen, sondern verkündigt selbst bereits das Evangelium (HK 18–19). Genauso besteht auch das Gesetz als Inhalt des *foedus naturale* nicht nur aus dem alttestamentlichen Dekalog, sondern wird genauso anhand neutestamentlicher Stellen thematisiert; z.B. ist das Doppelgebot der Liebe nach HK 4 die Summe des Gesetzes.

Drittens bietet die Föderaltheologie eine ganz eigene Erklärung für den engen Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung im HK. Beide sind zwingende

<sup>88</sup> Vgl. Goeters, Art.Föderaltheologie, 248.

<sup>89</sup> Vgl. Sturm, Zacharias Ursin, 256.



Konsequenz aus je einem Bundesschluss. Da der eine Bund den anderen nicht ersetzt, kann weder die Heiligung die Rechtfertigung, noch die Rechtfertigung die Heiligung irrelevant machen.

Der HK entfaltet die Bundestheologie freilich nicht explizit. Das Wissen um Ursinus' Beschäftigung mit dem Gegenstand der Föderaltheologie lässt jedoch erahnen, dass die besondere und bleibende Rolle des Gesetzes im HK nicht nur eine Antwort z.B. auf die Gefahr des Libertinismus ist. Für Ursinus ist sie vielmehr eine theologische Notwendigkeit. In diesem Sinne bringen die Anklänge an den jeremianischen Neuen Bund in HK 113 auf den Punkt, was die Rolle des Gesetzes im HK ausmacht: Es ist nicht bloß ein Akzidens zum Leben der Erlösten, sondern soll ihnen je länger, je mehr substanziell zur Herzensangelegenheit werden.

### *3. Theologiegeschichtliche Verortung der Rede vom Gesetz im Heidelberger Katechismus*

„Die verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Gottes Gnade und menschlichem Tun werden in der Regel dadurch gesichert, daß andere Lehrstücke zur Begründung herangezogen werden [...].“<sup>90</sup> Die bisherigen Ausführungen haben dies bestätigt. Um Begründung und Bedeutung von Gesetz und guten Werken in den Theologien der Reformatoren und im HK umfassend zu begreifen, gerieten nicht nur die Fragen nach Gesetz und Evangelium, sowie den drei Gesetzesbräuchen in den Blick. Besonders zum Problem des tertius usus mussten Teilaspekte der Rechtfertigungslehre, der Pneumatologie, sowie der Anthropologie, und damit verbunden der Fragen nach dem freien Willen und nach Erneuerung und Heiligung in Betracht gezogen werden.

Wenn nun die Rede von Gesetz und guten Werken im HK in das Spektrum der unter 2. dargestellten reformatorischen Theologien eingeordnet werden soll, dann sollen auch hier nicht nur das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und die drei usus legis eine Rolle spielen. Vielmehr soll verdeutlicht werden, welche Bedeutung Gesetz und gute Werke im HK für die ethischen Teilaspekte seines Ordo salutis spielen. Dies betrifft die Fragen „[...] nach 1. dem Verhältnis von [...] göttlichem und menschlichem Handeln, 2. dem Verhältnis zw. innerer Herzenswandlung und äußerem Lebenswandel, daran anknüpfend 3. den sichtbaren Kennzeichen des neuen Lebens und seiner eigentümlichen sittlichen Qualität sowie 4. der teleologischen Struktur des rel.-sittlichen Lebens, seiner Entfaltung und Bewäh-

---

<sup>90</sup> Schlink, Dogmatik, 475.

nung – konkret: ob bzw. wie dieses als ein Prozess des Wachstums im Glauben beschrieben werden kann.<sup>91</sup>

### 3.1 Gesetz und Evangelium

Es wurde bereits gesagt, dass der HK das Verhältnis von Gesetz und Evangelium bundestheologisch bestimmt. Damit reiht er sich in die reformierte Tradition ein. Bereits Zwingli bestimmt das Gesetz recht positiv. Es ist aber Calvin, bei dem Ursinus den Bundesgedanken vorgefunden haben dürfte. In der lutherischen Tradition findet sich der Bundesbegriff jedenfalls nicht mit Bezug auf das Gesetz. „Foedus ist für Melanchthon: 1. promissio, 2. die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, 3. die Taufe.“<sup>92</sup>

Calvins Bundesbegriff „transportiert“ hingegen in besonderer Weise die bleibende Gültigkeit des Gesetzes an der Seite des Evangeliums. Mehr noch, der Bundesbegriff eröffnet den Gedanken einer gnadenhaft und frei gewählten Selbstverpflichtung Gottes gegenüber den Menschen. Auf die gnesiolutherische Kritik des Andreas Poach kann man dann entgegnen: Natürlich ist Gott ob seiner Gottheit nicht zu Gnade und Heil für den Menschen verpflichtet, aber weil Gott gnädig ist, hat es ihm gefallen, sich dem Menschen gegenüber zum Heil zu verpflichten.

Im Gegensatz zu Calvin bestimmt Ursinus den Bund allerdings nicht als die *eine* Liebesbekundung Gottes durch Gesetz und Evangelium. Er redet von zwei Bundesschlüssen. Der eine besteht aus einer gegenseitigen Selbstverpflichtung von Gott und Mensch auf Basis des Gesetzes, der andere hat das Evangelium zur Grundlage. Damit behält Ursinus, anders als Calvin, die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium deutlich bei.

Inhalt des foedus naturale ist die natürlich dem Menschen eingegebene Verpflichtung auf das Gesetz. Dieses dem Menschen natürlich eingegebene Gesetz setzt Melanchthon ab den Loci communes von 1535 immer mehr mit dem Dekalog gleich. „Legt man Melanchthons Lehre vom Gesetz (Gottes Gesetz = natürliches Gesetz) und Evangelium föderaltheologisch aus, so ergibt sich Ursinus' Lehre vom Schöpfungs- und Gnadenbund.“<sup>93</sup> Es lässt sich also zugespitzt behaupten, dass der HK eine klar melanchthonische Bestimmung von Gesetz und Evangelium in einer calvinisch anmutenden Verpackung vertritt.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Huxel, Art. Ordo salutis, 639.

<sup>92</sup> Sturm, Zacharias Ursin, 257f.

<sup>93</sup> Sturm, Zacharias Ursin, 256.

<sup>94</sup> Vgl. auch Visser, Melanchthons Geist, 388: „Der Sprachgebrauch des Kateschismus im allgemeinen, die Betonung der Verheißung [promissio (s.o.), DK] statt des Bundes [...] machen den Katechismus eher melanchthonisch als calvinistisch.“

### 3.2 *Zum usus politicus legis im Heidelberger Katechismus*

„Das Gesetz Gottes erfährt uns als erhaltende Macht im menschlichen Zusammenleben. Darüber sind sich die Reformatoren einig.“<sup>95</sup> Dass der HK diese Einigkeit nicht deutlicher dokumentiert, indem er explizit einen *usus politicus legis* darstellt, ist vor allem seiner Gattung geschuldet: Als Katechismus soll er Trost und persönliche Unterweisung geben, aber nicht alle Loci einer Dogmatik abhandeln.

Dass der HK zugleich nicht schärfer zwischen der Relevanz des göttlichen Gesetzes für die weltliche und die geistliche Sphäre unterscheidet, könnte ein Hinweis auf eine calvinische Vorstellung von Gottes Weltregierung sein. In ihr ist die weltliche Obrigkeit der Herrschaft Christi unterworfen und soll Gottes Gesetz öffentliche Geltung verschaffen. Außerdem trägt der Herrscher Sorge für rechten Gottesdienst und Frieden.<sup>96</sup> Insofern dokumentiert die Rolle, die Gottes Gesetz z.B. in der Polizeordnung spielt, sowie die Tatsache, dass der Kurfürst den Katechismus als Teil eines Kirchengesetzes erließ, das Bemühen Friedrichs III., ein guter Herrscher zu sein – und zwar nach eindeutig calvinischen Maßstäben.

Erst recht verdeutlichen aber Calvins eigene Ausführungen zu den Ämtern des Gesetzes, dass der *usus politicus legis* im HK von seiner Theologie geprägt sein muss. Calvin identifiziert die politischen und überführenden Gesetzesgebräuche miteinander in ihrem Anliegen als „Zuchtmeister auf Christus hin“ (Gal 3,24). Unterschieden sieht er sie lediglich in der Frage, ob sich die Hörer dieser Gesetzesverkündigung vom Geist zur Erkenntnis ihrer Sünden und zum Glauben bewegen lassen, oder ob sie das Gesetz weiterhin nur im Sinne des Zivilrechts befolgen.<sup>97</sup> Die Wiedergeborenen, die das Gesetz im *tertius usus* vernehmen, folgen ihm gern und tragen somit von selbst zu ziviler Ordnung bei. Damit deckt Calvins Ansatz sich mit der unter 3.1 aufgestellten These, dass die im HK explizit genannten Gesetzesgebräuche gleichsam einen *usus politicus* erfüllen.

### 3.3 *Zum usus elencticus legis im Heidelberger Katechismus*

Die Einsicht in die eigene Unfähigkeit, das Gesetz zu halten, erlangt der Mensch laut HK 3–5 aus dem Doppelgebot der Liebe. Das ist insofern relevant, als diese Funktion des Gesetzes sich bei Melancthon und Calvin vor allem auf den Dekalog bezieht.<sup>98</sup> Der HK hingegen erörtert den Dekalog erst als Anleitung zu guten Werken. Seine Gebote sind generell erfüllbar, wenn auch nur anfänglich. Die An-

---

<sup>95</sup> Weber, Dogmatik, 428.

<sup>96</sup> Vgl. Hauschild 2, Lehrbuch, 364f.

<sup>97</sup> Vgl. Inst. II,7,11.

<sup>98</sup> Vgl. Weber, Dogmatik, 439.

fänglichkeit ergibt sich aus der in HK 3–5 erkannten sündigen Art der menschlichen Natur. Insofern erfüllt das Doppelgebot der Liebe einen echten *usus elencticus legis* im Sinne Luthers. Das Gesetz stürzt den Menschen in Verzweiflung über seine Erbsünde. Luther bestimmt den *usus elencticus* stärker in diesem Sinne als Calvin, der schneller zum *tertius usus* übergeht.

Darüber hinaus ist zweifelhaft, ob ein katechetisches Lehrbuch, wenn auch hier nur in den Anfangsfragen – sich wirklich an Menschen richtet, die ihrer Sünde noch ganz und gar unüberführt sind. In den meisten Fällen werden die Leser, an die sich dieser *usus elencticus* richtet, wohl bereits Christen sein. Es sind Luthers und Melancthons Verständnisse des *usus elencticus* – soweit oben dargestellt – die sich auch auf die Überführung der bereits Wiedergeborenen beziehen lassen. Der *usus elencticus* im ersten Hauptteil kann also mit Sturm als eher der lutherischen Tradition entstammend angesehen werden.<sup>99</sup>

Die Sündenerkenntnis vermittelnde Funktion des Gesetzes in HK 115 betrifft nach der Explikation der Erlösung und der Anleitung zu guten Werken nun aber eindeutig die bereits Wiedergeborenen. Bei Calvin findet sich unter den Zwecken, die der *usus legis* in *renatis* erfüllt, auch die Erinnerung der Gläubigen an ihre weiterhin zu bekämpfende sündige Art (vgl. 2.2). Seiner Lehre folgend müsste man hier also von einem überführenden *tertius usus* sprechen, denn die ersten beiden *usus* verlieren bei Calvin jede Bedeutung für die Wiedergeborenen. Hingegen würden Luther und Melancthon in ihren oben dargestellten Positionen sowohl die Aufdeckung der Restsünde, als auch die Überführung der gänzlich sündigen Art, dem *usus elencticus legis* zuweisen. Die lutherische Tradition bestimmt also den Unterschied im Wesen des Menschen vor und nach der Wiedergeburt weniger stark als Calvin.

Melancthon allerdings hat sich in den Jahren, nachdem er den *tertius usus* in seine Theologie eingeführt hat, auch in diesem Punkt weiter von Luther entfernt: „In his 1543 edition of the *Loci*, Melancthon distinguishes two aspects to the third use of the law. First, the law reveals the remnants of sin in the believer's life so that he or she may grow in both knowledge of sin and repentance. Second, it teaches the particular works by which God wants us to exercise obedience.“<sup>100</sup> Der spätere Melancthon beschreibt den *tertius usus* also kaum anders als Calvin in der oben betrachteten *Institutio* von 1559. Eventuelle Abhängigkeiten werden sich hier nicht auflösen lassen. Dass der HK eine Erinnerung der Wiedergeborenen an ihr Sündersein für notwendig hält, und dass sich diese Erinnerung von der Überführung der Ungläubigen unterscheidet, distanziert den HK in seiner Anthropologie jedenfalls vom Luthertum seiner Zeit. Zwischen spätmelancthoni-

<sup>99</sup> Vgl. Sturm, Art. Heidelberger, RGG<sup>4</sup> 3, 1515.

<sup>100</sup> Bierma, *Distinctiveness*, 338f.

schem und calvinischem Einfluss kann hier jedoch nicht unterschieden werden. Interessanterweise einigt sich auch die lutherische Seite vierzehn Jahre nach dem HK in der FC auf einen tertius usus, der nicht nur Richtschnur für gute Werke ist, sondern auch im Kampf gegen die Sünde ermahnen soll.<sup>101</sup> Dass der HK dem usus legis in renatis auch eine überführende Funktion beimisst, ist dann endgültig kein konfessionelles Merkmal mehr.

Einen eigenständigen Weg geht der HK, indem er das Gesetz im usus elencticus auf das Doppelgebot der Liebe bezieht, während er den überführenden Gebrauch des Gesetzes an den Wiedergeborenen im Anschluss an den Dekalog verdeutlicht. Den Vorzug dieser Aufteilung kann man mit Otto Weber darin sehen, dass eine Sündenerkenntnis anhand des Dekalogs immer nur quantitativ als Summe der eigenen Verfehlungen geschehen kann. Versteht man mit dem HK das Doppelgebot der Liebe jedoch als Summe des Gesetzes, so muss die einzelne Verfehlung als Verstoß gegen das Doppelgebot und damit als Bruch des ganzen Gesetzes verstanden werden.<sup>102</sup> Indem der HK das Doppelgebot statt des Dekalogs als Spiegel wählt, deckt sein usus elencticus legis die Sünde umfassender auf. Sie wird in ihrer (negativen) Qualität als durchdringendes Wesensmerkmal deutlich; etwas, das man „ist“, nicht nur etwas, das man „hat“.<sup>103</sup>

### 3.4 Zum tertius usus legis: Göttliches und menschliches Handeln

Die Frage nach göttlichem und menschlichem Handeln bei der Befolgung des Gesetzes wurde oben primär als Frage nach der Möglichkeit menschlicher Mitwirkung bei der Heiligung behandelt. Sie ergibt sich insbesondere aus den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten von HK 86. Maßgeblich ist dabei das Verständnis des HK vom freien Willen der Wiedergeborenen.

Als Resultat wurde herausgestellt, dass der HK einerseits sehr wohl von der Notwendigkeit bei der Heiligung mitzuwirken spricht, beim Menschen auch die Fähigkeit, sich der Heiligung zu verschließen annimmt, und somit einen freien Willen kennt. Andererseits kann der Mensch aber nicht anders, als gute Werke zu tun. Das Zusammenspiel von menschlichem Willen und göttlichem Handeln ist also im HK nicht klar definiert.

Dass der HK den Menschen auf seine Mitverantwortung für die Heiligung hin anspricht, unterscheidet ihn von jenen Lutheranern, die eine effektive Rechtfertigungslehre vertreten. Es unterscheidet ihn auch von Zwingli, der die Erneuerung als rein geistlich gewirkten Prozess sieht. Dass der HK verschiedene Gewichtung-

---

<sup>101</sup> Vgl. Anm. 27.

<sup>102</sup> Vgl. Latzel, Grundzüge, 71.

<sup>103</sup> Vgl. Weber, Dogmatik, 440f.

gen zwischen Geistwirkung und freier Willensentscheidung zulässt, hält ihn sowohl Melanchthon als auch Calvin gegenüber offen.

An Melanchthon erinnert die Notwendigkeit der guten Werke (HK 87). An Calvin das Ziel der Konformwerdung des menschlichen mit dem göttlichen Willen (HK 124). Mit Blick auf HK 86 spräche eine Begründung der guten Werke „...auf Grund der Tatsache, dass Christus uns durch seinen Heiligen Geist erneuert, damit...“ eher für Melanchthon. Seine Lehre von den durch den Geist eingepflanzten Affekten als Anregung zu guten Werken hätte hier Raum. Andererseits ließe sie auch Platz für Calvins Vorstellung von der Wandlung der Herzen in der Wiedergeburt, sowie dem geistgewirkten Gott Konformwerden des Willens als Basis der guten Werke. Die Interpretation „Wir sollen gute Werke tun, damit Christus uns durch seinen Heiligen Geist erneuert, damit...“ lässt sich hauptsächlich mit Melanchthon verbinden. Bei ihm ist die willentliche Umsetzung der Affekte in gute Werke eindeutig als Bedingung für ein Voranschreiten der Erneuerung zu sehen. Auf Calvin deutet aber wieder das Ausgehen der Geistwirkung von Christus und das Ziel der Christus-Ebenbildlichkeit hin: Sie erinnern an die lebensverändernd wirkende Einwohnung Christi im Herzen der Gläubigen, und den Gedanken der *unio cum Christo*.

Das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Handeln lässt der HK offen für Interpretationen durch calvinische und melanchthonische Theologie. Er widersteht damit der Versuchung, Gottes verborgenes Involviertsein zu sehr zu systematisieren. Gleichzeitig spricht die Nähe zu Melanchthons und Calvins Entwürfen dafür, dass hier eine Art Vermittlungsvorschlag zwischen der philippistischen und der calvinistischen Schule vorliegt. Die FC näherte sich auf der Basis von Melanchthons Ansatz später jedoch eher den Gnesiolutheranern wieder an, indem sie gute Werke durch den Geist wie Früchte an einem Baum hervorgehen sieht, die Willens- der Geistwirkung also deutlicher nachordnet, als der HK.

### 3.5 Zum *tertius usus legis*: Verhältnis von Herzenswandel und Lebenswandel

Nach dem HK verläuft die geistgewirkte Erneuerung der Gläubigen nicht als einmalig abgeschlossener Herzenswandel. Sie ist vielmehr ein Prozess mit zwei Stoßrichtungen: „Zum einen erkennt der Glaubende 'je lenger je mehr' seine ‚sündlicheart‘, zum anderen wird er 'je lenger je mehr' zum 'ebenbild Gottes' erneuert ([HK-]A 115). Zielt der erste Prozess auf die Totalbestimmung des Menschen als Sünder in sich (totus peccator), der die 'gerechtigkeyt' in einer fortwährenden Umkehrexistenz immer begieriger 'in Christo' sucht (totus iustus), so impliziert der zweite jedoch eine fortschreitende Teilerneuerung (partim). Diese Teilerneuerung ist nach [HK-]A 114 zwar quantitativ begrenzt ('nur einen gerin-

gen anfang'), qualitativ aber auf das Ganze des Gesetzes ('nach allen geboten Gottes') und den Menschen als Ganzen ('mit ernstlichem fürsatz') gerichtet."<sup>104</sup>

Der HK kennt also ein „paradoxe[s] Zugleich der Totus- und der Partim-Bestimmung des Menschen“.<sup>105</sup> Auch zu Luther wurde festgestellt, dass er beide Bestimmungen gleichzeitig benutzt hat. Allerdings geschah dies in unterschiedlichen Schriften, sodass er beide nicht in einem einheitlichen Konzept zusammengebracht hat. Dennoch erinnert das Offenhalten dieses Paradoxes ganz klar an die lutherische Theologie. Die Betonung der immer verbleibenden Restsünde im HK und die Tatsache, dass der Gehorsam nur anfänglich sein kann, stellen jedoch Anklänge an Melancthon dar.

Calvins Vorstellung von der Herzenswandlung gleicht unterdessen die Rede von der „Freude in Gott *durch Christus*“ und der „Liebe zum Gesetz“ (HK 90), welche die Wiedergeborenen verspüren. Diese Beschreibungen sind jedoch genauso denkbar als Folge einer Einpflanzung guter Affekte im Sinne Melancthons. Wichtiger ist, dass HK 90 beide Aspekte der Wiedergeburt zusammen denkt: Die Freude über die Heilstat Christi findet ihren konkreten Ausdruck in der Liebe zum Gesetz und resultiert im äußeren Lebenswandel in Früchten der Dankbarkeit.

Die Erklärung der guten Werke aus der menschlichen Dankbarkeit gehört wohl zu den bekanntesten Charakteristika des HK überhaupt. Nach der Aufdeckung des „Elends“ durch das Gesetz, und dem Evangelium von der „Erlösung“ behandelt der dritte Hauptteil des HK Gesetz und gute Werke unter dem Gesichtspunkt der „Dankbarkeit“, und nicht etwa unter „Heiligung“. „Wenn er [Ursinus, DK] aber die Trias Gesetz – Evangelium – gute Werke [...] in Beziehung zur christlichen Existenz setzt und die Begriffe Elend – Erlösung – Dankbarkeit nicht nur *in* der Auslegung nennt, sondern sie zur Disposition eines Katechismus macht, innerhalb derer nun umgekehrt Gesetz, Evangelium und gute Werke genannt werden, so ist dies gegenüber allen bis dahin erschienen Katechismen ein Novum.“<sup>106</sup>

Den Begriff der Dankbarkeit an sich führt Ursinus allerdings nicht neu ein. Lyle D. Bierma weist darauf hin, dass bereits in Melancthons Loci von 1521 und in CA 20 die Dankbarkeit mit den guten Werken in Verbindung gebracht wird.<sup>107</sup> Ganz explizit als Begründung guter Werke als den „Früchten des Glaubens“ findet die Dankbarkeit sich in Melancthons ApolCA: „Darum sollen gute Werke dem Glauben folgen als Danksagungen gegen Gott, daß der Glaub dadurch geübet werde, wachse und dadurch unser Bekenntnis und guten Wandel

<sup>104</sup>Latzel, Grundzüge, 71.

<sup>105</sup>Latzel, Grundzüge, 71.

<sup>106</sup>Sturm, Zacharias Ursin, 253.

<sup>107</sup>Vgl. Bierma, Distinctiveness, 338.

ander auch verinnert werden.“<sup>108</sup> Hier finden sich wesentliche Elemente von HK 86 schon vorgebildet. Auch Ulrich Weiss findet den Ursprung der Dankbarkeit als Motiv guter Werke bei Melanchthon. Er zeichnet ihren Weg dann über Osiananders Brandenburgisch-Nürnbergische KO von 1533 bis zu der von Nikolaus Galus herausgegebenen „Kurzen ordentlichen Summa der rechten wahren Lehre unseres Glaubens“ von 1547 bis nach Heidelberg nach, wo die „Summa“ noch 1558 gedruckt wurde.<sup>109</sup>

„Nun hat W. Hollweg die These vertreten, daß die Verfasser des Heidelberger Katechismus [...] den Begriff der Dankbarkeit aus Bezas 'Confessio' übernommen haben.“<sup>110</sup> Nach Sturm mag dies für die Bezeichnung des Gebets als höchsten Ausdruck der Dankbarkeit (HK 116) stimmen. „Die guten Werke aber werden an keiner Stelle [... der Confessio fidei Theodor Bezas, DK] unter den Begriff der Dankbarkeit gefaßt.“<sup>111</sup> Die Beschreibung des Zusammenhangs zwischen Herzenswandel und äußerem Lebenswandel durch die Dankbarkeit lässt sich daher vor allem auf Melanchthon und die lutherische Tradition zurückführen.

### 3.6 *Zum tertius usus legis: Gute Werke als Kennzeichen des neuen Lebens*

Dass der HK gute Werke als äußerlich sichtbare Kennzeichen des neuen Lebens fordert, zeichnet ihn noch nicht gegenüber anderen reformatorischen Theologien aus. Als Motiv für diese äußerliche Sichtbarkeit nennt HK 86 zuerst die Vergewisserung des eigenen Glaubens aus seinen Früchten, danach die Missionierung des Nächsten. Das letztere Motiv entstammt dem Neuen Testament<sup>112</sup> und dürfte unumstritten gewesen sein. Das erstere Motiv wurde oben bereits als *sylogismus practicus* benannt.

Der praktische Syllogismus wird spätestens seit Max Weber allgemein als ein Kennzeichen reformierter Ethik angesehen. Allerdings kann es im HK nicht im Weber'schen Sinne als Rückschluss aus den Werken auf das eigene Erwähltsein zum ewigen Heil verstanden werden. Zum einen wurde oben bereits dargestellt, dass der *sylogismus practicus* im HK als Schluss von einer Glaubensgröße auf eine andere verstanden werden kann. Zum anderen enthält der HK gar nicht die calvinische Prädestinationslehre, die Voraussetzung für Webers These ist. Beide Lehren können erst in Folge der Dordrechter Synode 1618/19 ihre enge Verknüpfung erfahren haben, auf der Calvins Prädestinationslehre verteidigt, und der HK von den Teilnehmern als Bekenntnisschrift anerkannt wurde. Paul Jacobs meint

<sup>108</sup> ApolCA 4,189(68), in: BSLK,197,50–55.

<sup>109</sup> Vgl. Weiss, Trias, 122–130.

<sup>110</sup> Sturm, Zacharias Ursin, 252.

<sup>111</sup> A.a.O., 253.

<sup>112</sup> Z.B. Mt 5,16; 2Petr 3,1–2.



sogar, der syllogismus practicus sei erst im angelsächsischen Puritanismus missbraucht worden, „[w]eil im angelsächsischen Puritanismus der Erfahrungstheologe Bucer dominierend wurde, während in anderen reformierten Ländern der Erwählungstheologe Calvin dominierend blieb.“<sup>113</sup> Es tut hingegen nichts zur Sache, ob man die Eigenverantwortung des Menschen für die guten Werke eher calvinisch oder eher melanchthonisch bemisst. Auch bei Melanchthon steht der Glaube als Ursache der guten Affekte vor den guten Werken fest. „Die kritische Frage ist allein, ob die guten Werke wirklich Glaubenswerke sind und nicht die guten Werke eines moralischen oder positiven Lebenserfolgs.“<sup>114</sup>

Laut Jacobs ist der syllogismus practicus „[...] von Jud herkommend, bei Calvin verhandelt und vom Heidelberger Katechismus übernommen worden.“<sup>115</sup> Zwar widerspricht Otto Hermann Pesch der Annahme, der syllogismus practicus gehe auf Calvin zurück, jedoch dürfte er dabei nur auf den missverständlich entfalteten syllogismus anspielen. In Inst. III,14,18–20 spricht Calvin sehr wohl von einer Zuversicht, die man aus den Werken schöpfen kann. Er macht aber klar, dass diese nur gilt, solange man zur Seligkeit allein auf Gottes Barmherzigkeit setze und die Werke allein als Gottes Gaben ansehe. Über Calvin hinaus ist auf Zwingli zu verweisen: Da bei ihm die guten Werke reine Wirkung des Heiligen Geistes sind, sieht auch er sie als wahrnehmbare Zeichen der eigenen Erwählung an. In jedem Fall entstammt die Vorstellung des praktischen Syllogismus der reformierten Tradition. Mit Zwingli und Leo Jud nennt die Literatur zwei Zürcher Reformatoren unter den Urhebern dieses Gedankens. Obwohl beide zu Ursinus' Zürcher Studienzeit schon verstorben waren, könnte hier dennoch genauso gut ein Zürcher Einfluss auf den HK gewirkt haben wie ein calvinischer.

Im Zusammenhang mit den guten Werken, die das neue Leben als Kennzeichen hervorbringt, ist abschließend noch kurz auf die Frage nach dem Lohn guter Werke in HK-F 63 einzugehen. HK-A 63 stellt fest: „Diese belohnung geschieht nit auß verdienst, sonder auß gnaden.“<sup>116</sup> Diese Antwort entspricht in Kurzform der Position Calvins zum Lohn guter Werke. Auch er unterscheidet Belohnung und Verdienst und betont den Gnadencharakter dieses Lohnes.<sup>117</sup> Somit dürfte Ursinus hier von Calvin her kommen.

---

<sup>113</sup> Jacobs, Theologie, 78.

<sup>114</sup> A.a.O., 77.

<sup>115</sup> A.a.O., 76.

<sup>116</sup> Catechismus, EKO XIV, 355.

<sup>117</sup> Vgl. Inst. III,18,4.

### 3.7 Zum *tertius usus legis*: Teleologische Struktur des sittlichen Lebens

Der HK stellt sich die Erneuerung des Menschen als voranschreitenden Prozess vor, der das ganze Leben umspannt. Der Mensch schreitet „je länger, je mehr“ in der Heiligung voran, sodass das Gesetz ihm nach und nach zur Herzensangelegenheit wird. Obgleich der Mensch dazu angehalten ist, das Seine zu tun und die Sittlichkeit seines Lebens zu steigern, liegt das Ziel seiner Erneuerung doch erst nach diesem Leben. Dieser Endzustand, auf den die Struktur des neuen Lebens ausgerichtet ist, wird als Vollkommenheit (HK 115) und Christusebenbildlichkeit (HK 86) beschrieben.

Ein ähnlich zielgerichteter Steigerungsprozess begegnet bei Zwingli, wo der Kampf des Heiligen Geistes gegen die restliche Sünde auch erst nach diesem Leben vollendet wird. Als Erneuerung zum Ebenbild Christi erinnert die teleologische Struktur des HK aber auch sehr an Calvin, der ebenfalls Christus zum Gradmesser der Erneuerung macht. Allerdings kann die Rede von der Christusebenbildlichkeit im HK wohl nur als eine abgeschwächte Form seines *unio cum Christo*-Gedankens gelten. Im HK beginnt schließlich nicht Christus das Herz zu regieren, sondern von Melancthon her betont der HK neben dem Wirken des Geistes deutlich die Eigenverantwortlichkeit des Menschen auf dem irdischen Abschnitt seines Weges zu dieser Christusebenbildlichkeit. Der Mensch beginnt nicht in Christus aufzugehen, sondern bleibt vor Christus immer als Person vorhanden.

Insgesamt wird die Ausrichtung des sittlichen Lebens auf ein Ziel hin in den Theologien Zwinglis und Calvins sicherlich stark betont. Doch hinter den scheinbar calvinischen Termini des HK tritt inhaltlich letztlich wieder Melancthon'sches Erbe zu Tage. Und da selbst Luther teilweise von einer Steigerung der anfänglichen Gerechtigkeit im Leben des Menschen reden konnte, läuft die auf Vollendung ausgerichtete Struktur des sittlichen Lebens im HK der lutherischen Theologie nicht unbedingt entgegen. Dennoch dürfte sie für die Gnesiolutheraner bei weitem nicht kompromissfähig gewesen sein. Wohl ihnen zuliebe nennt FC 6 zwar die Vollkommenheit im Jenseits als Ziel des Kampfes gegen die Sünde, sieht den Weg dahin aber nicht als steigerungsfähigen Prozess.

### 4. Fazit

Die Verortung der Rede von Gesetz und guten Werken im HK in die Theologien der für den reformierten und den lutherischen Protestantismus grundlegend gewordenen Reformatoren hat gezeigt, dass eine scharfe Abgrenzung des HK zur einen oder zur anderen Seite kaum möglich ist. Einige Elemente kommen eher von Calvin her: die Rede vom Bund, die Form des *usus politicus* und die Unterscheidung von Lohn und Verdienst. Auch die Vorstellung des *sylogismus practicus* stammt wohl aus Genf oder Zürich. Andere Merkmale wie die klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium innerhalb der Bundestheologie sowie das

Motiv der Dankbarkeit und auch die innere Ausgestaltung des Erneuerungsprozesses gehen eher auf Melanchthon zurück. In der Vorstellung eines steigerbaren Erneuerungsprozesses an sich sowie in ihrer Beschreibung des Verhältnisses von Herzenswandel und äußerem Lebenswandel bieten der späte Melanchthon und Calvin große Schnittmengen, sodass der HK keiner Richtung eindeutig zuzuordnen ist. Am vielleicht entscheidenden Punkt, dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, bleibt der HK offen für eine Interpretation aus beiden Perspektiven. Der These Sturms, der HK sei eine Synthese aus Melanchthons und Calvins Theologie ist in Bezug auf die Rede von Gesetz und guten Werken bis hierher jedenfalls Recht zu geben.

Das Gnesioluthertum zur Entstehungszeit des HK hätte wohl allein das Verständnis des *usus elencticus legis* mit dem HK teilen können. Darüber hinaus stellt der HK – nicht nur in seiner Abendmahlslehre, sondern auch in seiner Gesetzeslehre – eine klare Absage an die gnesiolutherischen Kräfte in der Kurpfalz dar. Zwar berief sich Kurfürst Friedrich III. wie oben dargestellt stets auf die CA, der HK kann jedoch nur als Vermittlungsangebot an die philippistischen Lutheraner gedacht werden. Das Gnesioluthertum schließt der HK aus. Der anderen These Sturms, der HK nehme eine Mittelstellung zwischen lutherischer und calvinischer Theologie ein, kann daher nur bedingt Recht gegeben werden. Er nimmt diese Mittelstellung nur gegenüber einem Teil des zu seiner Entstehungszeit tief gespaltenen Luthertums ein.

Erst in Bezug auf das nachkonkordistische Luthertum kann wieder von einer Mittelstellung des HK zwischen den Konfessionen gesprochen werden. In der FC haben sich allerdings die Lutheraner inhaltlich an den HK angenähert (z.B. durch die Einigung auf einen *tertius usus legis*) und nicht umgekehrt. Der HK ist deshalb auch kein ökumenisches Kompromissangebot, sondern eher der Versuch in den Grenzen des Augsburger Religionsfriedens den Calvinismus soweit aufzunehmen, wie möglich. Dass bei diesem Versuch ein großes Maß melanchthonischer Theologie zum Tragen kommt, liegt sicherlich einerseits an Ursinus' persönlichem Werdegang. Andererseits durchlief aber auch Melanchthon selbst eine derart starke theologische Entwicklung, dass seine Positionen in den betreffenden Punkten nur noch im Detail von Calvin zu unterscheiden sind. Insofern wäre es übertrieben, in dem Mittelweg des HK ein großes ökumenisches Potential zu sehen.

Dennoch hat im HK nicht nur „[...] der gesamte reformierte Protestantismus eine Art ökumenisches Symbol erhalten [...]“<sup>118</sup> Man sollte hier das vom melanchthonischen Luthertum herkommende Erbe des HK nicht unterbewerten. Die Untersuchung hat gezeigt, dass man den HK zurecht mit Goeters *zwischen Phi-*

---

<sup>118</sup> Lang, SVRG 113, 47.

lippismus und Calvinismus einordnen muss. Durch diese Mittelstellung bildet der HK den Ursprung einer eigenen und – trotz aller sonstigen Problematik des von Heinrich Heppe geprägten Begriffs – speziell „deutsch-reformierten“ Theologie.

## ...eine vermaledeite Abgötterei?

### Das katholische Verständnis von Eucharistie und Meßopfer bis zum Konzil von Trient<sup>1</sup>

*Elisa Victoria Blum*

Wenn der Heidelberger Katechismus im Jahr 1563 aussagt, es sei „die Meß im grund nichts anders [...] denn ein vermaledeite Abgo[e]ttery“,<sup>2</sup> so ist dies ein scharfes Urteil. Was aber klagen die Verfasser dieser Aussage an?

Die vorliegende Arbeit möchte die Entwicklung des Abendmahlsverständnisses der Römisch-katholischen Kirche nachzeichnen und dabei auf die Texte des Konzils von Trient, das einerseits auf die Kritik der Reformatoren reagiert und gleichzeitig Jahrhunderte kirchlicher Lehrausbildung zu bündeln versucht, zulaufen und auch überlegen, inwiefern die mittelalterliche Frömmigkeit dieser Lehrausbildung folgte. Der Heidelberger Katechismus mit seiner harschen Meinung über die Messe soll dabei den vorläufigen Endpunkt der reformatorischen Kritik, die des weiteren nicht Gegenstand dieser Arbeit sein soll, darstellen, denn über den so verdeutlichten Gegensatz lassen sich die Konflikte auch innerhalb der katholischen Entwicklung leichter veranschaulichen.

#### *1. Der Heidelberger Katechismus und seine Frage 80*

Die in der Einleitung bereits erwähnte Zeile stammt aus der Antwort auf die Frage 80 „Was ist für ein Unterschied zwischen dem Abendmahl des Herrn und der päpstlichen Messe?“, die in der ersten Ausgabe des Heidelberger Katechismus noch nicht zu lesen war und erst in die erweiterte Fassung kurze Zeit später eingefügt wurde.<sup>3</sup> Dieser Katechismus war aus religiöser Überzeugung<sup>4</sup> von Kurfürst

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Hausarbeit entstand im Anschluß an das im Sommersemester 2010 von Prof. Dr. Johannes Ehmann geleitete Hauptseminar „Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht“ und wurde 2012 mit dem Zacharias Ursinus-Preis ausgezeichnet. Für die Veröffentlichung behielt die Arbeit ihre ursprüngliche Form bei und wurde von mir – auch um der Einheitlichkeit mit der verwendeten Literatur willen – *nicht* auf die neue Rechtschreibung umgestellt.

<sup>2</sup> Catechismus Oder Christlicher Unterricht, Frage 80.

<sup>3</sup> Für die Entstehung des Heidelberger Katechismus – insbesondere in bezug auf die Frage 80 – vgl. Goeters, Geschichte, hier 90, und Beyer, Abendmahl und Messe, 13–16.

Friedrich III. – dem Frommen – in Auftrag gegeben worden, um dem Glauben der Protestanten der Pfalz nach den reformatorischen Wirren eine klare Grundlage zu geben. Der analytisch aufgebaute Katechismus steht in reformierter Tradition. Mit mehreren Bibelstellen belegt stellen die Verfasser<sup>5</sup> dieser Antwort die eigene Lehre dar, der gemäß das Abendmahl bis heute Zeugnis ist für die Sündenvergebung durch Christi Tod – ein für allemal. Zudem wird betont, daß Jesus Christus nicht in der Hostie angebetet werden kann und soll, sitzt er doch „mit seinem wahren Leib im Himmel zur Rechten des Vaters“.<sup>6</sup> Damit wird der Ubiquitätslehre eine klare Absage erteilt. In einem zweiten Abschnitt wird die gegensätzliche Lehre über die Messe erklärt, die nach der Auffassung der Verfasser dieses einmalige Opfer leugnet und statt dessen Christi tägliche Opferung vonnöten hält. Zu dieser als falsch verstandenen Lehre gehört zudem die Realpräsenz Christi,<sup>7</sup> aus der für die römische Kirche folgt, daß Jesus Christus auch in den gewandelten Elementen angebetet werden soll. Der anathematische Schlußsatz faßt die Meinung der Verfasser über diese Lehre eindrucksvoll zusammen: „Und ist also die Messe im Grunde nichts anderes als eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei.“<sup>8</sup>

Abgefaßt im Jahr 1562 und vorgelegt im Januar 1563 fällt der Katechismus in die Zeit der dritten Trienter Tagungsperiode, in der man im Herbst 1562 das Dekret über das Meßopfer verabschiedete. Einen direkten Bezug darf man aber nicht annehmen. Die Dekrete der Konzilsperiode von 1562 und 1563 wurden erst 1564 veröffentlicht, konnten den Protestanten der Kurpfalz also nicht in schriftlicher Form vorgelegen haben. Lediglich annehmen könnte man, daß einzelne Entscheidungen mündlich bekannt wurden, zumal das Interesse der Protestanten in Deutschland gegenüber dem Konzil von Trient ja durchaus existent war, sollte das Trienter Konzil doch eine Entgegnung der römischen Kirche auf die Reformation sein. Die Randnotiz der dritten Ausgabe vom März 1563 bezieht sich zumindest nicht auf dieses Konzil, sondern auf deutlich ältere Dokumente, nämlich das *Decretum Gratiani* aus dem 12. Jahrhundert, das einen Teil des *Corpus Iuris*

---

<sup>4</sup> Mit der Abfassung eines deutlich reformierten Bekenntnisses – dies allein schon sichtbar an der Ablehnung der von Luther beibehaltenen Realpräsenz – stellte sich Friedrich III ins politische Abseits, stand er doch somit nicht auf dem Boden des Augsburger Religionsfriedens von 1555, der lediglich den Anhängern der *Confessio Augustana* Duldung zuerkannte. Erst 1566, also drei Jahre nach Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus, gelang auch der reformierten Ausprägung der Reformation die Anerkennung im Reich.

<sup>5</sup> Zur Diskussion um die nach wie vor nicht gesicherte Verfasserfrage aufgrund der fehlenden Akten aus dieser Zeit vgl. als Einführung Metz, Heidelberger Katechismus, 582.

<sup>6</sup> Der Heidelberger Katechismus, Frage 80, 39.

<sup>7</sup> An dieser Stelle grenzt man sich also auch gegen die lutherische Lehre ab.

<sup>8</sup> Der Heidelberger Katechismus, Frage 80, 40.

*Canonici* bildet, und den *Canon Missae*.<sup>9</sup> Die Antwort, weshalb dem Heidelberger Katechismus nachträglich die Frage über die Päpstliche Messe zugefügt wurde, bleibt daher offen und erschließt sich leider nicht aus dem Text selbst.

Was also schon seit dem Hochmittelalter katholische Lehre ist, gilt für den Kurpfälzer Katechismus als fluchwürdig, sehen die Verfasser doch in der Messe Götzendienst und berufen sich dabei auf die Bibel. Im Verständnis des Katechismus wird in der Messe Christi Opfer immer wieder aufs Neue vollzogen, wobei Christus sich nicht selbst opfert, wie es Hebr 9,14 noch verstehen könnte, sondern der *Priester* das Opfer vollzieht. In dieser Handlung sehen die Reformatoren das für sie nicht zu akzeptierende Menschenwerk, das mit der Rechtfertigungslehre unvereinbar ist.<sup>10</sup>

Die Kritik der Protestanten spiegelt sich auch in den Diskussionen der Gelehrten wider – der im Mittelalter, aber auch der auf dem Konzil. Wie aber hat das Konzil in den Fragen bezüglich der Eucharistie entschieden?

## 2 Die Entwicklung des katholischen Eucharistieverständnisses

Der Heidelberger Katechismus kritisiert, wie oben bereits dargestellt, das Eucharistieverständnis der römischen Kirche im Hinblick auf die Transsubstantiationslehre und die damit ermöglichte beziehungsweise erklärte Realpräsenz Christi in den Elementen Brot und Wein, auf die Anbetung Christi in eben diesen und auf das Opferverständnis der Messe. Hinsichtlich des Opferverständnisses ergibt sich die Problematik, ob das Opfer Jesu am Kreuz dann tatsächlich noch einmalig ist und die Messe durch die Rolle des Meßpriesters nicht zu einem menschlichen Werk verkommt. Dabei klingen in der Frage 80 des Heidelberger Katechismus die mißbräuchlichen Formen der Messe, die aus dem römischen Eucharistieverständnis entstanden, ebenso an wie das Fronleichnamfest.

Im Folgenden soll versucht werden, eine Entwicklung dieser einzelnen Kritikpunkte nachzuzeichnen. Hierfür nennt Leonhard Fendt wichtige dogmengeschichtliche Stufen, die der Eucharistielehre ihr Gepräge gaben: Erstens war das Mahl ein Sättigungsmahl, wie es vor allem 1 Kor 11,20ff. beschreibt. Hierbei wurden das Brot und der Wein auch schon gesegnet, wobei diese Handlung aber inmitten eines Essens stattfand. Zweitens stand früh das Danksagen im Zentrum, und zwar sowohl das Danken für das Mahl als auch das Danken durch das Mahl. Drittens war auch das Verständnis vom Opfer des im Mahl und im Danksagen

---

<sup>9</sup> Die Randnotiz in Catechismus Oder Christlicher Unterricht (3. Ausgabe) lautet: *in canonibus de Missa. Item. De Consecratione: distinctio 2.* Vgl. hierfür Beyer, Abendmahl und Messe, 115-119.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Abschnitt 2.6.

Geschehenden oder das Opfer als etwas zum Mahl und Danksagen Hinzutretendes von Bedeutung. Dabei ist allerdings das genaue Verständnis nie eindeutig.<sup>11</sup>

Während das Gros katholischer Liturgiewissenschaftler die Auffassung vertritt, „[a]lle diese dogmengeschichtlichen Stufen sind von Anfang an und jederzeit *zusammen* in der jeweiligen Erscheinung der Messe vorhanden gewesen und heute noch vorhanden“,<sup>12</sup> muß doch verdeutlicht werden, daß zu unterschiedlichen Zeiten das Verständnis der Messe ein anderes war.<sup>13</sup>

Besonderer Disput galt hier immer wieder der Gegenwärtigkeit von Leib und Blut und dem Wie der Gegenwärtigkeit des einmaligen Kreuzesopfers. Dabei ging man vom letzten Abendmahl aus, von den neutestamentlichen Einsetzungsworten, dem Anamnese-Befehl wie dem Hebräerbrief; doch war sich die Theologie nie einig darüber, wie die einzelnen Aspekte richtig zusammengedacht werden können.<sup>14</sup> So konnte man das Meßopfer vom Kreuzesopfer her verstehen, aber auch schon vom Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern her. Laut 1Kor 11,26 ist beispielsweise die Eucharistie das Gedächtnis des Todes Jesu – und zwar des Todes als Sündopfer. Leib und Blut „gewähren den Teilnehmern Anteil an diesem eschatologischen, der Welt Sühne verschaffenden O[pfer].“<sup>15</sup> Um diesen sühnenden Charakter des Meßopfers aber wahren zu können, mußte dieses Opfer wiederum ein „wahres und eigentliches Opfer“<sup>16</sup> sein, wie es später das Trienter Konzil formulieren wird. Damit wiederum kam man aber in Konflikt mit der Einmaligkeit des Opfers Jesu am Kreuz, wie es Hebr 9,28; 10,14 betonen. Außerdem konnte das Opfer auch noch als das Opfer der Kirche verstanden werden; es war dann für die Christen „das Gotteslob, das die Kirche stellvertretend für die ganze Menschheit Gott im eucharistischen Hochgebet darbringt.“<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Diese Uneindeutigkeit beginnt schon mit dem Kapitel 14 der Didache, in deren Einleitung Schöllgen auf eben diese Unklarheit, wie *q̄s̄l̄a* hier verstanden werden soll, verweist. Er führt drei Erklärungsmodelle an. Demnach könnte als das Opfer das Dankgebet, die Eucharistiefeyer als Ganzes oder Brot und Wein selbst gemeint sein, wobei im letzteren Fall die Didache der erste Zeuge für dieses Verständnis wäre. Vgl. ebenso Fendt, Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl, 4.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Auch das Opfer hatte unterschiedliche Ausprägungen: „bald das Danksagen, bald Beten und Singen überhaupt, bald die Oblation der Gemeinde, bald die Gemeinde selbst, bald die Erstlinge der Schöpfung, bald Leib und Blut des Herrn, bald den Opferer und das Opfer von Golgatha“ (ebd.).

<sup>14</sup> Vgl. Gestrich, Opfer. IV Dogmatisch, 586.

<sup>15</sup> Meßner, Opfer. VI Liturgisch, 589.

<sup>16</sup> Der Konzilstext ist zu finden im Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Denzinger/Hünemann, 1751 [fortan DH].

<sup>17</sup> Meßner, Opfer. VI Liturgisch, 590.



## 2.1 Frühes Christentum und Alte Kirche

Die Abendmahlslehre war im frühen Christentum kein monolithischer Block, sondern wurde unterschiedlich verstanden. Dies zeigen auch die verschiedenen Begriffe aus dem griechischen und lateinischen Sprachraum. Das Abendmahl galt als *musthrion* und *sacramentum*, das man zunächst als *eucharistia* (eucaristiein, danksagen) feierte. Zudem verstand man das Abendmahl auch als *koinwnia* oder *anamnhsij*. Eine feste Lehre existierte nicht.<sup>18</sup> Die für diese Arbeit wichtigen Aspekte des Abendmahls – Realpräsenz, Transsubstantiation und Meßopfer – waren der Antike eher fremd und wurden nicht gleichzeitig ausgebildet und auch nie einheitlich verstanden.

In der *Didache* um 100 n.Chr. taucht die Eucharistie zum ersten Mal in Zusammenhang mit einem Opfernverständnis auf, vermutlich dem des Lobopfers.<sup>19</sup> Als solches versteht auch Justin dieses gottesdienstliche Geschehen.<sup>20</sup> Irenäus sieht darin ein Opfer, „das der Kirche von den Aposteln überliefert wurde“.<sup>21</sup> Mit der Epiklese ist für ihn das Brot Eucharistie *ek duo pragmatwn*, so daß der Mensch zur Unsterblichkeit genährt wird.<sup>22</sup> Bei den genannten Beispielen spielen Brot und Wein – auch im Verständnis als Leib und Blut – schon eine besondere Rolle, aber von einer Wandlung im engeren Sinne findet sich noch nichts. In der Kirchenordnung *Traditio Apostolica* sind Brot und Wein *exempli* des Leibes und Blutes Christi. Erst bei Cyprian findet sich die Vorstellung, Wein stelle Blut dar. Zugleich betont er, das wahre und vollkommene Opfer als das Leiden des Herrn werde in der Feier der Eucharistie dargebracht. In den Fokus kommt hier auch erstmals der Priester, der bei der Opferung Christus nachahmt.<sup>23</sup> Mit Origenes hingegen tritt eine „Spiritualisierung“ bzw. „Intellektualisierung“ ein, indem er dem Wortgeschehen die Wirkung zuordnet.<sup>24</sup> Anders sieht dies Cyrill von Jerusalem, dem gemäß der Gläubige „durch die Teilnahme am Leib und Blut ein Leib und Blut mit Christus wird“.<sup>25</sup> Hier hängt also die Wirkung klar an den Elementen Brot und Wein, die durch die Herabrufung des Heiligen Geistes in der Berührung von Geist und Element geheiligt und verwandelt werden.<sup>26</sup> Allerdings handelt es sich trotz dieser Verwandlung um ein geistliches Opfer. Ebenso versteht

<sup>18</sup> Kretschmar, Abendmahl. III/1 Alte Kirche, 59.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch noch einmal das unter Anm. 11 Gesagte; vgl. Marksches, Abendmahl. II/1 Alte Kirche, 16.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.

<sup>21</sup> A.a.O., 17.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Vgl. a.a.O., 18.

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

Gregor von Nyssa die Eucharistie als Vereinigung der Glaubenden mit dem Erlöser. Er verwendet bei dem Versuch, die Verwandlung zu erörtern, das aristotelische Akt-Potenz-Modell.<sup>27</sup> Theodor von Mopsuestia vertritt die Meinung, daß Christus in den Einsetzungsworten die Elemente deshalb explizit sein Blut und seinen Leib nennt und nicht von Abbildern (τυποι) spricht, um damit von den „Naturen“ – also den Erscheinungsformen – abzulenken. Für ihn ist die Eucharistie „Gedächtnis des wahren (Kreuzes-)Opfers“, er räumt aber gleichzeitig ein, daß es sich weder um ein Werk des Priesters noch um eine Wiederholung des Opfers am Kreuz handeln würde.<sup>28</sup> Johannes Chrysostomus‘ Lehre wirkt radikaler: Er geht davon aus, daß Christus sein eigenes Blut trank. Er „selbst heiligt das sakramentale Opfer und verwandelt es“ durch das Einsetzungswort.<sup>29</sup> „Die Messe ist [für Chrysostomos] kein Opfer im Sinne des A[lten] Testaments, d.h. kein selbständiges Opfer, sondern das Gedächtnis des einen neust[e]amentlichen] Opfers, des Todes Christi. Deshalb bildet auch der Tod Christi mit all seinen Gedächtnissen nur ein Opfer [...], so ist die Opferhandlung trotz ihrer äußeren Vielfältigkeit immer eine und dieselbe.“<sup>30</sup> Einen Übergang zum Mittelalter bilden Ambrosius und Augustin. Auf ihnen basieren auch spätere Abendmahlslehren. Ambrosius hielt fest, daß mit der *consecratio* aus dem gewöhnlichen Brot das Fleisch Christi werde, dem dann die Heilswirkung zukäme.<sup>31</sup> Er spricht in diesem Zusammenhang allerdings von *similitudo*, also einer Ähnlichkeit mit Blut und Leib. Augustin unterscheidet zwischen der Speise Brot und Wein und dem Sakrament, dem er die Heilswirkung zuspricht. So wird das Abendmahl zwar sichtbar gefeiert, muß aber unsichtbar verstanden werden. Für ihn macht dies genau den sakramentalen Charakter aus: „etwas anderes sehen, etwas anderes verstehen“. Augustin darf nicht mißverstanden werden: Ihm geht es nicht um einen Symbolismus, sondern er will den engen Zusammenhang von „Zeichen und bezeichneter Sache“ gesichert wissen. Auch bei ihm taucht die Kategorie des Opfers auf. Die Kirche bringt das Opfer dar und wird zugleich selbst dargebracht.<sup>32</sup> So bildet für ihn die Feier den Opfertod Christi ab, „[d]as O[pfer] der Kirche ist für Augustin [somit] *similitudo* des O[pfers] Christi“. <sup>33</sup> Dabei geht das Meßopfer aus dem Kreuzesopfer hervor, „damit uns vom Kreuze aus das Fleisch und Blut des Herrn als das neue Opfer übergeben würden“.<sup>34</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

<sup>29</sup> Vgl. a.a.O., 19.

<sup>30</sup> Casel, Das Mysteriengedächtnis, 152.

<sup>31</sup> Gegen Origenes.

<sup>32</sup> Vgl. Marksches, Abendmahl. II/1 Alte Kirche, 19f.

<sup>33</sup> Gestrich, Opfer. IV Dogmatisch, 587.

<sup>34</sup> Zitiert nach Casel, Das Mysteriengedächtnis, 161.

Auch wenn keine einheitliche Eucharistielehre bestand und vieles erst nur angedacht, aber noch nicht weiter entwickelt worden war, wurden die Grundlagen in der Alten Kirche schon gelegt. Daß vieles noch nicht klar benannt werden konnte und daß das Verständnis der Elemente, aber auch das des Opfers noch nicht eindeutig erörtert worden war, zeigt letztlich die entscheidenden Fragen auf, die die späteren Theologen zu beantworten suchten. Zumindest zeichneten sich aber mit den dargelegten Lehren schon in der Antike Vorstellungen ab, die im Mittelalter weiter ausgebaut wurden und in die Volksfrömmigkeit Einzug nahmen. Da das Abendmahl früh als heilsrelevant galt – vermittelte es doch lebensspendende Kraft und die endgültige Sündenvergebung vor dem Tode –, kam ihm eine besondere Wertschätzung zu. Diese äußerte sich aber bereits bei Tertullian in der Sorge, etwas von den Elementen verschütten zu können.<sup>35</sup> Die Scheu und Ehrfurcht der Gemeinde vor dem Sakrament des Altars äußerte sich demzufolge in zweierlei Hinsicht: Während die einen wegen der Heilsrelevanz häufiger kommunizierten, taten dies andere immer seltener und oft auch nur noch einmal im Jahr.<sup>36</sup> Diese letztere Tendenz sollte sich vorerst durchsetzen.<sup>37</sup>

## 2.2 Frühes Mittelalter

Basierend auf Augustin und Ambrosius entwickelten sich im Mittelalter vor allem zwei unterschiedliche Auffassungen. So konnte zum einen das Augenmerk auf die Wandlung und Veränderung der Elemente gerichtet, andererseits lediglich die Zeichenhaftigkeit betont werden. Es folgten daher Abendmahlsstreitigkeiten, die zwischen einem extremen Realismus und einem extremen Symbolismus zu vermitteln versuchten und mit ihren Lösungen Gefahr liefen, neue Probleme zu erzeugen. So führte die Tatsache, daß den Theologen des Mittelalters das Bildverständnis,<sup>38</sup> das in der Antike und auch noch bei Augustin vorgeherrscht hatte, nicht mehr zugänglich war, in die „Gefahr einer Multilokation des himmlischen Herrenleibes und einer oftmaligen Opferung“.<sup>39</sup> Mit dem erwähnten Bildverständnis war es hingegen möglich gewesen, Urbild und Abbild getrennt voneinander zu betrachten und zu verorten; man entging damit dem Problem, die Ge-

---

<sup>35</sup> Dies natürlich hinsichtlich des Weines. Das Blut als religiöser Urstoff ist schon von der alttestamentlichen Vorstellung vom Blut als Sitz des Lebens und der Seele (vp,n.) bekannt. Daraus folgte auch die Brisanz des Laienkelchs. Vgl. Angenendt, Abendmahl. II/2 Mittelalter, 22.

<sup>36</sup> Marksches, Abendmahl. II/1 Alte Kirche, 20.

<sup>37</sup> Dies wird unter anderem das Kapitel 21 des 4. Laterankonzil mit seiner Aufforderung, wenigstens an Ostern zum Abendmahl zu gehen, zeigen; vgl. DH 812.

<sup>38</sup> So konnte das Bild wie der eigentliche Gegenstand selbst benannt werden und diesen durch das Abbild vergegenwärtigen. So standen in der Antike beispielsweise in den staatlichen Ämtern Kaiserbüsten, die die Anwesenheit der Macht des Kaisers verkörperten.

<sup>39</sup> Angenendt, Abendmahl. II/2 Mittelalter, 21.

genwart Jesu Christi im Abendmahl gegen die Worte des Glaubensbekenntnisses „er sitzt zu Rechten Gottes“ verteidigen zu müssen.<sup>40</sup> Paschasius Radbertus unterschied im 9. Jahrhundert zwischen Bild und Wirklichkeit, wobei das Bild dessen, was wirklich ist, die Erscheinungsform ist und bleibt und die Wirklichkeit mystisch oder sakramental im Glauben erkannt wird.<sup>41</sup> So handelte es sich aber seiner Auffassung nach dennoch um „kein anderes Fleisch als das, das für dich und alle dahingegeben wurde und am Kreuz hing [...], [und um] kein anderes Blut als das, das für dich und alle vergossen wurde“.<sup>42</sup> Ebenso verstand er das Opfer als Schlachtung *in sacramento*.<sup>43</sup> Dem gegenüber betonte Ratramnus, Brot und Wein seien Sinnbilder für Fleisch und Blut, da eine Verwandlung schließlich nicht zu erkennen sei, und nur geistig durch die Macht des göttlichen Logos Leib und Blut Christi.<sup>44</sup> Im zweiten Abendmahlsstreit zeigte sich dann, daß die Kontroversen des ersten nicht beigelegt worden waren. Nach wie vor bestand die ambrosianisch-augustinische Spannung zwischen Realismus und Symbolismus, immer weniger konnte ein realsymbolischer Gehalt der Eucharistie Verständnis finden. Berengar von Tours erkannte richtig, daß die Einzigartig- und Einmaligkeit des Kreuzesopfers gewahrt bleiben muß, leugnete dabei aber gleichzeitig die reale Gegenwart Christi, die bei den schon genannten unterschiedlichen Positionen und Streitigkeiten vorher nie bestritten wurde. „Christus wird [...] nicht täglich geschlachtet, so wenig wie er real gegenwärtig ist.“<sup>45</sup> Aufgrund seines sensualistisch verstandenen Substanzbegriffs sah er sich gezwungen, eine physisch-reale Verwandlung (*mutatio materialis*) abzulehnen.<sup>46</sup> „Durch die Konsekration werden Brot und Wein Symbole von Leib und Blut Christi und als solche Mittel der *geistigen* Vereinigung mit dem im Himmel weilenden erhöhten Herrn.“<sup>47</sup> Die Herausforderung an die Theologen dieser Zeit lag somit darin, eine Wandlungslehre formulieren zu können, die die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl bewahrt, aber sich dennoch allzu realen Vorstellungen verwehrt. Lanfrank von Bec und Guitmund von Aversa konnten hingegen die reale Gegenwart betonen. Denn um sie zu erklären, entwickelte Guitmund die Unterscheidung von Form und Wesen, also von Substanz und Akzidenz, und formulierte damit die ersten Ansätze<sup>48</sup> für die spätere Transsubstantiationslehre, während aber der Opfercharakter bei bei-

<sup>40</sup> Vgl. Ebd.

<sup>41</sup> Vgl. Iserloh, Abendmahl. III/2 Mittelalter, 90f.

<sup>42</sup> Angenendt, Abendmahl. II/2 Mittelalter, 21.

<sup>43</sup> Vgl. Casel, Das Mysteriengedächtnis, 183.

<sup>44</sup> Vgl. Iserloh, Abendmahl. III/2 Mittelalter, 91.

<sup>45</sup> Casel, Das Mysteriengedächtnis, 191.

<sup>46</sup> Vgl. Jorissen, Transsubstantiation, 178.

<sup>47</sup> Iserloh, Abendmahl. III/2 Mittelalter, 91f. [Hervorhebung Blum].

<sup>48</sup> Die Wandlung ist ein *substantialiter transmutari*, gewandelt wird also nur das Wesen der Elemente (vgl. a.a.O., 92).

den zuletzt genannten Theologen entfiel. Im Zuge der Synoden, auf denen Berengar seine Position widerrufen mußte, kam es zur Gegenüberstellung mit einem in Abgrenzung zu seiner kritischen Lehre ausgebildeten Bekenntnis,<sup>49</sup> das sich problematisch auf die weitere Abendmahlslehre auswirkte: „Mit dieser Alternative: Bild oder Wirklichkeit, Zeichen oder Wahrheit, war das Verständnis der Eucharistie ungemein erschwert.“<sup>50</sup>

Die Folgen zeigen sich vor allem in der praktizierten Volksfrömmigkeit. So sind in dieser Zeit Erscheinungen des Jesuskindes in der Hostie oder auch die Wunder der Bluthostien überliefert.<sup>51</sup>

Was die Meßopferlehre angeht, die langsam in ein Schattendasein geriet,<sup>52</sup> sollen noch zwei Theologen betrachtet werden, die den Übergang zur Scholastik bildeten. Petrus Lombardus gelang es, die Gratwanderung zwischen einmaliger Opferung Christi am Kreuz und dem täglichen Opfer in der Messe zu erkennen und hielt fest, daß täglich sakramental geschlachtet wird (*immolatur in sacramento*) und es sich um eine Darbringung (*oblatio*) handelt, weil das Meßopfer *memoria et repraesentatio* ist, „denn im Sakrament geschieht ein Gedächtnis (*recordatio*) dessen, was einmal geschehen ist.“<sup>53</sup> Albertus Magnus hingegen hatte kein Gespür mehr für dieses sakramentale Verständnis der Vergegenwärtigung. Er verstand *repraesentatio* nur noch als äußere Darstellung und erkannte nicht mehr den inneren Gehalt, den diese gleichsam einem Bild transportiert. So konnte er formulieren, daß „Christus [...] jeden Tag ganz wirklich geschlachtet“ wird.<sup>54</sup> Bei ihm besteht also die Gefahr, das Meßopfer als neues, immer wieder geschehenes Opfer zu verstehen; und dieser Gedanke konnte nie ganz ausgeräumt werden.

## 2.3 Das Vierte Konzil im Lateran 1215

### 2.3.1 Geschichtlicher Kontext

Im Jahr 1215 fand im Lateran zu Rom das Vierte Konzil dieser Art statt. Ein Blick in die Konzilstexte zeigt, daß dieses Konzil weniger um dogmatische Fragen bemüht war, als vielmehr gegen Häresien vorzugehen versuchte und praktische Fragen und letztlich Organisatorisches klärte. Ihm voraus ging der Fall Jerusalems 1187 und der damit einhergehende Verlust des Heiligen Grabes, das durch das Scheitern des Vierten Kreuzzuges, der über Konstantinopel nicht hinauskam,

<sup>49</sup> Zu den beiden römischen Synoden von 1059 und 1079 vgl. DH 690 und 700. Letztere der beiden Synoden verwendet *substantialiter converti*, das eine Aufnahme der Lehre von der Substanzverwandlung von Lanfrank und Guitmund sein könnte.

<sup>50</sup> Iserloh, Abendmahl. III/2 Mittelalter, 92.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Angenendt, Abendmahl. II/2 Mittelalter, 22.

<sup>52</sup> Den Versuch einer Begründung macht Casel, Das Mysteriengedächtnis, 185ff.

<sup>53</sup> A.a.O., 193.

<sup>54</sup> A.a.O., 194.

auch nicht zurückgewonnen werden konnte. Man empfand das als „beispiellose Katastrophe“.<sup>55</sup>

Papst Innozenz III. lag die Reform der Kirche durchaus am Herzen, galt sie ihm doch als „zuverlässiges Heilmittel gegen die Häresie“.<sup>56</sup> So wurde das Konzil 1213 aus den genannten Gründen mit der Bulle *Vineam Domini Sabaoth* von Papst Innozenz III. einberufen,<sup>57</sup> der noch zu seiner Kardinalszeit das Traktat<sup>58</sup> über die Eucharistie verfaßt hatte. Man darf davon ausgehen, daß er zumindest im Falle der Eucharistie auch inhaltlich das Konzil prägte.

### 2.3.2 *Der Konzilstext*

Das IV. Konzil im Lateran beginnt in Abgrenzung zu den Albigensern und Katharern mit einem Glaubensbekenntnis, das die altkirchlichen Dogmen aufnimmt und zusammenfaßt. Beginnend mit der Gottes- und Trinitätslehre, die auf dem *Nicaeno-Constantinopolitanum* basiert,<sup>59</sup> wobei hier das *filioque* Erwähnung findet, und fortfahrend mit der Christologie, die sich auf das *Chalzedonense* bezieht, geht diese Konstitution *De fide catholica* zuletzt auf die Kirche und ihre Sakramente ein. Im Zuge dessen wird festgehalten, daß die Kirche alleinige Heilsmittlerin ist.<sup>60</sup> Einzig gültig geweihte Priester (*rite ordinatus*) dürfen als Nachfolger der von Jesus beauftragten Apostel somit auch das Abendmahl, das Sakrament des Altars, spenden. Jesus Christus ist hier der Priester und zugleich das Opfer (*ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus*). Sein Leib und Blut sind „unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten“ (*veraciter continentur*), da durch „göttliche Macht“ Brot und Wein „wesenhaft verwandelt“ (*transsubstantiatis*) werden.<sup>61</sup>

### 2.3.3 *Bewertung*

Oftmals gilt das IV. Lateranense als der Konzilstext, der die Transsubstantiation – und auch das *filioque*– dogmatisierte. Dies ist aber nicht unumstritten. So äußert sich Jorissen kritisch und meint, der Transsubstantiationsbegriff sei 1215 zwar durch die „konziliare Entscheidung sanktioniert, aber nicht im engeren Sinne dogmatisiert“ worden.<sup>62</sup> Allerdings bietet der Konzilstext durchaus die für

<sup>55</sup> Foreville, Lateran I-IV, 265.

<sup>56</sup> A.a.O., 278.

<sup>57</sup> Vgl. a.a.O., 289.

<sup>58</sup> *De sacro altaris mysterio*.

<sup>59</sup> Eine Gegenüberstellung bietet Foreville, Lateran I-IV, 329-339.

<sup>60</sup> Vgl. Cyprian v. Karthago.

<sup>61</sup> DH 802.

<sup>62</sup> Vgl. Jorissen, Transsubstantiation, 178. Vgl. dazu auch Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 271, der die Transsubstantiation im 4. Lateranum auch

kirchliche Lehrentscheidungen wichtige Verbindlichkeit,<sup>63</sup> wenn er in Kapitel 3 formuliert, „[m]it Exkommunikation und Anathem belegen wir jede Häresie, die sich gegen diesen heiligen, rechtgläubigen und katholischen Glauben erhebt, den wir oben dargelegt haben.“<sup>64</sup> Immerhin wird hier der Inhalt des zu Beginn des Konzilstextes dargelegten Katholischen Glaubensbekenntnisses als die anzuerkennende und zu glaubende Wahrheit bestimmt; und jede Abweichung von dieser gilt als Häresie. Auf jeden Fall sollte gewürdigt werden, daß der Text des IV. Laterankonzils die „Krönung dieser ganzen Lehrentwicklung war [...], die feierlich bestätigt, was seit über einem Jahrhundert schon fester Besitz war und seit vielen Jahrzehnten terminologisch allgemein anerkannte Fassung des überlieferten Glaubens der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Sakramentes“ war,<sup>65</sup> wobei hinzugefügt werden muß, daß die Terminologie als Erläuterung der Wandlungslehre zum Zeitpunkt des Konzils noch recht neu war.<sup>66</sup>

Durch diesen Konzilstext wird vor allem ganz entscheidend ausgeführt, in welchem Zusammenhang die Eucharistie steht: „Das Konzil bietet eine Ekklesiologie auf der Basis der Teilhabe am Leib und Blut Christi, dem Geheimnis der Einheit“,<sup>67</sup> so daß hier von einer „sakramentale[n] Ekklesiologie“<sup>68</sup> gesprochen werden darf. Die Heilsbedeutung der einen, universalen Kirche wird somit mit der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi begründet.<sup>69</sup> „Das Symbolum des Vierten Lateranum war [...] [somit] ein Traktat der Theologie und zugleich ein Glaubensbekenntnis.“<sup>70</sup> Was aber entscheidend auffällt, ist, daß die relevanten Topoi wie das Meßopfer oder die Transsubstantiation lediglich genannt, aber

---

nicht als dogmatisiert ansieht, „jedenfalls nicht in dem Sinne, daß, wer es zurückweist, als Häretiker zu gelten hat.“

<sup>63</sup> Für eine Definition des Dogmas vgl. Ott, Grundriß der Dogmatik, 5, der neben der für das Dogma wichtigen unmittelbaren göttlichen Offenbarung (Schrift und Tradition) ebenso die Bekanntgabe der Glaubenslehre mit der Pflicht, diese zu glauben, einfordert. So versteht Steiger, Transsubstantiation, 539, die Transsubstantiation seit 1215 auf jeden Fall als Dogma. Dagegen wiederum Pesch, Eine katholische Perspektive, 88f, für den die „eigentlich verbindlichen Lehrentscheidungen in die Form eines juridisch verpflichtenden Rechtssatzes gebracht“ werden müssen, nämlich in die „eines ‚Canons‘“. Dieser fehlt im Text des 4. Laterankonzils.

<sup>64</sup> *De hæreticis. Excommunicamus & anathematizamus omnem hærefim extollentem se adverfus hanc fanctam, orthodoxam, catholicam fidem, quam superius exposuimus[...]; Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 22, 986.

<sup>65</sup> Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 29.

<sup>66</sup> Vgl. Jorissen, Transsubstantiation, 178.

<sup>67</sup> Foreville, Lateran I-IV, 338.

<sup>68</sup> A.a.O., 339.

<sup>69</sup> Vgl. Hauschild, Lehrbuch 1, 595.

<sup>70</sup> Foreville, Lateran I-IV, 340.

nicht erläutert werden, so daß letztlich offen bleibt, was inhaltlich genau zu glauben ist.

#### 2.4 Hochscholastik

„Weder die aristotelisch-scholastische Substanz-Akzidens-Metaphysik noch auch der Terminus ‚Transsubstantiation‘ selbst sind durch die konziliare Entscheidung mitdefiniert.“<sup>71</sup> So lautet das Fazit über das IV. Lateranum schlicht. Die neue Wissenschaftlichkeit der Scholastik bot in der weiteren Entwicklung fortan Möglichkeiten, der Abendmahlslehre eine entscheidende Richtung zu geben, die Lehre zu verfeinern und einen Konsens zu erlangen bezüglich dieses wichtigen Sakraments. Sie versuchte, die Wandlung sinnvoll und vernünftig zu denken. Die vor allem begriffliche Vorarbeit für eine solche Transsubstantiationslehre war von Lanfrank von Bec und Guitmund von Aversa geleistet worden,<sup>72</sup> der *terminus technicus* stammt vermutlich von Robertus Pullus, wobei sich der erste Beleg erst um 1155 bei Rolandus Bandinelli findet.<sup>73</sup> Herausgegriffen werden soll hier für die weitere Ausarbeitung der Transsubstantiationslehre stellvertretend Thomas von Aquin, der ihr das Gepräge gab, das bis in die heutige Zeit Gültigkeit behalten hat.

Im dritten Buch seiner *Summa Theologica* widmet er der Eucharistie elf Fragen und Antworten. Die *conversio panis et vini* betrachtet er in der 75. Frage in acht Einzelfragen. Für Thomas ist die reale Präsenz des Leibes und Blutes Christi unumstritten, auch wenn dies nicht mit den Sinnen zu erfassen ist, sondern *sola fide*, nur durch den Glauben.<sup>74</sup> Um eben diese Präsenz zu stützen, die ja auch in den Einsetzungsworten ‚Dies ist mein Leib‘ (1Kor 11,24) gemeint ist, betont er die Wandlung während der Konsekration und erläutert, daß „die Substanz des Brotes nach der Konsekration nicht fortbestehen kann“.<sup>75</sup> In diesem Zuge entfaltet er daraufhin seine Transsubstantiationslehre getreu dem aristotelischen Modell. Doch während es sich bei Aristoteles bei der Substanz, dem Wesen, um etwas bleibendes handelt, während die Akzidentien als sinnlich wahrnehmbares sich verändern, geschieht bei der eucharistischen Wandlung für Thomas genau das Gegenteil. Damit ist diese Wandlung für ihn nicht natürlich, sondern „gänzlich übernatürlich und von Gottes Kraft allein bewirkt.“<sup>76</sup> Während für gewöhnlich Dinge ihre Bestimmung durch ihre Form erhalten,<sup>77</sup> sind die eucharistischen

<sup>71</sup> Jorissen, Transsubstantiation, 181.

<sup>72</sup> Vgl. Steiger, Transsubstantiation, 539.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Quaestio 75,1, 35.

<sup>75</sup> A.a.O., q.75,2, 60.

<sup>76</sup> A.a.O., q.75,4, 67.

<sup>77</sup> Ebd.



Elemente aber durch ihre Substanz bestimmt. „Denn die ganze Substanz des Brotes wird in die ganze Substanz des Leibes Christi und die ganze Substanz des Weines in die ganze Substanz des Blutes Christi verwandelt. Somit ist diese Verwandlung nicht eine der Form, sondern der Substanz [...] [und] kann mit dem Eigennamen ‚Wesensverwandlung‘ benannt werden.“<sup>78</sup> Das Entscheidende ist, daß Thomas das Fortbestehen der äußeren Formen erklären kann, denn „nach dem offenkundigen Sinneszeugnis bleiben nach der Konsekration alle Eigenschaften (*accidentia*) des Brotes und Weines bestehen.“<sup>79</sup> Thomas möchte diese Eigenschaften dennoch nicht als „Träger (*subjectum*)“ verstehen, gesteht ihnen aber eine „gewisse Ähnlichkeit mit einem solchen Träger“ zu.<sup>80</sup> Durch diese aus der aristotelischen Lehre übernommene und abgewandelte „Unterscheidung zwischen der gewandelten Substanz und den bleibenden Akzidentien“<sup>81</sup> konnte Thomas von Aquin die Wandlung der Elemente vernünftig und logisch erklären, „die Einheit von Bild [...] und Wirklichkeit [...] begrifflich [...] fassen“ und der Transsubstantiationslehre einen wissenschaftlichen Unterbau verleihen.

Das Opfer verhandelt Thomas von Aquin in seiner 83. Frage, und zwar im Zusammenhang des Ritus. Er nimmt Bezug auf Hebr 10,14, wo deutlich von dem einen Opfer die Rede ist, das alles vollendet hat. Dies hat für ihn auch weiterhin Gültigkeit, allerdings nimmt er Augustin und Ambrosius beziehungsweise Chrysostomos<sup>82</sup> auf, wenn er fortfährt, daß die Eucharistiefeier eine „Art Bild [ist], welches das Leiden Christi [...] vergegenwärtigt“ und daß diese Feier zur „Erinnerung an seinen Tod“ geschieht.<sup>83</sup> Damit wird nicht nur Christus gegenwärtig, sondern ganz betont auch sein Leiden. Thomas folgert, daß daher die Feier das Bild des Leidens, der Altar das des Kreuzes und der Priester das des Leidenden, also Christi selbst ist. „Und so ist Priester und Opfergabe gewissermaßen dasselbe.“<sup>84</sup> Auch wenn das einmalige Kreuzesopfer die einmalige Versöhnungstat war, so wird doch die Erlösung als Frucht dieses Sakraments in der Feier der Eucharistie den Menschen teilhaftig gemacht.<sup>85</sup> So kommt für Thomas bei „der Feier dieses Geheimnisses [...] sowohl die Vergegenwärtigung des Herrnleidens

---

<sup>78</sup> *Tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis...potest dici ‚transsubstantiatio‘*, a.a.O., 68.

<sup>79</sup> A.a.O., q.75,5, 71.

<sup>80</sup> A.a.O., 72.

<sup>81</sup> Meyer, Abendmahlsfeier. II/3 Meßtheologie und Meßfrömmigkeit, 285.

<sup>82</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, 324 Anm. 1.

<sup>83</sup> A.a.O., q.83,1, 324f.

<sup>84</sup> A.a.O., q.83,1, 326.

<sup>85</sup> Vgl. a.a.O., q.83,1, 325.

als auch die Teilnahme an dessen Frucht in Betracht“,<sup>86</sup> die wiederum täglich vonnöten ist wegen der „täglichen Fehler“.<sup>87</sup>

Somit wird für Thomas das Mysterium „dargebracht als Opfer und geweiht und empfangen als Sakrament.“<sup>88</sup> Hier findet sich bei ihm die Verknüpfung von Opfer und Sakrament, das er damit doch eng zusammendenkt.

Es wird folglich deutlich, daß Thomas von Aquin der Wandlungslehre sein Augenmerk schenkte und sie so ausformulierte, daß fortan hinter dem neuen Begriff der Transsubstantiation eine klare Lehre stand, daß er aber dem Opfercharakter des Abendmahls weniger Interesse schenkte. Es wird nicht als eigener Topos behandelt, sondern lediglich im Rahmen des Ritus der Feier angeführt. Damit fehlt eine theologisch reflektierte Meßopferlehre.

### *2.5 Eucharistiefrömmigkeit im Mittelalter*

So sehr die Ziele des IV. Laterankonzils und die Diskurse der Scholastiker waren, so gering war dennoch der Einfluß des theologischen Konstrukts der Transsubstantiationslehre auf die Frömmigkeit im Volk. Vielmehr bewirkte die durch diese Wandlungslehre gewährte Realpräsenz Christi ihre ganz eigenen Konsequenzen im Glauben der Menschen. Hier beherrschte weiterhin auch ein extremer Realismus die Vorstellungen vom Abendmahlsgeschehen. Derweil die Theologie also zum einen versuchte, den Vorstellungen realen Bluts und Weins vorzubeugen, und das Opfer leider nicht zum Gegenstand ihrer Ausführungen machte, ging die Volkfrömmigkeit andere Wege. Allerdings darf man nicht davon ausgehen, daß die Lehren wie die über die Wandlung gar keinen Einfluß gehabt haben, nur mögen die Auswirkungen anders ausgesehen haben, als das von Seiten der Gelehrten theologie angedacht war. Durch die Einbettung der Eucharistie in die Heilsbedeutung der Kirche im IV. Lateranum und durch die Wahrung der Realpräsenz Jesu Christi durch die Transsubstantiationslehre, kam der Eucharistie eine erhöhte Bedeutung zu. In der Folgezeit wurde daher der Wunsch nach Teilhabe an diesem Mysterium immer stärker. Diese Teilhabe konnte sich ganz unterschiedlich ausdrücken: Zum einen stieg die Zahl der Messen, aber auch die Art der Gläubigen, an dem Geschehen teilzunehmen und es wahrzunehmen, veränderte sich. Hinzu kam ein neues Fest, das die Eucharistie zusätzlich in den Mittelpunkt rückte: Fronleichnam.

#### *2.5.1 Votivmessen*

Der bereits angesprochene Anstieg der Zahl der Messen ließ sich unter anderen durch die sogenannten Votivmessen bewerkstelligen. Als solche galten Messen,

<sup>86</sup> A.a.O., q.83,2, 328.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> A.a.O., q.83,4, 349.

die auf Wunsch (lat. *votum*), also aufgrund eines außergewöhnlichen Anlasses,<sup>89</sup> gelesen wurden. Dies hatte Einfluß auf die Auswahl der Gesänge und Gebete.<sup>90</sup> Zu unterscheiden waren je nach Anlaß Wochenvotivmessen, feierliche Votivmessen (Ämter), Messen aufgrund eines Gelöbnisses und Privatvotivmessen.<sup>91</sup> Die Requiemsessen können als eine der ältesten Formen einer Votivmesse gesehen werden. Oft waren die Votivmessen als Privatmessen gestaltet, also als eine „Meßfeier, die ohne Rücksicht auf eine Teilnehmerschaft um ihrer selbst willen gehalten wird; sie hat deshalb die Form einer stillen Messe“,<sup>92</sup> die als *missa lecta* (gelesene Messe) ohne äußere aktive Teilnahme der Gemeinde auskommt.<sup>93</sup> Die Privatmesse kann aber insofern nicht als privat gelten, da – so die Vorstellung – auch bei der alleinigen Anwesenheit des Zelebranten die Messe ein Opfer der Kirche bliebe, weil eben diese im Zelebranten repräsentiert wäre, womit letztlich Öffentlichkeit gegeben wäre.<sup>94</sup> Attraktiv wurden diese Messen durch zweierlei Vorstellung: Zum einen war man der Ansicht, die Messe als erneutes Opfer würde wiederum Sünden erlassen oder zumindest die Aneignung der im Kreuz durch Christus erwirkten Erlösung bewirken – und zwar *ex opere operato*; zum anderen meinte man, bei der Messe würde das erneute Opfer Jesu Christi dargebracht, von dem man selbstverständlich ausging, daß Gott es annehmen würde. Sie wurde daraufhin bald als der wirkmächtigste Ort der Fürbitte angesehen. Mit dieser „Garantie“ etablierte sich die Praxis, mit diesem Opfer Gebete und Bitten an Gott zu verbinden.<sup>95</sup> Anders als bei der Messe der Gemeinde „gedenkt der Priester in der Votivmesse besonders des Anliegens, welches ihm empfohlen ist, oder der Personen, welche die Zelebration der Messe in bestimmter Absicht erbeten haben.“<sup>96</sup> Aus dieser schon erwähnten Garantie beziehen auch die sogenannten Sakramentalien ihre Wirksamkeit – sie haben „ihre Kraft aus dem sicher erhörten Gebet der Kirche“<sup>97</sup> und wirken somit lediglich *ex opere operantis*. „Die Eucharistiefeier geriet in Gefahr, zu einer subjektiv und individualistisch verstandenen religiösen Übung zu werden.“<sup>98</sup>

---

<sup>89</sup> So zum Beispiel „um die Fu[e]rbitte der Heiligen zu erlangen, oder um das Andenken der seligsten Jungfrau Maria oder der hh. Apostel und Engel Gottes zu erneuern, oder in einem besonderen Anliegen oder aus besonderer Andacht“ (A. Müller, Meßopfer, 89), worunter dann auch Naturkatastrophen oder Krankheiten fallen konnten.

<sup>90</sup> Vgl. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 13.

<sup>91</sup> Vgl. Podhradsky, Votivmesse, 410.

<sup>92</sup> ders., Privatmesse, 311.

<sup>93</sup> Vgl. ders., Stille Messe, 360.

<sup>94</sup> Vgl. ders., Privatmesse, 311.

<sup>95</sup> Vgl. Angenendt, Abendmahl. II/2 Mittelalter, 22.

<sup>96</sup> Franz, Die Messe im Deutschen Mittelalter, 115.

<sup>97</sup> Meßner, Sakramentalien, 651.

<sup>98</sup> Meyer, Abendmahlsfeier. II/3 Meßtheologie und Meßfrömmigkeit, 286.

So häufte sich die Anzahl der Messen ins Unermeßliche, da man sich erhoffte, durch die erhöhte Zahl die Wirkung zu steigern. Eingedenk der Tatsache, daß der Klerus in den einzelnen Gemeinden keine großen Einkünfte hatte, etablierten sich Meßstipendien. Aus ehemals freiwilligen Gaben, die schon Tertullian bezeugt,<sup>99</sup> wurden solche, die Gläubige dem Priester für eben solche Messen beziehungsweise für die darin dargebrachten besonderen Gebete zukommen ließen. Sie „beziehen sich nur auf die Intention des Priesters, keineswegs aber auf das Meßopfer als solches.“<sup>100</sup> Auch der *Codex Iuris Canonici* hält heute noch fest: „Von dem Meßstipendium ist selbst jeglicher Schein von Geschäft oder Handel gänzlich fernzuhalten.“<sup>101</sup> Richtig ist für die Zeit damals aber folglich der Schluß: „Man konnte Messen bestellen, ja sich in deren Gnade einkaufen.“<sup>102</sup> Und je mehr Geld zur Verfügung stand, desto mehr Messen konnten gefeiert werden.<sup>103</sup> Genau an diesem Punkt wird dann Luthers Kritik ansetzen.<sup>104</sup>

### 2.5.2 Meßfrüchte

Die aus dem Besuch der Messe erwachsenen Gnaden, die sich die Gläubigen erwarteten, nannte man Meßfrüchte, deren Zählung sehr unterschiedlich sein konnte.<sup>105</sup> Doch blieb es in der Volksfrömmigkeit nicht bei diesen; vielmehr rankten sich schnell auch Legenden um die Wirkungen der Messe.<sup>106</sup> Die Probleme, der Aberglaube und die Mißstände finden sich daher „nicht zwar in der Meßopferlehre der wissenschaftlichen Theologie, wohl aber in einer sehr verbreiteten vulgärkatholischen Praxis, in der Pastoral, im Volksglauben und insbesondere in jedem populären Verständnis, das der an das Magische grenzenden Meßfrüchtelehre jener Zeit zugrunde lag und sich in ihr aussprach.“<sup>107</sup>

### 2.5.3 Die Elevation

Während einige Theologen noch sehr vorsichtig mit der Wandlung der Elemente umzugehen versuchten und die Transsubstantiationslehre oftmals als ein Geheimnis ansahen, das als solches folglich nicht verstanden werden mußte,<sup>108</sup> ging

<sup>99</sup> Tertullian spricht in Kapitel 39 seiner Apologie von freiwilligen Gaben für Unterhalt und Begräbnis, für Arme und Waisen (39,6), ohne daß aber die „Religion käuflich“ (39,5) werden darf. Vgl. hierfür Tertullian, *Apologeticum*.

<sup>100</sup> A. Müller, *Meß-Stipendien*, 96.

<sup>101</sup> C.947 im *Codex Iuris Canonici*.

<sup>102</sup> Angenendt, *Abendmahl. II/2 Mittelalter*, 22.

<sup>103</sup> Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 73f.

<sup>104</sup> *ASm II/2*, in: *BSLK*, 417; vgl. Iserloh, *Der Kampf um die Messe*, 9.

<sup>105</sup> Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 36.

<sup>106</sup> Vgl. dazu im Zusammenhang der Mißbräuche Meyer, *Luther und die Messe*, 274.

<sup>107</sup> Arnold, *Vorgeschichte und Einfluß*, 122.

<sup>108</sup> So die frühmittelalterlichen Theologen Rather von Verona oder auch Alger von Lüttich und Petrus Lombardus, vgl. Browe, *Verehrung*, 27.

die gottesdienstliche Praxis ab dem Ende des 12. Jahrhunderts ihre eigenen Wege, indem sie die Zurückhaltung, die sich bis dahin in der Scheu vor den Elementen<sup>109</sup> und auch im Umgang der Theologen mit der Wandlung gezeigt hatte, überwand. Es etablierte sich die sogenannte Elevation der Hostie, die bald ins Zentrum der Frömmigkeit rücken sollte. Mit diesem Hochheben (lat. *elevatio*) wollte man „dem Volke die Transsubstantiation der Opfergaben augenscheinlich in einem Ritus vor[...]führen“<sup>110</sup> und somit der Vorstellung vorbeugen, die aus einem allzu extremen Realismus hervorging. Denn trotz der Wandlung blieb die Gestalt der Hostie bestehen. Diese sogenannte Elevation, die mit dem leichten Hochheben von Hostie und Kelch, das allein die Einsetzungsworte als Gestik unterstützte, nicht verwechselt werden darf,<sup>111</sup> rückte bald in den Mittelpunkt der Frömmigkeit. Nun war der Wunsch groß, die Hostie nach der Konsekration zu sehen. „Das Volk knüpfte, wie an die Messe, so auch an das Schauen des Leibes des Herrn irdische Hoffnungen und Erwartungen.“<sup>112</sup> War dieser neue Ritus zu Beginn des 12. Jahrhunderts noch unbekannt, so war er bereits Mitte des 13. Jahrhunderts überall üblich.<sup>113</sup> Ob die Einführung der Elevation eine Reaktion auf Berengars Häresie war, ist umstritten.<sup>114</sup> „[V]on Anfang an war die Elevation die eindringliche liturgische Geste, die darauf hinwies, daß das Brot wahrhaft und wirklich in den Leib des Herrn gewandelt ist und angebetet werden soll. Sie war die Aufforderung zur Anbetung.“<sup>115</sup> Auch hier macht sich noch einmal bemerkbar, was in Abschnitt 2.1 schon anklang: Während früher die Gläubigen die Gaben mitbrachten und so am Opfer teilnahmen, es sozusagen *ihr* Opfer war und die Konsekration nicht so sehr im Mittelpunkt stand, trat die Beteiligung der Gläubi-

<sup>109</sup> Diese Scheu ist schon in der Alten Kirche bezeugt; so wird als Begründung „die Scheu frommer Menschen, das Heilige unverhüllt zu sehen, weil sie sich für sündig und unwürdig hielten und die Strafe der durch ihren Blick beleidigten Gottheit fürchteten“, genannt. (Browe, Verehrung, 26)

<sup>110</sup> A.a.O., 28.

<sup>111</sup> Vgl. a.a.O., 29.

<sup>112</sup> Franz, Die Messe im Deutschen Mittelalter, 103. Nach Papst Gregor dem Großen ist „die heilige Messe [...] das wirksamste Mittel, um Verzeihung von Gott zu erlangen. Denn der Auferstandene leidet in dem heiligen Opfer wiederum für uns.“ (a.a.O., 4f.).

<sup>113</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 28.37.

<sup>114</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 29, der selbst gegen diese These ist. Er räumt aber ein, daß die Maßnahmen gegen Berengars Häresie eine Ausgangslage geschaffen haben könnten, die die Einführung dieser Elevation begünstigt haben könnte. Im folgenden (31-33) erörtert er zudem, daß auch Streitigkeiten über den Zeitpunkt der Konsekration ausschlaggebend für die Einführung gewesen sein könnten. So entschied der Pariser Bischof Odo von Sully in einem Synodalstatut, daß „vor der Konsekration die Hostie nur bis in Brusthöhe emporzuhalten [sei], [...] nach den Wandlungsworten [aber] so weit erhoben werde, daß sie allen sichtbar sei.“ (31). Ebenso sieht dies Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 27.

<sup>115</sup> Browe, Verehrung, 50.

gen immer weiter in den Hintergrund.<sup>116</sup> „Der Priester zelebriert die Messe – das Volk wohnt ihr bei; die Wandlung ist allein wichtig – alles übrige nur zeremonielle Zutat.“<sup>117</sup> Die *consecratio et elevatio* hielten Volk und Klerus für den erhabensten Augenblick des ganzen Gottesdienstes.<sup>118</sup> „Sie anzuschauen wurde eine der populärsten Frömmigkeitsübungen des Mittelalters und der Renaissancezeit. Man läutete die Glocken, damit die Gläubigen herbeieilen und sich des heilbringenden Anblicks erfreuen konnten.“<sup>119</sup> Viele versenkten sich so sehr in das gottesdienstliche Geschehen, daß es für sie zur Passionsmediation wurde, in der Jesus gerade eben erst gekreuzigt und sein Blut gerade frisch vergossen würde.<sup>120</sup> „Bei manchen war diese Frömmigkeitsübung nur der Ausdruck ihrer Hingabe an Christus, die Art, wie sie in Verbindung mit den Gebeten, die sie verrichteten, die geistliche Kommunion empfangen. Aber schon bald glaubten sehr viele, ähnlich wie in der Gral-Legende, daß das sehnsüchtige und andächtige Ansehen selbst etwas Verdienstliches sei und große Heilwirkungen hervorbringe.“<sup>121</sup> Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Gläubigen bestrebt waren, so vielen Messen wie nur irgend möglich beiwohnen zu können, vor allem aber zu den Elevationen in der Kirche zu sein.<sup>122</sup> Darüber entstand dann auch Diskussion, wer die Elevation sehen darf. Was bezüglich der Kommunion geklärt war, war im Falle der Elevation für Büßer, Sünder oder Exkommunizierte zunächst unklar. Während man sich einigte, für erstere sei die Elevation durchaus heilsam, wurde ihr Anblick den Exkommunizierten verboten; Löcher in den Kirchenmauern als Beispiel für die Umgehung dieses Verbots sind belegt.<sup>123</sup>

Nun war es nicht so, daß nur das Volk sich den wundersamsten Vorstellungen über die Wirkung des Anblicks der konsekrierten Hostie hingab. Geistliche trugen vielmehr sogar dazu bei, daß diese Frömmigkeit erhalten blieb, so beispielsweise durch besonders langes Hochheben, ein Drehen in alle Richtungen, das

<sup>116</sup> Vgl. a.a.O., 49.

<sup>117</sup> Meyer, Abendmahlsfeier. II/3 Meßtheologie und Meßfrömmigkeit, 285.

<sup>118</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 55.

<sup>119</sup> Browe, Verehrung, 55, und ders., Elevation, 39. Diese sogenannten Wandlungsglocken hatten die Aufgabe, den Gläubigen die Elevation, die Ausdruck für die vollzogene Wandlung war, anzukündigen beziehungsweise auf sie aufmerksam zu machen (a.a.O., 37).

<sup>120</sup> Browe, Verehrung, 53.

<sup>121</sup> A.a.O., 58. Damit war in der Vorstellung der Besucher der Messe gleichsam eine Wirkung *ex opere operato* gegeben. Die Wirkungen wurden gegen Ende des 15. Jahrhunderts immer abstruser; vgl. dazu die Ausführungen a.a.O., 59.

<sup>122</sup> Besonders in den Städten konnte man von einer Elevation zur nächsten eilen. Daß dies im Klerus nicht unumstritten war, zeigt eine Reaktion des Augustinereremiten Gottschalk Hollen, die Browe, Verehrung, 68, zitiert. Daß die Gläubigen auch direkt nach der Elevation gingen, schreibt Franz, Die Messe im Deutschen Mittelalter, 104.

<sup>123</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 61.

Küssen.<sup>124</sup> Dagegen waren zum damaligen Zeitpunkt schon einige Ordines, aber auch das Konzil von Trient wird später etwas gegen diese Auswüchse vorzubringen haben.<sup>125</sup> Ebenso lehrten aber auch Theologen, die mit den Augen sinnlich wahrgenommene konsekrierte Hostie würde „reiche Gnaden“ bescheren.<sup>126</sup> Daraus ergab es sich, daß der „Anblick der Hostie als Kommunionersatz oder wenigstens als eine Art geistlicher Kommunion zu sehen und zu bewerten“<sup>127</sup> war.

#### 2.5.4 Das Fronleichnamsfest

Eine weitere Spielart in der Frömmigkeit tritt im 13. Jahrhundert zutage. Durch die Wandlungslehre und die Elevationspraxis war die konsekrierte Hostie in den Mittelpunkt der gläubigen Aufmerksamkeit geraten.

Im Zuge der oben beschriebenen sich immer weiter verbreitenden Sakramentsfrömmigkeit<sup>128</sup> kam es im Hochmittelalter vermehrt zu Visionen,<sup>129</sup> von denen die einer Nonne aus Lüttich, Juliana Mont Cornillon (ca. 1193-1258), am erfolgreichsten war: „*Apparebat, inquā, ei luna in suo splendore, [Per lunam cum aliqua sui fractione sibi sæpius apparentem,] cum aliquantula tamen sui sphericæ corporis fractione:*“<sup>130</sup> Die schimmernde Scheibe des Vollmondes, aus der ein kleines Stück herausgebrochen war, stellte die Kirche dar (*Tunc revelavit ei Christus; in luna, præsentē Ecclesiam*),<sup>131</sup> der ein wichtiges Fest fehle (*in luna autē fractione, defectum unius solennitatis in Ecclesia figurari, quā adhuc volebat in terris a suis fidelibus celebrari*),<sup>132</sup> nämlich das zu Ehren der Eucharistie.<sup>133</sup> Während Juliana zu Beginn ihre Visionen nicht recht verstand, wurden sie ihr sodann erklärt. Zuletzt erteilte ihr Christus den Befehl, „*ut hanc solennitatē*

<sup>124</sup> Vgl. a.a.O., 62-65, vor allem 63.

<sup>125</sup> So zumindest im Hinblick auf die Berührungen.

<sup>126</sup> Vgl. dazu Meyer, Luther und die Messe. 269.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Hierzu gehörte dann auch die Tabernakelfrömmigkeit, die logische Folge der bleibenden Gegenwart Christi nach der Konsekration war.

<sup>129</sup> Beispielsweise das Blutwunder von Bolsena aus dem Jahr 1263, das Browe, Verehrung, 74ff. beschreibt Ein deutscher Priester, der nicht an die Transsubstantiation glaubte, soll beim Feiern der Messe „die Hostie als wahres, mit Blut besprengtes Fleisch“ (75) gesehen, was wiederum angeblich von Papst Urban begutachtet und feierlich geehrt worden sein soll. Die Historizität dieses Ereignisses und zudem auch der Zusammenhang zum Fronleichnamsfest sind aber höchst umstritten, vgl. dazu auch Iserloh, Abendmahl. III/2 Mittelalter, 97.

<sup>130</sup> Acta Sanctorum Aprilis I, 459.

<sup>131</sup> Ebd.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> Vgl. Lamberts, Fronleichnamsfest, 398.

*ipsa inchoaret, & eā debere fieri, mundo primitus nūtiaret*“.<sup>134</sup> Daß ein solches Fest tatsächlich eingesetzt wurde und sich gar durchsetzte, war zu Beginn nicht absehbar und verdankt sich über viele Jahre hinweg einzelnen Geistlichen in nicht unbedeutenden Ämtern. So setzte der Lütticher Bischof 1246 das Fest in seiner Diözese ein.<sup>135</sup> Als Gründe dienten ihm die Erinnerung an die Einsetzung des Sakraments, die Widerlegung der Ketzer<sup>136</sup> und die Sühne für die mangelnde Verehrung.<sup>137</sup> Letzteres bestätigt ein Rundschreiben des Dominikaners Hugo St. Cher, der anmerkt, am Gründonnerstag würde wegen der Fußwaschung und des Gedächtnisses des Leidens Christi der Einsetzung des Sakraments nicht genügend gedacht.<sup>138</sup> 1264 wurde das Fest dann von Papst Urban IV, der aus seiner Zeit als Erzdiakon die Lütticher Visionen kannte,<sup>139</sup> in seiner Bulle *Transiturus de hoc mundo*<sup>140</sup> für die Westkirche vorgeschrieben. Dabei erwähnte er Juliana selbst nicht, sondern nahm nur Bezug auf seine Zeit in Lüttich, wenn er schreibt, daß zur damaligen Zeit es „*fuertat [...] catholicis divinitus revelatum, festum huiusmodi generaliter in ecclesia celebrandum*“,<sup>141</sup> weshalb er auch im Anschluß das Fronleichnamfest einsetzte. Auch er nannte die bereits erwähnten Argumente für dieses Fest und erwähnte zudem noch grundsätzliches zur Eucharistie, indem er beispielsweise die wahrhaftige Gegenwart Christi und mit Mt 28,20 seine körperliche Anwesenheit betonte.<sup>142</sup> Als Tag bestimmte er – wie auch schon in Lüttich praktiziert – in Erinnerung an die Einsetzung des Abendmahls den Donnerstag, und zwar den auf die Pfingstoktav folgenden.<sup>143</sup> Während der Gründonnerstag, der Tag also, der bislang die Einsetzung des Abendmahls in Erinnerung rief, zu

<sup>134</sup> Acta Sanctorum Aprilis I, 459.

<sup>135</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 72.

<sup>136</sup> Auch hier zeigt sich wieder, wie häufig sich Feste, Lehren und Dogmen des Christentums in Abgrenzung zu (befürchteten) falschen Lehren entwickelten. So verkündete auch der Dominikaner Hugo von St. Cher durch eine Predigt 1251 und durch ein Rundschreiben 1252: „Außerdem wird noch im Anschluß an Robert beigefügt, daß das Fest eine glänzende Widerlegung der eucharistischen Ketzereien sei.“ (a.a.O., 73).

<sup>137</sup> Vgl. Iserloh, Abendmahl. III/2 Mittelalter, 97.

<sup>138</sup> Vgl. ebd.

<sup>139</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 72.

<sup>140</sup> DH 846-847 und Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 23, 1077-1080.

<sup>141</sup> A.a.O., 1079. Der Text besagt, „daß Katholiken göttlich offenbart wurde, ein Fest dieser Art allgemein in der Kirche zu feiern.“ (Übersetzung Blum)

<sup>142</sup> *Jesus Christus [...] in propria vero substantia est nobiscum [...] praesentia corporali*. A.a.O., 1077.

<sup>143</sup> *Feriam quintam proximam post octavam Pentecostes*. A.a.O., 1079. Aufgrund der Lesung des dazugehörigen Sonntags (Lk 14,15-24 – Das große Abendmahl; so die Perikopenüberschrift der Lutherbibel) war der Termin in Lüttich aber lange Zeit ein anderer, vgl. dazu Browe, Verehrung, 83.



sehr mit dem Gedächtnis an das Leiden verbunden war und ist, sollte dieses ein Fest sein, an dem „*pfallat fides, spes tripudiet, exultet caritas, devotio plaudat, jubilet chorus, puritas jucundetur*.“<sup>144</sup> Während in einigen Regionen das Fest sehr früh einen hohen Rang einnahm, war das Fest in anderen Gegenden erst später den vier anderen wichtigen christlichen Festen<sup>145</sup> gleichgestellt. Dennoch kann Browe schlußfolgern, daß „[d]ieser Donnerstag [...] also von Anfang an mindestens in choro als Festtag behandelt“ wurde.<sup>146</sup> Die Kommunion an diesem Tag blieb Ausnahme, wenngleich Urban IV sie empfohlen hatte;<sup>147</sup> es blieb einzig die Kommunion an Ostern Pflicht.<sup>148</sup>

In Julianas Vision und in der Bulle findet sich nichts über die später eingeführte Tradition der Prozession;<sup>149</sup> diese mag ein Produkt des aus der Elevation hervorgegangenen Schaukultes gewesen sein. Ursprünglich sollte das Fest vielmehr vollständig auf die Gemeinschaft mit dem Herrn ausgerichtet sein, zumal die Kommunion selbst – wie schon erwähnt – sehr selten war.<sup>150</sup> Deutlich wird aber beim Blick auf den Fortgang der Eucharistieförmigkeit, daß Fronleichnam erst möglich wurde, als die Scheu vor den Elementen sank und der Anblick der Hostie zu etwas besonderem wurde.

Zunächst war der Name dieses Festes aus Anlaß der Einsetzung des heiligen Sakraments nicht einheitlich. Mehrere Benennungen sind belegt, von denen die verbreitetste *festum (dies) corporis et sanguinis Domine Nostri Jesu Christi* war, später schlichter *festum corpus Christi*.<sup>151</sup> Der heute in Deutschland übliche Name „Fronleichnam“ regt oft zu falschen Assoziationen an. So hat das Wort – zusammengesetzt aus den mittelhochdeutschen Wörtern *vrôn* und *lîcham* – etymologisch nichts mit einem Leichnam im engeren Sinne zu tun, sondern lediglich mit dem Leib des Herrn.<sup>152</sup>

<sup>144</sup> Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 23, 1079. Demnach soll „der Glaube die Zither spielen, die Hoffnung frohlocken, die Liebe aufspringen, das Gelübde klatschen, der Chor jubeln, die Reinheit angenehm sein“; (Übersetzung Blum).

<sup>145</sup> Dazu zählten als katholische Hochfeste Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Mariä Himmelfahrt. Vgl. Browe, Verehrung, 83.

<sup>146</sup> A.a.O., 84.

<sup>147</sup> Vgl. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 23, 1080.

<sup>148</sup> Vgl. Lateranum IV, DH 812.

<sup>149</sup> Diese sind zum ersten Mal zwischen 1264 und 1279 in Köln belegt und finden sich im 14. Jahrhundert überall. Vgl. Merkel, Feste und Feiertage, 122, und Browe, Verehrung, 91-98.

<sup>150</sup> Vgl. Lamberts, Fronleichnamfest, 399.

<sup>151</sup> Vgl. Browe, Verehrung, 81.

<sup>152</sup> Vgl. Lamberts, Fronleichnamfest, 399. Dies zeigt auch heute noch schön das niederländische Wort *lichaam*, das den lebendigen Körper meint.

Das so urtypisch katholisch erscheinende Fest war also es in seiner Anfangszeit interessanterweise gar nicht so leicht durchzusetzen;<sup>153</sup> was umso erstaunlicher ist, da es doch nur die Eucharistiefrömmigkeit aufnahm und darum eigentlich mit Begeisterung hätte angenommen werden müssen.

### 2.6 Fazit und Gründe für die Reformation

Die dann im 16. Jahrhundert einsetzende Kritik der Reformatoren an der Eucharistie, insbesondere in bezug auf die Messe, erwischte die katholischen Theologen auf dem falschen Fuß. Wie in den Abschnitten 2.2 und 2.4 angeführt, hatte man sich zu sehr auf die Wandlungslehre konzentriert – auch aufgrund der gefürchteten Häresien – und weniger den Opfercharakter dargestellt und erörtert; im 14. und 15. Jahrhundert war er zuletzt überhaupt nicht mehr von Interesse.<sup>154</sup> Somit hatte man nichts in der Hand, um fundiert gegen die Thesen der Reformatoren zu argumentieren, die wie Luther die Messe mangels biblischen Hintergrunds als „Menschenfundlein“<sup>155</sup> ansahen. So geriet die Messe einerseits in die Kritik, da sie von den Reformatoren als Werk angesehen wurde, da sie doch vom Menschen *empfangen* werden mußte.<sup>156</sup> Hier war also Luthers Rechtfertigungslehre entscheidendes Kriterium. Die Reformatoren stellten die Messe andererseits an den Pranger, da sie sie als Wiederholung des Kreuzestodes Jesu verstanden, als Wiederholung des einmaligen Opfers Christi, womit sie die ewige Versöhnungstat Christi gefährdet sahen. So konnte die Erkenntnis Calvins lauten, daß der, „der einen Altar errichtet, der stürzt das Kreuz Christi“,<sup>157</sup> weil der Altar ja der Ort der Opferung ist,<sup>158</sup> die Messe aber kein Opfer ist und sein darf. Die schwierige Gratwanderung, der sich die katholischen Gelehrten stellen mußten, bestand daher darin, fundiert zu erklären, welchen genauen Bezug die Messe auf den Kreuzestod hat. „Zwischen Golgatha und jeder katholischen Messe besteht unlösliche Kontinuität bis zur Identität“<sup>159</sup> – doch genau die *Art* der Identität muß erklärt werden.

<sup>153</sup> Zu beachten sind die langen Zeitspannen zwischen den Visionen Julianas und dem Beginn des Festes in Lüttich und wiederum bis zur tatsächlichen Einsetzung des Festes von Rom aus.

<sup>154</sup> Iserloh, *Der Kampf um die Messe*, 12.

<sup>155</sup> ASm II/2, in: BSLK, 416f.

<sup>156</sup> Vgl. a.a.O., 418; Luther, *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6, 356. Und ders., *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, WA 6, 511 gegen die Transsubstantiation, 512 gegen die Messe (*quam Missam est opus bonum et sacrificium[...] abusus*).

<sup>157</sup> Arnold, *Vorgeschichte und Einfluß*, 131.

<sup>158</sup> Vgl. dazu Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Quæstio 83,1, 326.

<sup>159</sup> Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, 17.

Die vielen Mißbräuche waren zudem auch für die katholischen Theologen nicht zu übersehen, denn „die Anpreisungen der Messe als eines unfehlbar wirkenden Allheilmittels in den leiblichen und geistigen Nöten förderten das sittliche Streben der Zuhörer nicht und bildeten überdies noch einen Gegenstand des Anstoßes für alle, die ernster nachzudenken vermochten und kein Gefallen an den Märlein der Prediger fanden.“<sup>160</sup>

Folglich war eine Reform vonnöten, zumal Martin Luther spitz feststellte: „Sie fühlen’s wohl: wo die Messe fället, so liegt das Bapsttum.“<sup>161</sup>

### 3. Das Konzil von Trient und die Frage der Eucharistie

#### 3.1 Historische Umstände des Konzils

Das V. Laterankonzil war gerade abgeschlossen, da brach in Deutschland die Reformation aus. Auf der einen Seite forderte Luther ein Konzil und appellierte sowohl an den Kaiser als auch an die Stände,<sup>162</sup> um eine Reform der Kirche durchführen zu können,<sup>163</sup> auf der anderen Seite forderten die Kritikpunkte des Reformators die Kirche Roms heraus, sich zu positionieren. Dennoch hatten die Päpste, vor allem Papst Leo VII., Furcht vor Reformen oder einer Anfechtung ihrer Legitimität.<sup>164</sup> Mit Paul III. änderte sich die Einstellung zu einem Konzil. Während aber der Kaiser mit einem Konzil den Religionsfrieden wiederherstellen wollte, also eine Kirchenreform anstrebte, strebte der Papst die Bekämpfung der Häresien an – ihm ging es also um die zu festigenden Dogmen. Die Einberufung eines Konzils wurde ab 1535 ins Auge gefaßt, aber die Rivalität zwischen Franz I., dem König von Frankreich, und Kaiser Karl V., die Absage des Schmalkaldischen Bundes und Kriege schoben einen tatsächlichen Beginn immer wieder auf,<sup>165</sup> denn für ein Konzil mit allen Parteien war ein vorheriger Friedensschluß Voraussetzung. Mit der Verschiebung verlagerte sich das Anliegen des angedachten Konzils. War zunächst von unterschiedlicher Seite noch der Wunsch vorhanden gewesen, ein Konzil könne die Kirche dahingehend reformieren, daß eine Einheit der Christen gewahrt bleiben könne, so wurde zuletzt ein Konzil daraus, in dem sich die Kirche Roms deutlich gegen die Theologie der Reformatoren wandte, sich klar abgrenzte und in letzter Konsequenz zu der Konfession der rö-

<sup>160</sup> Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, 739.

<sup>161</sup> ASm II/2, in: BSLK, 419.

<sup>162</sup> Vgl. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, WA 6, 406.413-415; vgl. auch Wenz, Eine evangelische Perspektive, 123.

<sup>163</sup> Hierbei stützte sich Luther auch auf die *Gravamina*.

<sup>164</sup> Vgl. G. Müller, Tridentinum, 63.

<sup>165</sup> A.a.O., 64.

misch-katholischen Kirche wurde, wie sie bis heute besteht. Somit scheint in den Akten deutlich durch, daß „[d]ie dogmatischen Texte [...] ganz auf die Auseinandersetzung mit den Reformatoren ausgerichtet“<sup>166</sup> waren.

Man einigte sich zuletzt auf den Tagungsort Trient, hatten doch die Reichsstände und der Kaiser ein Konzil auf deutschem Boden gefordert, der Papst hingegen auf ein Konzil in unmittelbarer Nähe Roms gehofft, da er einen zu starken kaiserlichen Einfluß fürchtete.<sup>167</sup> Daß von der Einberufung 1542 bis zum tatsächlichen Beginn im Jahr 1545 drei Jahre vergehen sollten, war weiteren Kriegswirren und Machtspielen geschuldet. Das Konzil tagte mit Unterbrechungen in drei Tagungsperioden von 1545 bis 1548, von 1551 bis 1552 und von 1562 bis 1563.<sup>168</sup> Die für diese Arbeit entscheidenden Dekrete fallen in die zweite und dritte Tagungsperiode.

Bis hin zu den verabschiedeten Canones, Lehr- und Reformdekreten vollzog sich „[d]er Geschäftsgang des Konzils [...] in drei Schritten: 1) Die nicht stimmberechtigten Konzilstheologen bereiteten die dogmatischen Texte in den Theologenkongregationen vor. Es wurden meist (zuweilen aus dem Kontext gelöste) Thesen der Reformatoren als Ausgangspunkt gewählt. Die Entwürfe wurden 2) von den Legaten den stimmberechtigten Konzilsvätern in den Generalkongregationen zur Beratung und Abstimmung vorgelegt. Unter Berücksichtigung der Änderungsvorschläge wurden die Texte in den ad hoc berufenen Deputationen neu formuliert und so lange über sie abgestimmt, bis sie eine Mehrheit fanden. 3) In den feierlichen Sessionen wurden dann die Kanones, Lehr- und Reformdekrete publiziert.“<sup>169</sup>

### 3.2 Historische Umstände des Eucharistiedekrets

Bereits 1547 hatte man nach dem Trienter Dekret über die Sakramente<sup>170</sup> in Bologna, wohin das Konzil gegen den Willen des Kaisers und unter vermutlich fadenscheinigen Gründen umgezogen war,<sup>171</sup> weitergehend über die Sakramente und die Messe gearbeitet.<sup>172</sup> Allerdings kam es zu keinen Entscheidungen, um „die antikaiserliche Politik nicht auf die Spitze [zu] treiben.“<sup>173</sup> Zudem mußte Papst Paul III. das Konzil in Bologna suspendieren, als die Proteste des Kaisers

<sup>166</sup> Ganzer, Trient, 226.

<sup>167</sup> Vgl. G. Müller, Tridentinum, 64.

<sup>168</sup> Vgl. a.a.O., 65-71.

<sup>169</sup> Ganzer, Trient, 226.

<sup>170</sup> Siehe DH 1600-1630.

<sup>171</sup> G. Müller, Tridentinum, 67.

<sup>172</sup> Vgl. die Einführung zum Eucharistiedekret, DH 1635.

<sup>173</sup> G. Müller, Tridentinum, 68.

zu kritisch wurden.<sup>174</sup> Etwaige Ergebnisse aus den Sitzungen in Bologna wurden in der zweiten Tagungsperiode nicht übernommen, da man weitere Diskussionen um die Gültigkeit des Umzugs des Konzils vermeiden wollte.<sup>175</sup> Auf die eintreffenden Protestanten wartend kam man am 11. Oktober 1551 in der dreizehnten Sessio aber über die Bestätigung alter Lehrsätze – es handelt sich hier um das *decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*<sup>176</sup> mit acht Lehrkapiteln und elf Canones – nicht hinaus. Die konfliktbehafteten Themen wurden noch nicht verhandelt, so daß man zu keinem wirklich Schluß in allen Fragen kam. Zwar erschienen im Januar des folgenden Jahres Gesandte aus Kursachsen und Württemberg, aber zu Ergebnissen kam es nicht, zumal das Konzil aus Furcht vor kriegerischen Auseinandersetzungen mit Moritz von Sachsen kurz vor seiner Suspension stand, womit für Karl V. der Plan gescheitert war, die deutschen Christen wieder zu vereinen.<sup>177</sup>

### 3.3 Historische Umstände des Meßopferdekrets und Schilderung der Debatten

Die dritte Konzilsperiode 1562 und 1563 stand deshalb unter einem anderen Stern. Der Augsburger Reichs- und Religionsfriede von 1555 hatte das lutherische Bekenntnis anerkannt,<sup>178</sup> Kaiser Ferdinand I. – Nachfolger Karls V. – folglich kein Interesse mehr an einer Einheit des Christentums; zudem wollte er diese Übereinkunft nicht gefährden.<sup>179</sup> Nun stand auch eine Beteiligung der Protestanten nicht mehr zur Diskussion.<sup>180</sup> Ebenso waren die Machtverhältnisse neu: Dem Papst stand nicht mehr *ein* Kaiser gegenüber, sondern Philipp II. von Spanien und Ferdinand I. herrschten nun über das Gebiet. Am 19. Juli 1562 wurde die Lehre vom Meßopfer wieder Tagesordnungspunkt, womit man noch während der zweiten Periode im Januar 1552 angefangen hatte.<sup>181</sup> Damals hatte man schon nicht auf eine ausgefeilte vortridentinische Meßopferlehre zurückgreifen können, und auch die Kontroverstheologen<sup>182</sup> hatten vorher kaum Ausführungen geboten, die

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 269.

<sup>176</sup> DH 1635-1661.

<sup>177</sup> Vgl. Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 395-399.

<sup>178</sup> Jedin, Dritte Tagungsperiode und Abschluß, 17.

<sup>179</sup> Vgl. dazu auch a.a.O., 37.

<sup>180</sup> Vgl. a.a.O., 45.

<sup>181</sup> Vgl. Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 338-358.

<sup>182</sup> Zu nennen wären vor allem Eck, Schatzgeyer und Cajetan, wobei vor allem die beiden letztgenannten intellektuell hochwertige Beiträge lieferten, die in die Debatten des Trienter Konzils kaum bis gar nicht einfließen. Vgl. für eine Darstellung Iserloh, Der Kampf um die Messe.

die reformatorischen Einwände hätten entkräften können. Bezeichnend ist, daß man im Dezember 1551 die Messe zusammen mit dem Weihesakrament behandelt hatte. Damit wird aufs Neue deutlich, wie eng verwoben das Meßopfer mit dem handelnden geweihten Priester zu sehen ist. Die ausgearbeiteten Entwürfe konnten allerdings nicht mehr verhandelt werden, weil das Konzil kurz darauf unterbrochen werden mußte. Als Beitrag zur Kontinuität des Konzils, über die es einigen Streit gab, wurden die Diskussionen aus der zweiten Periode aufgenommen.<sup>183</sup>

Vorgelegt wurden am 19. Juli 1562 13 Artikel mit frei formulierten Fragen, die die Problemstellung schön verdeutlichen. Das Konzil hatte demnach zu erörtern, ob die Messe nur Gedächtnis des im letzten Abendmahl dargebrachten Opfers sei und damit nicht ein wahres Opfer, ob sie dem Kreuzopfer Eintrag tue, ob Jesus Christus durch die Einsetzungsworte angeordnet habe, daß die Apostel seinen Leib und sein Blut in der Messe darbringen, ob die mystische Opferung Christi darin bestehe, daß er uns zur Speise gereicht wird und ob eigentlich die Messe nur Lob- und Dankopfer oder auch Sühnopfer sei?<sup>184</sup> Auffällig ist, daß den Theologen hier (im Prinzip über Jahrhunderte ungeklärte) offene Fragen vorgelegt wurden und nicht mehr Bruchstücke aus reformatorischen Schriften.<sup>185</sup> Es schlossen sich hitzige Diskussionen in unterschiedlichen Theologengruppen an. Wer die Messe gegen die Reformatoren verteidigen wollte, mußte theologisch erklären können, daß die Messe nicht neues Opfer neben dem Kreuz ist, sondern sakramentale Vergegenwärtigung und Werk Christi.<sup>186</sup> Hierbei stießen die Theologen auf die Problematik, daß die Messe als Opfer mit der Schrift nicht zu belegen war.<sup>187</sup> Um die Einmaligkeit des Kreuzestodes zu wahren, argumentierte man in Trient, die Messe sei „Gedächtnis“, aber dennoch Opfer, weil sie eben dieses im Gedächtnis hält. Genauere Verhältnisbestimmungen zwischen dem Kreuzesopfer und dem Meßopfer sollten mehr Klarheit schaffen: So konnte das Meßopfer als Weg zum Kreuzopfer, als Bild (*imago*) oder Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) für das Kreuzopfer oder als Zuwendung der Erlösungsfrucht gelten.<sup>188</sup> Dabei

<sup>183</sup> Vgl. Jedin, Dritte Tagungsperiode und Abschluß, 31-37, und G. Müller, Tridentinum, 70.

<sup>184</sup> Vgl. Jedin, Dritte Tagungsperiode und Abschluß, 179.

<sup>185</sup> So noch bei den anfänglichen Verhandlungen zum Jahreswechsel 1551/52. Vgl. Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 179. „Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese 13 Artikel die vorhandenen Lehrdifferenzen vereinfachen, ja vergrößern.“<sup>185</sup>, gibt Jedin, Dritte Tagungsperiode und Abschluß, 180, allerdings zudem zu bedenken.

<sup>186</sup> Vgl. Iserloh, Der Kampf um die Messe, 13.

<sup>187</sup> So gibt dies offen einer der Konzilstheologen zu, vgl. Jedin, Dritte Tagungsperiode und Abschluß, 180.

<sup>188</sup> A.a.O., 181.

konnte man das Verhältnis auch so weit vereinfachen, daß man meinte, es handle sich um zwei Opfer, nämlich um das blutige Kreuzopfer und das unblutige Meßopfer, bei dem der Priester nur im Namen Christi handelt.<sup>189</sup> Damit war aber noch immer nicht geklärt, wie der Opfercharakter gesichert sein könne. Meist erhoffte man sich, diesen durch das letzte Abendmahl als „erster Messe“ zu sichern, das dann also auch schon ein Opfer war. Damit hätte bereits dieses Abendmahl Sühnopfercharakter, weil es Teil des einen Opferleidens Christi wäre.<sup>190</sup> In der Messe würde dann derselbe Christus geopfert, der sich schon am Kreuz dargebracht hat, aber in anderer Darbringungsweise. Aber genau dagegen sprachen sich schnell einige Theologen aus.<sup>191</sup> Der sogenannte Augustentwurf notierte, das Meßopfer sei beim letzten Abendmahl in den Einsetzungsworten eingesetzt worden und beziehe deshalb seinen Opfercharakter aus diesem Befehl, nicht aber aus dem Opfercharakter des letzten Abendmahls.<sup>192</sup> Später wurde erklärend hinzugefügt, das Meßopfer sei hier lediglich „Hinweis (*oblatio designatoria*) auf das bevorstehende Kreuzesopfer“.<sup>193</sup> Die Messe sei deshalb *dessen* Gedächtnis (*oblatio commemorativa*) und eben nicht Gedächtnis des Letzten Abendmahls, weshalb auch nur das Kreuzopfer Sühnopfer sein kann.<sup>194</sup> Damit war es gelungen, „die Lehre vom Opfercharakter des Letzten Abendmahls auszumerzen“.<sup>195</sup> Durch die Diskussionen um diesen Entwurf war ein weiterer nötig geworden, der deutlich festhielt, der Einsetzungsbefehl sei – wie es Cajetan schon bestimmt hatte<sup>196</sup> – Opferbefehl, aber an diesem Abend habe Jesus auch schon seinen Leib und sein Blut dargebracht.<sup>197</sup> Während man im Augustentwurf einen Bezug zum jüdischen Pessach vermieden hatte, verstand man nun im Septemberentwurf die Messe als „neues Pessach“,<sup>198</sup> die vom Hohepriestertum Christi (Hebr 7) gemäß der Ordnung des Melchisedek<sup>199</sup> und vom Kreuzesopfer her aufgebaut sein sollte. Dieser Entwurf wurde approbiert. Die 22. Sessio am 17.

---

<sup>189</sup> A.a.O., 180f.

<sup>190</sup> A.a.O., 185.

<sup>191</sup> A.a.O., 180.

<sup>192</sup> A.a.O., 182.

<sup>193</sup> A.a.O., 184.

<sup>194</sup> A.a.O., 182, 184f.

<sup>195</sup> A.a.O., 183.

<sup>196</sup> A.a.O., 185.

<sup>197</sup> Diese sog. *Oblatio in coena* war nicht unumstritten; a.a.O., 187f.

<sup>198</sup> Vgl. a.a.O., 187.

<sup>199</sup> Vgl. Gen 14,18. Melchisedek ist der erste im AT erwähnte Priester, der statt Opfertieren unblutig Brot und Wein darbringt und damit im Christentum als Deutung auf Jesus Christus und die Eucharistie als Opfermahl hin verstanden wurde.

September 1562 war so gut besucht wie keine zuvor. In ihr wurden die *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*<sup>200</sup> beschlossen.

### 3.4 Die Dekrete

#### 3.4.1 Methodik

Die Vorgehensweise des Konzils war, „aus der Heiligen Schrift, den apostolischen Überlieferungen, den anerkannten Heiligen Konzilien, den Konstitutionen und Dekreten der Päpste, den Schriften der Heiligen Väter und der katholischen Kirche“<sup>201</sup> die richtige, katholische Lehre auszuarbeiten. Allerdings befand man es für sinnvoll, „nicht unnötig zu Schulmeinungen Stellung zu beziehen“,<sup>202</sup> so daß vieles nicht theologisch reflektiert und inhaltlich gefüllt wurde.<sup>203</sup>

Das Sakrament der Eucharistie und das Meßopfer wurden auf dem Konzil von Trient – wie schon oben erwähnt – getrennt voneinander behandelt, wie es in der Entwicklung der vorangegangenen Jahrhunderte ebenfalls geschehen war. So hatte es am 7. März 1547 der Präsident Cervini vorgeschlagen.<sup>204</sup> Dieser Vorschlag war aber nicht unproblematisch, wirkt sich doch eine getrennte Untersuchung auch auf das Verständnis des sakramentalen Charakters des Opfers aus. Die Zweiteilung bleibt in vielen Erklärungen bestehen: „Nach dem Dogma der katholischen Kirche muß die Eucharistie in zweifacher Hinsicht betrachtet werden, als Sakrament, und als Opfer. Beide stehen in innigster Vereinigung mit einander“,<sup>205</sup> wobei eben diese selten wirklich verdeutlicht werden kann, wenn Opfer und Sakrament getrennt behandelt werden.

#### 3.4.2 Eucharistie

Bereits im Vorwort wird die Bedeutung des Dekrets über die Eucharistie verdeutlicht, indem das „hochheilige Konzil [...] allen Christusgläubigen [untersagt], es künftig zu wagen, über die heiligste Eucharistie anders zu glauben, zu lehren oder zu predigen, als wie es in diesem vorliegenden Dekret erklärt und festgelegt

---

<sup>200</sup> DH 1738-1760.

<sup>201</sup> Concilium Tridentinum. Diariorum actorum epistularum tractatum VII/1, 114 – *Sententiae per theologos dicendae deducantur ex sacra scriptura, traditionibus apostolicis, sacris et approbatis conciliis ac constitutionibus et auctoritatibus summorum pontificum et sanctorum patrum ac consensu catholicae ecclesiae.*

<sup>202</sup> Dantine, Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, 485.

<sup>203</sup> So beispielsweise im Fall der Transsubstantiationslehre.

<sup>204</sup> Vgl. Jedin, Die erste Trienter Tagungsperiode (1545/47), 353, und Iserloh, Abendmahl. III/3 Reformationszeit, 127.

<sup>205</sup> A. Müller, Meßopfer, 73.



ist.<sup>206</sup> In acht Lehrkapiteln wird anschließend der katholische Glaube dargelegt und in elf Canones rechtlich festgesetzt, wobei die Dekrete immer in Beziehung stehen zu den Irrlehren der Reformatoren.<sup>207</sup> Mit Verweisen auf die Bibel und der Tradition als Garant für die Richtigkeit der Aussagen werden die für die katholische Kirche wichtigen Aspekte der Eucharistie behandelt. So betont das erste Kapitel die Gegenwart Christi – *vere, realiter ac substantialiter* – mit dem Verweis, daß Christus sakramental (*sacramentaliter praesens*) an vielen Orten gegenwärtig sein kann,<sup>208</sup> und verweist dabei auf die Einsetzungsworte in Mt 26,26-29, Mk 14,22-25 und Lk 22,19f.<sup>209</sup> Das vierte Kapitel widmet sich der Wesensverwandlung, hält aber einzig fest, daß „durch die Konsekration des Brotes und des Weines [...] eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, [geschieht]“ und daß diese Lehre wiederum „treffend [...] Wesensverwandlung genannt“ wird.<sup>210</sup> Es erstaunt, daß damit das Tridentinum kaum über das IV. Lateranum hinauskommt. In Trient wird ebensowenig wie 1215 darauf eingegangen, wie man sich diese Verwandlung vorzustellen habe. Während beim IV. Lateranum lediglich von einer Substanzverwandlung (*transsubstantiatis*)<sup>211</sup> gesprochen wurde, wird zwar hier deutlich der Begriff hervorgehoben – *quae conversio [...] transsubstantiatio est appellata*,<sup>212</sup> aber was sich hinter ihm verbirgt, wird mit keiner Silbe erwähnt. „Die Gegner wenden ein, daß *transsubstantiatio* ein ‚neues Wort‘ im kirchlichen Sprachgebrauch ist. Man muß ihnen einräumen, daß es neu zu sein scheint, aber sein Inhalt entspricht dem ständigen Glauben der Kirche.“<sup>213</sup> Aber eben dieser Inhalt wird nicht näher ausgeführt. Das Konzil richtet sein Augenmerk zwar deutlicher auf den Substanzbegriff, als es noch das IV. Laterankonzil tat, führt aber nicht aus, wie die Wandlung wirklich zu denken ist, wieso die äußere Form erhalten bleibt oder was mit den ursprünglichen Substanzen des Brotes und des Weines passiert. Kanon 2 erwähnt immerhin, daß die Gestalten von Brot und Wein erhal-

---

<sup>206</sup> *sacrosancta synodus [...] omnibus Christi fidelibus interdicit, ne posthac de sanctissima Eucharistia aliter credere, docere aut praedicare audeant, quam ut est hoc praesenti decreto explicatum atque definitum*, DH 1635.

<sup>207</sup> Die zugrundeliegenden Werke finden sich als Auflistung in DH 1600° und in DH 1635°.

<sup>208</sup> Vgl. DH 1636.

<sup>209</sup> Vgl. DH 1637.

<sup>210</sup> *Per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri [...] transsubstantiatio est appellata*, Kap. 4, DH 1602.

<sup>211</sup> DH 802.

<sup>212</sup> DH 1642.

<sup>213</sup> Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 271.

ten bleiben,<sup>214</sup> aber auch hier werden die Termini, die beispielsweise Thomas von Aquin prägte, nicht aufgenommen.<sup>215</sup>

Hätte man gegen die Kritik der Protestanten etwas vorbringen wollen, hätte man die eigene Lehre eindrucksvoller erklären müssen, statt sie nur festzuschreiben. Dafür wendet man sich im vierten Kanon gegen das Lutherische *in, sub et cum*.<sup>216</sup>

Kapitel 5 bekräftigt das 1264 eingesetzte Fronleichnamfest und führt aus, daß im Sakrament der Eucharistie auch die Gottesverehrung ihren Platz hat, denn – so formulieren es die Konzilstheologen – „wir glauben, daß eben jener Gott in ihm gegenwärtig ist, von dem der ewige Vater, als er ihn in den Erdkreis einführt, sagt: ‚Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes‘ [Hebr 1,6; aus Ps 97,7], den die Weisen niederfallend anbeteten [vgl. Mt 2,11], von dem schließlich die Schrift bezeugt, daß er in Galiläa von den Aposteln angebetet wurde [vgl. Mt 28,17; Lk 24,52].“<sup>217</sup> Im folgenden nimmt das Konzil die sich seit dem 13. Jahrhundert vollzogene Entwicklung<sup>218</sup> auf und erwähnt auch, daß das Sakrament „ehrfürchtig und ehrenvoll durch öffentliche Straßen und Plätze herumgetragen“<sup>219</sup> werden soll. Voraussetzung für die Zurschaustellung der konsekrierten Hostie ist die im ersten Kapitel nicht direkt erwähnte, aber doch gelehrte und geglaubte *bleibende* Gegenwart Christi „nach der Konsekration“.<sup>220</sup> Kanon 4 formuliert dann präziser, daß die Konsekration nicht zeitlich beschränkt ist – also zum Beispiel nur beim Gebrauch des Sakraments Christus wahrhaft gegenwärtig ist, sondern daß die Gegenwart bestehen bleibt.<sup>221</sup>

### 3.4.3 Meßopfer

Schon das Vorwort des Dekretes spiegelt wider, was beim Konzil von Trient nie angezweifelt wurde, nämlich daß „das große Geheimnis der Eucharistie [...] das wahre und einzigartige Opfer ist“.<sup>222</sup> Das Opfer ist laut Konzil während des Alten Bundes nicht zur Vollendung gekommen, wie es auch mehrere Bibelstellen bezeugen; für diese Vollendung bedarf es Jesu Christi, der „mit einem Opfer [...]

<sup>214</sup> Vgl. DH 1652.

<sup>215</sup> Dabei war die Transsubstantiationslehre auf dem Konzil noch eingehender behandelt worden, so vom Konzilsteilnehmer Vincentius de Leone, vgl. dazu Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 37.

<sup>216</sup> Vgl. die Ausführungen über das Abendmahl in der – selbstverständlich später (1577) erst verfaßten – Konkordienformel, in: BSLK, 984.

<sup>217</sup> DH 1643.

<sup>218</sup> S. o.

<sup>219</sup> DH 1644.

<sup>220</sup> *Post panis et vini consecrationem [...] contineri*, DH 1636.

<sup>221</sup> Vgl. DH 1654.

<sup>222</sup> DH 1738.

für immer die vollendet [hat], die geheiligt werden“ (Hebr 10,14).<sup>223</sup> Zwar wird das Ein-für-allemal (ἐφ'ἅπαξ) aus Hebr 7,27; 9,28; 10,14 aufgenommen, doch wird es zugleich abgeschwächt, indem der Text anführt, Jesus Christus habe sich zwar „ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes durch den eintretenden Gott [...] opfern wollen“,<sup>224</sup> aber dank seines über den Tod hinaus währenden Priestertums habe er der Kirche vorher noch ein Opfer – und zwar *visibile* – hinterlassen, das er nicht nur beim letzten Abendmahl in den Einsetzungsworten seinen Jüngern befahl, sondern das er bei eben diesem Mahl auch Gott und seinen Jüngern darbrachte.<sup>225</sup> Dies tat er gemäß der Ordnung Melchisedeks; und hierbei setzte er seine Jünger zu Priestern des neuen Bundes ein, damit in Zukunft das blutige Opfer am Kreuz vergegenwärtigt (*repraesentaretur*) werden und damit die darin geschehene Vergebung der Sünden den Menschen, die täglich sündigen, zugeeignet (*applicaretur*) werden kann.<sup>226</sup> Damit ist die Messe wahres Opfer und Sühnopfer und eben nicht nur Hingabe Christi zum Mahl oder schlicht ein Dankopfer. Als Vergleich wird das Pessachfest angebracht, das die Juden im Gedenken an den Auszug aus Ägypten feiern; während beim alten Pessach das Lamm geopfert wurde, so wird nun beim neuen Pessach, nämlich in der Messe, das neue Lamm – Christus – geopfert.<sup>227</sup> In dem Meßopfer ist somit „jener selbe Christus enthalten [...] und [wird] unblutig geopfert [...], der auf dem Altar des Kreuzes ein für allemal sich selbst blutig opferte.“<sup>228</sup> Das Meßopfer ist folglich das Kreuzopfer, weil derselbe Hohepriester Jesus Christus, der sich am Kreuz geopfert hat, durch den Priester die gleiche Opfergabe darbringt wie am Kreuz.<sup>229</sup> Diese Opfergabe wird gerechtfertigt durch die Aufforderung Jesu in 1 Kor 11,24 und Lk 22,19, solches zu seinem Gedächtnis zu *tun*, und versöhnt Gott, der daraufhin Gnade

<sup>223</sup> Vgl. DH 1739.

<sup>224</sup> DH 1740. Die Verbform in [...] *Dominus noster* [...] *Deo Patri oblaturus erat* drückt eindeutig kein Handeln aus, sondern ein Wollen.

<sup>225</sup> Ebd. Hiermit hat die oben schon erwähnte *oblatio in coena* in den Konzilstext Eingang gefunden. Außerdem wird hier bezeichnenderweise tatsächlich der Augustentwurf verworfen und Septemberentwurf aufgenommen, dem gemäß das Opfer beim letzten Abendmahl nicht nur befohlen, sondern auch dargebracht worden war. Es bleibt hier unklar, ob damit das Abendmahl wirklich nur Darbringung ist, also nicht unbedingt Opfer. Denn die Auffassung, „daß diese Hingabe des Herrn am Abendmahlstisch unmittelbar auf die Hingabe am Kreuz hinweist und Bestandteil der Selbsthingabe an den Vater ist“ (Wenz, Eine evangelische Perspektive, 130), kann auf Basis dieser Texte nach wie vor bestehen.

<sup>226</sup> Vgl. ebd.

<sup>227</sup> Vgl. DH 1741.

<sup>228</sup> DH 1743.

<sup>229</sup> Vgl. DH 1743. Hier wird auch wieder die Bedeutung des Priesters deutlich, wie sie auch schon das IV. Laterankonzil (DH 802) bezeugte, das zudem auch die Einheit von Priester und Opfer in der Person Jesu Christi beschrieb.

walten läßt und Buße zuläßt.<sup>230</sup> In der Messe wird also das Kreuzopfer gegenwärtig gesetzt und seine Frucht den Gläubigen mitgeteilt. „Die Früchte jenes Opfers [...] werden überreich durch dieses unblutige (Opfer) empfangen.“<sup>231</sup>

Die weiteren Kapitel würdigen die Heiligenmessen, die Messen für Nöte, besondere Anlässe und Verstorbene, den alten Kanon und die Zeremonien.<sup>232</sup> Damit behielt das Konzil die fromme Gewohnheit bei, in der „Messe zu Ehren der Heiligen [...] ihre Fürsprache bei Gott zu erlangen“.<sup>233</sup> Außerdem behielt das Konzil die stillen und privaten Messen bei, wenngleich es die Kommunion empfahl, „damit sich die Frucht dieses heiligsten Opfers noch reicher für sie erweise“.<sup>234</sup>

Die folgenden Kanones und vor allem die kurze Vorbemerkung spiegeln dann in aller Schärfe den Disput zwischen den Reformatoren und der katholischen Kirche wider. Denn wer die in den Kanones verkürzt dargestellten Glaubensinhalte nicht teilt, den beschließt das Konzil „in einmütiger Übereinstimmung aller Väter [...] zu verurteilen und aus der heiligen Kirche auszuschneiden“.<sup>235</sup>

### 3.5 Bewertung

Das Eucharistiedekret, das nicht einmal die seit dem IV. Laterankonzil stattgefundene Entwicklung der Transsubstantiationslehre aufnimmt und diese Lehre argumentativ gegen die Vorwürfe der Reformatoren verteidigt, wenngleich natürlich zu bemerken ist, daß zumindest die Kritik Luthers an der Transsubstantiationslehre weit weniger scharf war, hier also nicht große, kirchentrennende Zerwürfnisse aufbrachen wie beim Streit um die Messe, schreibt lediglich aufs neue alte Lehren fest, ohne sie wirklich inhaltlich gefüllt zu haben.

Deutlich kritischer muß aber das Dekret über das Meßopfer gesehen werden. Besonders mit den ersten zwei Kapiteln des Meßopferdekrets ist festzustellen, daß die Konzilsväter über den Traditionalismus nicht hinausgekommen sind. Sie boten keine neuen Erklärungen, nahmen Vorschläge profiliertester Kontroverstheologen nicht auf, sondern nutzten alte Terminologie, wobei jeder unter den einzelnen Begriffen etwas anderes verstand und verstehen wollte. Außerdem folgte nach wie vor die Lehre von der Messe als Opfer der Lehre von der Eucharistie, dem Opfermahl. Sie müßte ihr aber aus logischen, chronologischen Gründen vorgehen. Auch diese schon althergebrachte Trennung vermochte das Konzil also

<sup>230</sup> Vgl. ebd. Mit diesem Aspekt kommt die Tridentinische Lehre einer Wiederholung des Opfers und damit einer Gefährdung der Einmaligkeit des Kreuzes bedenklich nahe.

<sup>231</sup> Ebd.

<sup>232</sup> Vgl. DH 1744-1746.

<sup>233</sup> DH 1755.

<sup>234</sup> DH 1747.

<sup>235</sup> DH 1750.

nicht aufzuheben. Damit verschenkte es die Möglichkeit, den Bezug von *sacramentum* und *sacrificium* wirklich ausarbeiten zu können, wie dies Cajetan getan hatte, der lehrte, Christus würde nicht gegenwärtig, um dann geopfert zu werden, sondern er wäre in der Weise des Opfers (*immolatio modo*) gegenwärtig.<sup>236</sup> Gegen die oben genannte Trennung wendet sich daher auch Odo Casel, der das Meßopfer wieder deutlich sakramental verstehen möchte, und zwar in Einheit mit der Eucharistie, weil nicht nur der Zustand, sondern vor allem die Opfertat Christi am Kreuz für den Menschen heilsbringend ist.<sup>237</sup> Für ihn haben „Mysterien [...] wesenhaft und notwendig eine historische Rückbeziehung zur historischen Heilstat Christi“.<sup>238</sup> Das „steigert sich in der Eucharistie so sehr, daß sie als Speise der Leib und das Blut des getöteten Herrn und als Opfer der Opfertod Christi ist.“<sup>239</sup> Auf jeden Fall kann also festgehalten werden, daß der „Sühnopfercharakter des priesterlichen Handelns gegenüber früher noch verstärkt“<sup>240</sup> wurde, denn „[d]ieser sakramentalen Vergegenwärtigung Christi kommt in der Tätigkeit des das Opfer von Golgatha unblutig wiederholenden Priesters eine hohe Bedeutung zu.“<sup>241</sup>

Schwierig blieb nach dem Konzil von Trient auch der Begriff der *repraesentatio*, weil nicht geklärt wurde, was er für die damalige und heutige Zeit eigentlich meint. Während die Antike damit eine wahre Vergegenwärtigung einer Person meinte, ging diese Vorstellung verloren, so daß bald nur eine gedankliche Gegenwart, also letztlich eine Erinnerung, gemeint war.<sup>242</sup> Der Konzilstext sagt aber nicht deutlich, von welchem Verständnis er tatsächlich ausgeht.

Das Konzil versucht im zweiten Lehrkapitel,<sup>243</sup> durch die Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer den Sühnecharakter des letzteren zu behalten, ohne ihm damit den Charakter eines neuen Opfers zu verleihen.<sup>244</sup> Dieses Anliegen ist ehrenwert und zollt davon, daß die Bedenken, die die Reformatoren hatten, auch den katholischen Theologen nicht unbekannt waren oder von ihnen nicht für bedenkenlos gehalten wurden. Es bleibt aber eher beim Versuch, denn diese Identität verliert einerseits an Gewicht, indem sie doch durch die unterschiedliche Weise – blutig das Kreuzesopfer, unblutig das Meßopfer – relativiert zu werden

<sup>236</sup> Vgl. Iserloh, Abendmahl. III/3 Reformationszeit, 126.

<sup>237</sup> Vgl. Casel, Mysteriengegenwart, 166.

<sup>238</sup> A.a.O., 175.

<sup>239</sup> Ebd.

<sup>240</sup> Dantine, Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, 487.

<sup>241</sup> Steiger, Transsubstantiation, 539.

<sup>242</sup> Vgl. Casel, Mysteriengegenwart, 176f.

<sup>243</sup> DH 1743.

<sup>244</sup> So verdeutlicht Kanon 4, DH 1754, daß dem Opfer am Kreuz durch das Meßopfer kein Abbruch getan wird.

scheint, andererseits sind die in diesem Zusammenhang gemachten Aussagen, daß das Meßopfer Sühnopfer<sup>245</sup> sei und daß deshalb seine (tägliche) Darbringung Gott versöhne und deshalb dieser Gnade walten lasse und Sünden vergebe,<sup>246</sup> sehr bedenklich, scheint es hier doch so, als sei Gottes Handeln doch erst Antwort auf das zuvor getätigte Menschenwerk.

#### 4. Zusammenfassung und weiterführende Gedanken

Das Abendmahl ist wichtiger Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens christlicher Gemeinden und gleichzeitig Streitpunkt in den ökumenischen Diskussionen. Der Blick in die Geschichte und der Versuch eines Längsschnitts haben dabei gezeigt, wie die Entwicklung des Eucharistieverständnisses auf die Reformation zu lief und wie es von der katholischen Kirche versäumt wurde, eine wirklich eigenständige Lehre im Tridentinum zu verfassen.

Ohne die Lehre von der Transsubstantiation und die mit ihr gesicherte Realpräsenz Christi beim Abendmahl hätte es die Eucharistische Frömmigkeit des Mittelalters mit der Elevation und dem Fronleichnamfest nicht gegeben. Ohne die Lehre vom Opfer, das in der Messe dargebracht wird, und ohne die an dieses Opfer geknüpften Fürbitten hätten die Motivmessen nicht diese Blüte erlebt, deren Anzahl im Mittelalter in die Höhe schnellte und mit deren Wirkung abergläubische Wünsche und Wirkungen verbunden wurden. Beide Folgen – die der Transsubstantiations- und die der Meßopferlehre – führten zu Übertreibungen, Mißbräuchen und Aberglauben, die die Reformatoren heftig kritisierten. „Er [Luther] erliegt der Verwechslung des katholischen Glaubens mit einer sehr verbreiteten vulgärkatholischen Praxis“,<sup>247</sup> verteidigt Arnold die katholischen Lehrentscheidungen. Festzuhalten ist tatsächlich ein Auseinanderdriften von Theologie und Volksfrömmigkeit. Die Theologie war viel differenzierter und überlegter bezüglich des Opfers und viel rationaler in der, beziehungsweise eben genau durch die Transsubstantiationslehre, als es oft erscheint; vielmehr hat aber die Frömmigkeit aus den theologischen Sachverhalten entweder etwas anderes gemacht oder aber sie gar nicht beachtet. Praktisch-theologische oder liturgische Neuerungen bekamen so größeren Einfluß als die in Büchern niedergeschriebene Lehre. Allerdings muß man auch wahrnehmen, daß „jene Mißbräuche nur einreißen und um sich greifen konnten, weil die Theologie und in ihrem Gefolge die Glaubensverkündigung nicht imstande waren, die Meßfrömmigkeit aus dem Ganzen des Mysteriums zu formen“.<sup>248</sup> So argumentiert auch Erwin Iserloh, der davor

<sup>245</sup> Vgl dazu dann auch Kanon 3, DH 1753.

<sup>246</sup> DH 1743.

<sup>247</sup> Arnold, Vorgeschichte und Einfluß, 122.

<sup>248</sup> Jedin, Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52), 341.

warnt, nicht „Symptome mit der Ursache [...] zu verwechseln. Denn die Mißstände hatten ja weitgehend ihre Ursache in der Theologie bzw. im Fehlen [...] fast jeglicher Theologie des Meßopfers im Spätmittelalter.“<sup>249</sup> Und es muß ebenso eingeräumt werden, daß die Eucharistielehre nicht im freien Raum und damit frei von jeglichen äußeren Zwängen entstanden ist, sondern immer wieder in Abgrenzungen und Zuwendungen innerhalb der vielen Streitigkeiten um die richtige und falsche Lehre. Im Mittelalter geschah dies innerkatholisch, in der Zeit der Reformation dann zwischen Reformatoren und der römischen Kirche. Damit ebnete man auch Übertreibungen oder drastischeren Darstellungen den Weg. Mangels einer klaren Meßopferlehre in der Hochscholastik konnte die katholische Kirche dann nur schwach gegen die reformatorischen Einwände reagieren. „Es ist dabei nicht zu übersehen, daß Luther auf Grund dieser mittelalterlich-scholastischen Auffassung des Meß- und Kreuzesopfers ohne Rücksicht auf Glauben und Tradition die letzten Konsequenzen zog, und das Meßopfer einfach als unvereinbar mit dem einmaligen und alleingütigen Kreuzesopfer und dem Erlösungswerk Christi ablehnte, wobei aber das eigentliche Problem genauso ungelöst auf die Seite geschoben wurde, wie bei den katholischen Theologen, die gleichsam ein anderes Opfer in Kauf genommen haben, um aus dem allgemeinen Opferbegriff den wirklichen Opfercharakter der Messe zu erklären.“<sup>250</sup>

Auf protestantischer Seite übersah die eigene Lehre ohne das Opfer die ursprüngliche Entwicklung und verkannte damit die Bedeutung der Meßopferlehre. Zwar ist auch nach lutherischem Verständnis Jesus Christus beim Abendmahl real präsent, doch kommt im Vollzug des Gottesdienstes die Gegenwart seiner Passion weniger zum Ausdruck.<sup>251</sup> Christi Leiden aber ist für den einzelnen Christen zentral, denn dieses Leiden versöhnte ihn mit Gott und befreite ihn von den Sünden. Die Gegenwart von Christi Leib und Blut und die Gegenwart seiner Passion am Kreuz, somit also die Gegenwart des sich opfernden und geopferten Christus, ist daher im Sakrament der Eucharistie der Ort für den gläubigen Menschen, sich in die Heilstat Christi hineinzunehmen. Der Liturgie kommt hier besondere Bedeutung zu. Sie ist „der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie“ und Ort der „Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“.<sup>252</sup> Diesen wichtigen Aspekt faßt Casel treu katholisch, aber darum in seiner Grundaussage für Protestanten nicht weniger relevant, wie folgt zusammen: „Während nun alle Sakramente den Christen die Möglichkeit geben, mystisch am Leiden und Leben Christi teilzunehmen, sollte eins unter ihnen diese

---

<sup>249</sup> Iserloh, Das Tridentinische Meßopferdekret, 345.

<sup>250</sup> Pratzner, Messe und Kreuzesopfer, 134.

<sup>251</sup> Hiermit soll aber nicht behauptet werden, das Kreuzesgeschehen sei im evangelischen Gottesdienst Nebensache und in der evangelischen Theologie nicht wichtiger Topos.

<sup>252</sup> Casel, Mysteriengegenwart, 145.

reale Beziehung zur Passion aufs unmittelbarste und klarste darstellen, indem es den Herrn im Zustand seines Todes substantiell unter uns gegenwärtig macht: Leib und Blut Christi, d.h. den *Christus passus et mortuus*. Und nicht nur dies! Weil nicht der Zustand des toten Herrn, sondern die Opfertat Christi am Kreuze, sein Tod, die letzte Quelle des übernatürlichen Lebens ist, wie die gesamte kirchliche Tradition einstimmig bezeugt und das Tridentinum bestätigt (*morte intercedente*), sollte und mußte der Tod Christi selbst sakramental gegenwärtig werden, wie es wiederum die kirchliche Tradition aller Jahrhunderte bezeugt.<sup>253</sup> Wie in der Taufe der Christ mit stirbt und aufersteht, so findet sich auch im Sakrament der Eucharistie dieses Moment des Mitlebens und Mitsterbens mit Christus, was aber eine Wirklichkeit dieses Lebens und Sterbens Christi „*hic et nunc*“ voraussetzt.<sup>254</sup> Den problematischen Widerspruch zwischen diesem nochmaligen als wirklich verstandenen Opfer Christi und dem eigentlich am Kreuz ein für allemal geschehenen Opfer löst Casel damit, daß sich nicht „das historische Ereignis [...] wieder aus der Vergangenheit hervorhebt. Christus stirbt nicht wieder historisch-real; aber die Heilstat wird sakramental, *in mysterio, in sacramento*, gegenwärtig und dadurch für die Heilssuchenden zugänglich.“<sup>255</sup> Dieser letzte Punkt ist entscheidend. Denn die Feier der Eucharistie darf aus evangelischer Sicht unter keinen Umständen eine „chronologische Prolongation des Sühneleidens Christi und auch nicht die Fortsetzung, Wiederholung, Ergänzung oder gar der Ersatz des einmaligen und vollgenügsamen Opfers am Kreuz“<sup>256</sup> sein.

Wird das Konzil von Trient diesen Erwartungen gerecht? Oder ist die Messe doch tatsächlicheine „vermaledeite Abgötterei“?

Auch wenn das Konzil von Trient keine großen theologischen Fortschritte machte und viele Begrifflichkeiten ungenau blieben, so ist doch das Bemühen in den Debatten erkennbar, das einmalige Opfer Christi am Kreuz zu wahren und es auch als vollendete Vergebungstat herauszustellen, die durch die Feier der Messe nicht ergänzt werden muß oder durch sie geschmälert wird. Was für Protestanten wohl irritierend wirkt, ist die Konzentration darauf, daß diese einmalige Heilstat den Menschen zugewendet werden muß. Hier ist die Lehre von den Meßfrüchten sicherlich gefährlich, da sie schnell Aberglauben Tor und Tür öffnet, doch zollt eine solche Heilszuwendung der Art des Menschen Rechnung, wie er geistig und sinnlich ein Geschehen für sich wahrnimmt. Und für ein solches Geschehen reicht nicht ein bloßes Erinnern (*nuda commemoratio*) oder eine *repraesentatio* im Sinne einer Vergegenwärtigung, sondern es bedarf einer Gegenwärtigung mit realem Moment.

<sup>253</sup> A.a.O., 166 [Hervorhebung wie im Original].

<sup>254</sup> Vgl. a.a.O., 174.

<sup>255</sup> Ebd.

<sup>256</sup> Wenz, Eine evangelische Perspektive, 144.



---

Aber das Konzil hat vor allem durch die zu nebulös gehaltene Beziehung zwischen dem Kreuzesopfer und dem Meßopfer die Chance vertan, diesem realen Moment den Verdacht einer Wiederholung, einer Fortsetzung oder Ergänzung des Kreuzesopfers wirklich zu nehmen.

Somit kann der protestantische Zweifel für die Zeit des 16. Jahrhunderts weiterhin als gerechtfertigt gelten, und man darf annehmen, daß die Verfasser der 80. Frage des Heidelberger Katechismus auch *mit* dem Wissen um die Trienter Dekrete die Antwort im Katechismus kaum anders formuliert hätten. Für die heutige Zeit mit ihren neuen Einsichten auf sowohl katholischer als auch evangelischer Seite ist dieser Thematik die Brisanz genommen.

# „Verum et singulare sacrificium“ oder „Abendmal des Herrn“ –

## Messtheologie des Tridentinums und Abendmahlsverständnis des Heidelberger Katechismus<sup>1</sup>

*Hendrik Meier*

Das Konzil von Trient sollte von seiner Intention her die Glaubensspaltung, die sich mit der Reformation ergeben hatte, überwinden und die notwendigen Reformen in der Kirche einleiten. Letztlich wurde es im Rückblick aber vor allem das Konzil, das die römisch-katholische Kirche als konfessionelle Kirche begründete. Erst 1545 und damit relativ spät zusammengetreten,<sup>2</sup> tagte es in unterschiedlichen Perioden bis 1563 und schuf in dieser Zeit die Lehrgrundlagen, die die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein entscheidend prägten und auch heute ihre Bedeutung nicht verloren haben. Dass die Lehraussagen dabei vor allem im Gegenüber und in Abgrenzung zu reformatorischen Positionen formuliert und dabei explizite Verurteilungen ausgesprochen wurden, ließ die Trienter Beschlüsse zu zentralen Dokumenten in der im konfessionellen Zeitalter schärfer zutage tretenden Frontstellung zwischen den sich herausbildenden Konfessionskirchen werden. Gleichzeitig fand eine direkte theologische Auseinandersetzung über lange Zeit nicht mehr statt. Beide Seiten hatten ihre Position definiert und auch als die Konfrontation nicht mehr in diesem Maße bestand, hielt man daran fest, katholischerseits im Tridentinum die gültige Definition der kirchlichen Lehre und evangelischerseits gewissermaßen die Zusammenfassung der Grundfehler katholischer Theologie zu sehen.

Der Heidelberger Katechismus entstand ursprünglich als Unterrichtsbuch für die Kurpfalz (Originaltitel: „Catechismus Oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wirdt“), wurde aber bald schon zum Lehr- und Bekenntnisbuch in vielen reformiert geprägten Gebie-

---

<sup>1</sup> Die Hausarbeit entstand im Anschluss an das Hauptseminar „Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht“ bei Prof. Dr. Johannes Ehmann im Sommersemester 2010 und wurde 2013 mit dem Zacharias Ursinus-Preis ausgezeichnet. Sie wurde für die Aufnahme in dieses Heft leicht überarbeitet.

<sup>2</sup> Bekannt ist die Einschätzung des Konzilsforschers Hubert Jedin: „[D]ie Furcht vor dem Konziliarismus hat wesentlich dazu beigetragen, daß dieses Konzil so spät, um nicht zu sagen zu spät, zusammentrat.“ Vgl. Jedin, Konzil, 227f.

ten und gilt gemeinhin als am weitesten verbreiteter reformierter Katechismus. Während er weitgehend einen irenischen Grundtenor hat, verurteilt die später eingefügte 80. Frage die römische Messe scharf, was dem Katechismus in späteren Jahrhunderten immer wieder Kritik eingetragen und sogar zu Verboten geführt hat. Der Messe wird hier das Abendmahl entgegengesetzt und diese als Verleugnung des Opfers Jesu Christi und „vermaledeite Abgötterey“ verurteilt.

An dieser Stelle nun berühren sich Tridentinum und Heidelberger Katechismus, denn in der Regel wird davon ausgegangen, dass Frage 80 eine direkte Reaktion auf das Messopferdekret des Konzils von Trient darstellt. Heidelberger Abendmahlstheorie und tridentinische Messlehre würden damit in direkte Verbindung gesetzt – womit freilich noch nicht gesagt ist, dass letztere dabei korrekt wiedergegeben wäre –, und einander gegenübergestellt. Für die kirchengeschichtliche Forschung ist damit neben der besonderen Frage nach Entstehung und Inhalt von HK 80 die Frage nach der eucharistischen Theologie des Tridentinums und der Abendmahlstheologie des Heidelbergers gestellt. Dabei wird es nicht einfach darum gehen können, beide Entwürfe miteinander zu vergleichen, und es wird auch nicht in erster Linie die Frage nach der Berechtigung der Verwerfung zu beantworten sein, sondern will man die Entstehungssituation ernstnehmen, so müssen beide einzeln behandelt werden.

In einem ersten Teil soll daher auf die eucharistische Theologie des Tridentinums eingegangen werden, im zweiten Teil dann auf die Abendmahlstheologie des Heidelberger. Um die Aufteilung der eucharistischen Theologie des Tridentinums nachzuvollziehen und die vielfältigen politischen Verflechtungen der Konzilsentscheidungen zumindest anzudeuten, wird zunächst ein Überblick über die Konzils Geschichte zu geben sein (1.1). In einem weiteren Kapitel (1.2) wird dann die eigentliche Frage nach der eucharistischen Theologie des Tridentinums behandelt. Dabei wird auf die Teilung der Thematik, die eine Beschäftigung mit Fragen von Eucharistie und Messe während aller Konzilsperioden nach sich zieht, und die einzelnen Dekrete einzugehen sein. Ein Schwerpunkt wird hier auf dem Messopferdekret der 22. Sessio vom 17. September 1562 liegen (1.2.4), nicht nur, weil hier der Bezugspunkt der Verurteilung durch die 80. Frage des Heidelberger liegt, sondern weil damit der Abschluss und Höhepunkt der tridentinischen Messstheologie erreicht wird. In einem abschließenden Abschnitt (1.2.5) werden die gewonnenen Erkenntnisse zusammenzufassen und dann auch darauf einzugehen sein, wie sich die Entscheidungen der Konzilsväter aus evangelischer Sicht darstellen mussten.

Auch der zweite Teil wird zunächst auf die Vorgeschichte (2.1.1) und die unmittelbare Entstehungsgeschichte (2.1.2 und 2.1.3) des Heidelberger Katechismus eingehen. In einem zweiten Kapitel (2.2) wird die Abendmahlstheologie des HK dargestellt. Dabei wird zunächst die Verortung in der allgemeinen Sakramententheologie des Katechismus erläutert (2.2.1) und dabei auch auf den Bezug zur *Catechesis minor* des Zacharias Ursinus eingegangen. In weiteren Abschnitten wird

das zentrale Verständnis des Abendmahls als Wahrzeichen und Siegel behandelt werden (2.2.2) und Abgrenzungen aufgezeigt, die der HK vornimmt (2.2.3). Es schließt sich ein drittes Kapitel an, das sich der 80. Frage des Heidelberger widmet. Hier wird auf den Text und sein Anwachsen einzugehen (2.3.1), über seine Veranlassung zu sprechen (2.3.2) und zu fragen sein, auf welche Texte sich die Randnotizen im HK beziehen (2.3.3). Außerdem soll die Frage nach möglichen Vorlagen betrachtet – verbreitet ist die These, die Verurteilung sei von Calvin übernommen – (2.3.4) und abschließend auch auf die Berechtigung der Frage eingegangen werden (2.3.5). In zwei kurzen Exkursen soll ein Blick auf die lutherische Messkritik geworfen und die in modernen Ausgaben des Heidelberger Katechismus eingefügten Fußnoten betrachtet werden.

Im abschließenden dritten Teil sollen die Ergebnisse zusammengefasst und ein Ausblick auf mögliche Konsequenzen für den heutigen ökumenischen Dialog gegeben werden.

## 1. Die eucharistische Theologie des Tridentinums

### 1.1 Zur Geschichte des Konzils von Trient<sup>3</sup>

#### 1.1.1 Vorgeschichte

Konzilsforderungen sind in der frühen Reformationszeit verbreitet laut geworden, so hat Martin Luther bereits 1518 an ein allgemeines Konzil appelliert,<sup>4</sup> nachdem er Kenntnis vom Breve Papst Leos X. an Kardinal Cajetan erlangt hatte, in dem er als Ketzer verurteilt wurde.<sup>5</sup> Damit stellte Luther sich auch gegen die Bulle *Exsecrabilis* Pius' II. von 1460, mit der jede Konzilsappellation verboten worden war. Was ihn aber nicht hinderte, zwei Jahre später den deutschen Adel aufzufordern, sich dafür einzusetzen, „das ein recht frey Concilium werde“<sup>6</sup> und die Konzilsappellation dann auch explizit zu erneuern.<sup>7</sup> Seit dem Reichstag von Worms (1521) wird die Konzilsforderung immer wieder erhoben – auch vor dem Hinter-

<sup>3</sup> Übersichtliche Darstellungen der Geschichte des Tridentinums bieten z.B. Grasmück, Konzil und Venard, Konzil, wobei bei Letzterem zu beachten ist, dass bisweilen eine römisch-katholische und pro-papale Sicht hervortritt. Eine umfangreiche Konzils-geschichte liegt mit Jedin, Geschichte vor.

<sup>4</sup> „Appellatio F[ratris] Martini Luther ad Concilium“ (WA 2, 34-40).

<sup>5</sup> Vgl. WA 2, 23, 29f: „dictum Martinum haereticum per praedictum auditorem [sc. Hieronymum Asculanum] iam declaratum“. Luther hielt das Breve allerdings für eine Fälschung (a.a.O. 22, 29-35).

<sup>6</sup> In: „An den christlichen Adel deutscher Nation“, WA 6, 413, 29.

<sup>7</sup> „Appellatio D. Martini Lutheri ad Concilium a Leone X. denuo repetita et innovata“ (WA 7, 74-82) und „D. Martin Luthers Appellation oder Berufung an ein christlich frei Concilium von dem Papst Leo und seinem Frevel verneuert und repetirt“ (WA 7, 83-90).

grund der ja noch immer im Raume stehenden *gravamina nationis germanicae*. Auf dem Reichstag von Nürnberg 1523erneuerte man die Gravamina (eine Überarbeitung in Worms war nicht zum Abschluss gekommen) und einigte sich schließlich darauf, dass „ein frei christlich concilium an bequeme malstat Teutscher Nation“<sup>8</sup> einberufen werden sollte.

Die Bereitschaft dieser Bitte zu entsprechen war freilich auf päpstlicher Seite nicht besonders groß. „Clemens VII. [1523-1534] verfolgte eine Taktik des Ausweichens. Er fürchtete durchgreifende Reformforderungen u[nd] die Anfechtung seiner Wahl als illegitim Geborener auf einem Konzil.“<sup>9</sup> Erst bei der Kaiserkrönung Karls im Jahre 1530 versprach Clemens VII. die Einberufung eines Konzils, setzte diese Zusage aber nie in Realität um.

Alessandro Farnese schließlich, der als Nachfolger von Clemens als Papst Paul III. das Pontifikat übernahm (Pontifikat von 1534-1549), erkannte die Notwendigkeit eines Konzils. Die erste Einberufung eines Konzils erfolgte mit der Bulle *Ad dominici gregis curam*<sup>10</sup> (2. Juni 1536) auf den 23. Mai 1537 nach Mantua. Dieser Versuch scheiterte jedoch aus mehreren Gründen: Frankreich, das ohnehin in Dauerkonflikt mit Karl V. stand und ein Konzil ablehnte, war dagegen; die Reichsstände sahen ihre Forderung nach einem Konzil im Reich nicht erfüllt; der Schmalkaldische Bund lehnte eine Teilnahme schließlich ab und nicht zuletzt verhinderte der Herzog von Mantua mit überzogenen Forderungen ein Abhalten des Konzils in seiner Herrschaft. So verlegte der Papst das Konzil zunächst nach Vincenza (was freilich nur die letztgenannte Schwierigkeit behob), auf Grund fehlender Teilnahme musste es aber nach zweimaliger Verschiebung schließlich am 21. Mai 1539 ganz suspendiert werden.<sup>11</sup>

Gleichzeitig trat die Differenz zwischen Altgläubigen und Protestanten im Reich immer deutlicher hervor. Karl V. versuchte eine Einigung nun, da die Konzilsbestrebungen zunächst gescheitert waren, über direkte Verhandlungen zu erreichen, es kam zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41), die aber trotz zwischenzeitlicher Annäherungen 1541 ebenfalls scheiterten.

1542 wurde dann der Konzilsplan erneut aufgegriffen und das Konzil schließlich auf Allerheiligen desselben Jahres nach Trient einberufen.<sup>12</sup> Damit war endlich ein Konzilsort gefunden, auf den die Reichsstände sich eventuell einlassen

---

<sup>8</sup> RTA.JR 3, 746 (Reichstagsabschied 1523); als mögliche Konzilsorte werden hier Straßburg, Mainz, Köln oder Metz ins Gespräch gebracht.

<sup>9</sup> Ganzer, Art. Trient, 225.

<sup>10</sup> CT 4, 2-6.

<sup>11</sup> Vgl. CT 4, 178.

<sup>12</sup> Vgl. CT 4, 226-231.

konnten, war Trient doch – obgleich südlich der Alpen gelegen – immerhin reichsangehörige Stadt (vom Papst ist dieser Ort allerdings bewusst als seiner Einflussphäre am nächsten liegend gewählt worden). Zu einer Beschickung des Konzils kam es dennoch nicht. Die päpstlichen Legaten hatten sich zwar in Trient eingefunden, aber die Teilnahme weiterer Gesandter scheiterte erneut am Konflikt zwischen Karl V. und Franz I. von Frankreich. Letztlich blieb dem Papst erneut keine andere Möglichkeit, als das Konzil auf unbestimmte Zeit zu vertagen (6. Juli 1543).<sup>13</sup>

### 1.1.2 Einberufung und Beginn des Konzils

Erst mit dem Frieden von Crépy (18. September 1544) erschien ein Konzil wieder realistisch. Karl V. hatte sich darin von Franz I. zusichern lassen, dass ein Konzil in Trient, Cambrai oder Metz stattfinden könne. Außerdem hatte Karl V. auf dem Reichstag in Speyer eine Reform der Kirche versprochen,<sup>14</sup> wofür er vom Papst mit einem Breve gegütet worden war.

Nun ergriff Paul III. die Initiative und berief das Konzil erneut nach Trient ein. Mit der Bulle *Laetare Hierusalem*<sup>15</sup> (19. November 1544) bestimmte er den Sonntag Laetare (15. März) 1545 als Konzilsbeginn. Außerdem legte er darin als Aufgaben des Konzils fest, 1. die Religionsspaltung zu überwinden („ut discordiae in rebus religionis [...] penitus tollantur“), 2. die Kirchenreform anzugehen („ut eaque in populo Christiano reformatione indigent reformentur et in meliorem formam restituantur“) und 3. die von „Ungläubigen“ beherrschten Christen zu befreien („ut communi omnium consilio atque auxilio aliqua expeditione decernatur, qua et ea fidelibus recuperentur, quae ab infidelibus occupata sunt“).<sup>16</sup>

Tatsächlich eröffnet wurde das Konzil nach weiterer Verzögerung dann erst am dritten Advent (13. Dezember) 1545,<sup>17</sup> also erneut erst ein dreiviertel Jahr

<sup>13</sup> Vgl. CT 4, 352-355.

<sup>14</sup> Vgl. Abschnitt V. des Reichstagsabschieds (RTA.JR 15/4, 2269-2274), insb. §80: „Nachdem aber ungewiß, ob und wie bald solch concilium nach gestalt gegenwürtiger und künftiger zeit und leüft zu erlangen und wircklich zu volziehen möglich, so sein wir, dem Hl. Reich Teutscher Nation zu sondern gnaden und wolfart, ferrer mit gnaden entschlossen, eynen andern gemeynen reichßtag fürnemlich von wegen der streittigen religion und was derselben anhangt gleich jetzo zu benennen und den auf nechstkünftigen herbst odder winterzeit anzustellen und eygner person zu besuchen, auch mitlerweil durch gelert, guter, gewissen, schidlich, ehr- und fridtliebendt personen eyn christliche reformation verfassen zu lassen.“ (ebd., 2271).

<sup>15</sup> CT 4, 385-388.

<sup>16</sup> CT 4, 386, 48-387, 4.

<sup>17</sup> Die Anordnung dazu sandte Paul III. am 4. Dezember 1545 an die Konzilslegaten. Vgl. CT 4, 442.

nach dem geplanten Beginn. Anwesend waren auch zu diesem Zeitpunkt neben den päpstlichen Legaten del Monte, Cervini und Pole nur der Bischof von Trient Kardinal Madruzzo, 4 Erzbischöfe, 21 Bischöfe und 5 Ordensobere sowie einige beratend Teilnehmende – „für ein ökumenisches Konzil nicht eben überzeugend“,<sup>18</sup> wie Müller treffend anmerkt. Die protestantischen Reichsstände erkannten das Konzil nicht an<sup>19</sup> und auch sonst wurde es nur äußerst zögerlich beschickt, was neben der geringen Teilnehmerzahl auch zu einem starken Ungleichgewicht hinsichtlich der regionalen Zusammensetzung führte. So waren bei der Eröffnung circa dreiviertel der Stimmberechtigten Italiener – eine Situation die sich während des gesamten Konzils nicht wesentlich änderte.

Auffällig ist außerdem, dass es keine eigentliche Geschäftsordnung für das Konzil gab – und das, obwohl das Konzil ja seit Langem geplant war.<sup>20</sup> Anfangs war nicht einmal eindeutig geklärt, wer stimmberechtigt sein sollte. Letzteres wurde allerdings schnell dahingehend präzisiert, dass nur Bischöfe und Ordensobere das Stimmrecht haben würden. Die Bestellung von Prokuratoren hatte Paul III. bereits im Vorhinein ausgeschlossen, für die deutschen Bischöfe allerdings eine Ausnahme konzidiert.<sup>21</sup>

Am 22. Januar 1546 fasteten die Konzilsväter in der Generalkongregation den wichtigen Beschluss, Lehrfragen und Reform parallel zu behandeln,<sup>22</sup> also einen Kompromiss einzugehen zwischen den Anliegen Pauls III., dem es vor allem um die Definition der Lehre und Verurteilung der Häresie ging, und Karls V., der vor allem die Reform der Kirche vorantreiben wollte und so hoffte, das Problem der Protestanten lösen zu können. Ein langwieriger Streit über den *modus procedendi* konnte so verhindert werden. Auf Grund des Widerspruchs durch den Papst wur-

---

<sup>18</sup> Müller, Art. Tridentinum, 65. Eine Liste der Anwesenden findet sich in CT 4, 529-532.

<sup>19</sup> Das war spätestens seit dem Reichstag zu Worms 1545 deutlich; vgl. RTA.JR 16/2, 1215-1218 u.ö. Insbesondere kritisierten die Protestanten, der Papst wolle hier „part und richter zugleich sein“ (ebd., 1217).

<sup>20</sup> Vgl. Beumer, „Nun besaß das erste Konzil der Neuzeit, das Konzil von Trient, ohne jeden Zweifel keine wie auch immer geartete Geschäftsordnung, die von vorneherein Gültigkeit gehabt hätte. Das bezeugt nicht allein das absolute Schweigen der Quellen, sondern auch der Umstand, daß bei den allmählich auftauchenden praktischen Problemen von Fall zu Fall eine Lösung improvisiert wurde [...]“ (Geschäftsordnung, 113).

<sup>21</sup> Vgl. CT 4, 443f. Die Ausnahme für die deutschen Prälaten ließen die päpstlichen Legaten dann aber nur insoweit gelten, als der entsprechende Prokurator selbst auch Bischof war. So erkannten sie dem Mainzer Weihbischof Michael Holding (Titularbischof von Sidon) als Prokurator Albrechts von Brandenburg ein Stimmrecht zu, lehnten dies für die nicht-bischöflichen Prokuratoren des Trierer Erzbischofs und des Bischofs von Augsburg jedoch ab.

<sup>22</sup> Vgl. CT 4, 569-572, insb. 572, 3-5.

de der Beschluss nicht feierlich verkündet, er „blieb aber faktisch während des gesamten Konzilsverlaufs in Geltung“.<sup>23</sup>

### 1.1.3 Der Verlauf des Konzils

Hatte sich schon die Vorgeschichte des Konzils über Jahre hingezogen, so wurde auch das Konzil selbst eines der längsten der Geschichte: Erst 1563 erklärte es sich für geschlossen und überspannt so einen Zeitraum von etwa 18 Jahren. Allerdings tagte das Konzil in dieser Zeit nicht permanent, sondern es kam mehrfach zu Unterbrechungen. So ergeben sich drei Tagungsperioden unter drei Päpsten: 1. 1545-47 unter Paul III., 2. 1551/52 unter Julius III. (dem päpstlichen Legaten der ersten Periode Giovanni Maria del Monte) und 3. 1562/63 unter Pius IV. Gemäß der Rechnung von Venard<sup>24</sup> tagte das Konzil in Trient insgesamt 50 Monate und hielt in dieser Zeit 25 feierliche Sessiones ab. Die Einheit des Konzils wurde in der Abschlusssitzung am 4. Dezember 1563 dadurch unterstrichen, „daß bei dieser Schlußsitzung alle Canones und Dekrete, die unter Paul III., unter Julius III. und unter Pius IV. angenommen worden waren, nochmals verlesen und als Ganzes approbiert wurden“.<sup>25</sup> Die endgültige Proklamation wurde dabei dem Papst überlassen.

Schon zu Beginn und noch vor der ersten inhaltlichen Sitzung (als Sessio I wurde die Eröffnung gezählt) hatte sich das Konzil neben praktischen Fragen zum Verfahren auch mit dem Selbstverständnis auseinandersetzen müssen. Es ist die Frage aufgekommen, ob sich das Konzil als „universalem ecclesiam representans“ bezeichnen sollte, wie dies die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts getan hatten. Von dieser Bezeichnung nahm man dann jedoch Abstand, wenngleich sich anfangs eine nicht geringe Zahl von Konzilsvätern dafür ausgesprochen hatte. Man wählte schließlich für die Konzilsdekrete die Bezeichnung „sacrosancta (oecumenica et generalis) Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata“ und hat damit wohl eine Formulierung ganz im Sinne des Papstes gefunden, war doch die Angst vor konziliaristischen Ideen mit ein Grund für die späte Einberufung des Konzils gewesen. „Rom mußte also ein Wiedererwachen des Konziliarismus in Trient nicht befürchten.“<sup>26</sup>

#### 1.1.3.1. Erste Sitzungsperiode 1545-1547

Nachdem diese Grundentscheidungen getroffen waren, wandte man sich der inhaltlichen Arbeit zu und verabschiedete in der ersten Sitzungsperiode eine ganze Reihe wichtiger Dekrete. So wurde zunächst als Grundlage der weiteren Arbeit das Nicaeno-Constantinopolitanum festgelegt (Sessio III), im Weiteren folgten

<sup>23</sup> Grasmück, Konzil, 18.

<sup>24</sup> Vgl. Venard, Konzil, 352.

<sup>25</sup> Ebd., 356.

<sup>26</sup> Müller, Art. Tridentinum, 66.



Dekrete zur Gleichwertigkeit der Überlieferung von Schrift und Tradition (Sessio IV), zum Umfang der Bibel (festgelegt wurde derjenige der Vulgata; Sessio IV), zur Erbsünde (Sessio V) und zur Rechtfertigung (Sessio VI). „Die dogmat[ischen] Texte waren ganz auf die Auseinandersetzung mit den Reformatoren ausgerichtet“,<sup>27</sup> daneben wurden aber auch Reformdekrete beschlossen: Sessio V verpflichtete Priester und Bischöfe zu Schriftstudium und Predigt, die sechste beschloss die Residenzpflicht (womit man zugleich gegen die Pfründenhäufung vorging). Ein weiteres Lehrdekret folgte in Sessio VII, der letzten inhaltlichen Sitzung vor der Verlegung nach Bologna. In dieser wurde das für unser Thema wichtige Dekret über die Sakramente<sup>28</sup> verabschiedet, in dem die Siebenzahl der Sakramente festgelegt und auf Taufe und Firmung bereits näher eingegangen wurde, während die anderen Sakramente noch weiter beraten werden sollten. In der achten Sessio folgte dann (begründet mit einem Ausbruch von Flecktyphus) die Verlegung nach Bologna und damit in den Kirchenstaat. Das erregte natürlich den Widerspruch des Kaisers, dessen Anhänger in Trient blieben, und Paul III. sah sich schließlich gezwungen, anzuordnen, dass in Bologna keine förmlichen Beschlüsse gefasst werden, um das ohnehin angespannte Verhältnis zum Kaiser (der Papst hatte kurz zuvor seine Unterstützung gegen den Schmalkaldischen Bund aufgekündigt und seine Truppen abgezogen) nicht unnötig überzustrapazieren. So führte das Rumpfkonzil in Bologna zunächst die Debatten weiter, wurde aber schließlich im Februar 1548 vom Papst eingestellt, da eine Weiterführung durch die kaiserliche Seite in Trient drohte. Nach drei Jahren war das Konzil somit vorläufig gescheitert.

#### 1.1.3.2. Zweite Sitzungsperiode 1551/52

Wieder einberufen wurde das Konzil erst nach dem Tod Pauls III. unter seinem Nachfolger und früheren Konzilslegaten Julius III., der dem Kaiser aufgeschlossener war und der dessen Bitte nach einer Fortführung des Konzils in Trient schließlich mit der Bulle *Cum ad tollenda*<sup>29</sup> nachkam. So wurde das Konzil am 1. Mai 1551 von den päpstlichen Legaten wiedereröffnet und zählte nun zum ersten Mal eine beträchtliche Anzahl deutscher Teilnehmer (u.a. die Fürsterzbischöfe der drei geistlichen Kurfürstentümer). Auch die protestantischen Reichsstände erklärten sich nach der Niederlage gegen den Kaiser dieses Mal bereit, am Konzil teilzunehmen, forderten aber weiterhin, dass dieses nicht unter Vorsitz des Papstes stattfinden dürfe und wollten außerdem alle Dekrete der ersten Sitzungsperiode auf Grundlage des Schriftprinzips erneut verhandelt wissen. Delegationen schickten schließlich Kurbrandenburg, Kursachsen, Württemberg und Straßburg,

---

<sup>27</sup> Ganzer, Art. Trient, 226.

<sup>28</sup> DH<sup>43</sup>, 1600-1630; CT 5,994-996.

<sup>29</sup> CT 7/1, 6-8.

diese konnten aber nicht aktiv auf das Konzil einwirken. Frankreich blieb dieser Sitzungsperiode gänzlich fern. Letztlich blieb diese Sitzungsperiode die unproduktivste, lediglich die Sessiones XIII. und XIV. brachten Dekrete hervor. Am 11. Oktober 1551 – und somit noch vor Eintreffen der Protestanten – wurde das Dekret über die Eucharistie verabschiedet,<sup>30</sup> in dem Realpräsenz und Transsubstantiation festgeschrieben wurden, während die Frage der Kommunion *sub utraque* zunächst zurückgestellt wurde.<sup>31</sup> In der nächsten Sitzung folgten die Dekrete zu Buße und Krankensalbung, außerdem wurden in beiden Sitzungen unbedeutendere Reformdekrete beschlossen. Schon am 28. April 1552 (Sessio XVI) wurde das Konzil wieder suspendiert, im Reich braute sich ein Krieg (der sog. „Fürstentkrieg“) zusammen und außerdem erkrankte auch Konzilspräsident Crescenzio.

### 1.1.3.3. Dritte Sitzungsperiode 1562/63

Bis zur Fortsetzung des Konzils sollten 10 Jahre vergehen. In dieser Zeit ist im Reich der Passauer Vertrag (August 1552) geschlossen worden und damit eine vorläufige Anerkennung der konfessionellen Spaltung erfolgt, die dann im Augsburger Religionsfrieden von 1555 besiegelt wurde. In Rom folgte nach dem kurzen Intermezzo des nur 22tägigen Pontifikats Cervinis als Marcellus II. Paul IV. (Gian Pietro Carafa) auf Julius III. Paul IV. legte ein sehr eigenes Amtsverständnis an den Tag und wollte „die Reform des römischen Hofstaates und der Kirche selbst in die Hand nehmen“.<sup>32</sup> Bei seinem Tod 1559 soll es in Rom geradezu zu Freudenfesten gekommen sein. Zu seinem Nachfolger wurde Giovanni Angelo Medici gewählt, der sich den Papstnamen Pius IV. gab.

Als dieser im November 1560 das Konzil erneut einberief,<sup>33</sup> war dafür die Situation in Frankreich ausschlaggebend. Inzwischen war auch hier die Reformation auf dem Vormarsch – es drohte ein Nationalkonzil und im Herbst 1561 trat man in Poissy sogar zu einem Religionsgespräch zusammen. Der größte Streitpunkt vor der Einberufung war die Frage, ob das Konzil von Trient fortgesetzt oder ein gänzlich neues einberufen werden sollte. Letztere Lösung wurde sowohl von Frankreich als auch von Ferdinand I., der seinem Bruder inzwischen als deutscher Kaiser gefolgt war, gefordert, während Philipp II. von Spanien für eine Wiederaufnahme votierte. Pius IV. verstand es, die Einberufungsbulle so zu for-

<sup>30</sup> DH<sup>43</sup>, 1635-1661; CT 7/1, 200-204.

<sup>31</sup> Diese Frage wurde vom Konzil nie abschließend geklärt und letztlich in der dritten Sitzungsperiode am 17. September 1562 beschlossen, „*«diese» Angelegenheit vollständig dem Heiligsten Herrn [i.e. dem Papst] zu übertragen [...]; er soll nach Maßgabe seiner einzigartigen Klugheit das ins Werk setzen, was nach seinem Urteil dem christlichen Gemeinwesen nützlich und denen, die den Gebrauch des Kelches erbitten, heilsam sein wird*“ (DH<sup>43</sup>, 1760).

<sup>32</sup> Venard, Konzil, 355.

<sup>33</sup> Vgl. CT 8, 104-107.

mulieren, dass beide Seiten sie in ihrem Sinne verstehen konnten, wengleich *de facto* eine Fortsetzung des Trienter Konzils ab Ostern 1561 vorgesehen war. Tatsächlich eröffnet wurde die dritte Sitzungsperiode schließlich am 18. Januar 1562, anfangs noch ohne französische und deutsche Teilnehmer. Zunächst wurde über Reformfragen beraten. Im Mittelpunkt stand insbesondere die Frage der Residenzpflicht, die das Konzil in eine Krise führte. Die Diskussion wurde daher eingestellt und erst im Zusammenhang mit dem Dekret über das Weihe sakrament abgeschlossen (Sessio XXIII). In den Sessiones XXI und XXII wurden Dekrete zur Kommunion *sub utraque* und zur Kinderkommunion sowie das zentrale Messopferdekret verabschiedet. In der 24. Sitzung folgten das Ehe- und ein Reformdekret. Schließlich fand am 3. und 4. Dezember 1562 die letzte Sitzung des Konzils statt, diese hatte man eigens vorverlegt, da eine Erkrankung des Papstes bekannt geworden war und man den Abbruch des Konzils fürchtete. So beeilte man sich, und verabschiedete in dieser Sitzung Dekrete zu Fegefeuer, Heiligenverehrung, Ablass, Ordensreform und Bischofspflichten. Die verbliebenen Aufgaben der Reform von Messbuch und Brevier und die Erstellung eines Katechismus wurden dem Papst übertragen und das Konzil feierlich beschlossen.

Zusammenfassend kann man sagen: „Jene Konzilsperiode bestätigte auf theologischem Gebiet das, was politisch im Augsburger Religionsfrieden zum Ausdruck kam: Die Einheit war aufgegeben.“<sup>34</sup> Das Tridentinum ist damit definitiv zum Konzil der Definition der römisch-katholischen Lehre im Gegenüber zu den Reformatoren geworden und hat „die Grundlagen für eine konfessionell-katholische Kirche geschaffen“.<sup>35</sup>

### 1.2 Die eucharistische Theologie des Tridentinums

Wir sahen schon, dass die Frage der Eucharistie in Trient nicht zusammenhängend behandelt wurde. In insgesamt vier Sitzungen, verteilt auf alle drei Konzilsperioden, wurden Dekrete zur eucharistischen Theologie verabschiedet: In Sessio VII am 3. März 1547 das Dekret über die Sakramente, in Sessio XIII am 11. Oktober das Dekret über das Sakrament der Eucharistie, in Sessio XXI das Dekret über die Kommunion *sub utraque* und die Kinderkommunion und schließlich in Sessio XXII das Messopferdekret sowie das Dekret über die Bitte der Gewährung des Kelches.

Mit dieser Aufteilung, die unterschiedliche Gründe hatte, vor allem aber wohl unter pragmatischen Gesichtspunkten vorgenommen wurde und sich zum Teil

---

<sup>34</sup> Grasmück, Konzil, 26.

<sup>35</sup> Ebd., 29.

auch einfach aus den Konzilsunterbrechungen ergab,<sup>36</sup> zeichnete das Konzil auch die „Trennung der Eucharistielehre in die drei Themenkreise der Realpräsenz (13. Sitzung), der Kommunion (21. Sitzung) und des Opfers (22. Sitzung)“<sup>37</sup> vor. Damit wurde einerseits die Messopferlehre deutlich betont und ihr eine gewisse Eigenständigkeit verliehen, andererseits wurde diese Trennung in der nachtridentinischen römisch-katholischen Theologie fortgeschrieben und die eucharistische Theologie künftig in diesen Themenkreisen behandelt.<sup>38</sup> Heute wird diese Aufteilung weithin als größte Schwäche der tridentinischen und nachtridentinischen Eucharistielehre gesehen.<sup>39</sup>

### 1.2.1. Die Eucharistie als Sakrament

In der siebten Sitzung vom 3. März 1547 beschloss das Konzil zunächst das Dekret über die Sakramente.<sup>40</sup> Darin wurde die Siebenzahl der Sakramente festgeschrieben (Can. 1; DH<sup>43</sup>, 1601) und die Eucharistie als eines derselben benannt. Außerdem wurden weitere Canones zu den Sakramenten im Allgemeinen beschlossen. So wird u.a. in Can. 4 (DH<sup>43</sup>, 1604) die Heilsnotwendigkeit der Sakramente ausgesagt, in den Canones 6-8 (DH<sup>43</sup>, 1606-8) das *ex opere operato* betont, in Canon 12 (DH<sup>43</sup>, 1612) die Unabhängigkeit der Gültigkeit von der Disposition des Spenders gelehrt und im letzten Canon (DH<sup>43</sup>, 1613) die Unabänderlichkeit der „receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus“ eingeschränkt.

Spezielle Canones wurden nur für die Sakramente Taufe (DH<sup>43</sup>, 1614-27) und Firmung (DH<sup>43</sup>, 1628-30) beschlossen.

Konkrete Canones zur Eucharistie wurden dagegen nicht festgelegt. Im Vorwort beschlossen jedoch „die restlichen, die noch übrig sind zur Vollendung des begonnenen Werkes, danach (mit Hilfe des göttlichen Geistes) herauszugeben“.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Das gilt insb. für die Behandlung der Kommunion *sub utraque*, die letztlich erst in Sessio XXI erfolgte (DH<sup>43</sup>, 1725-1734; CT 8, 698-700), ursprünglich aber bereits 1551 hätte diskutiert werden sollen. Sie war damals zunächst „zurückgestellt worden [...], weil man die Ankunft der deutschen Protestanten abwarten wollte“ (Jedin, Geschichte 4/1, 160), mit der Konzilssuspension dann aber gänzlich unterblieben.

<sup>37</sup> Neunheuser, Eucharistie, 62.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 62ff.

<sup>39</sup> Selbst dem Konzil so gewogene Ausführungen wie diejenigen Neunheusers können hier vom „zufällige[n] Schema des Konzils“ (Eucharistie, 63) reden und die mangelnde Synthese durch die Fortführung dieses Schemas bemängeln.

<sup>40</sup> DH<sup>43</sup>, 1600-1630; CT 5,994-996.

<sup>41</sup> DH<sup>43</sup>, 1600.

### *1.2.2. Das Dekret über das Sakrament der Eucharistie: Realpräsenz, Transsubstantiation und eucharistischer Kult*

Die Beratungen über die Eucharistielehre bzw. die als häretisch abgelehnten Artikel – eine umfassende eucharistische Theologie war ja gar nicht so sehr intendiert, sondern die Konzilsväter formulierten ihre Lehre vor allem in Auseinandersetzung mit der Lehre der Reformatoren – hatten bereits 1547 begonnen.<sup>42</sup> Intensiv fortgeführt wurde die Debatte während der Bologneser Zeit, „jedoch wurden die schon fertiggestellten 8 Kanones über die Realpräsenz nicht publiziert“,<sup>43</sup> da der Papst verfügt hatte, keine förmlichen Beschlüsse zu fassen, um die kaiserliche Seite nicht weiter zu verärgern.

So konnten die Beratungen über die Eucharistie nach der zwischenzeitlichen Suspension des Konzils erst in der zweiten Sitzungsperiode wieder aufgenommen werden. Nun machte man sich aber sogleich daran, die Beratungen über die Eucharistie fortzuführen und zu einer Verabschiedung entsprechender Canones zu gelangen. Schon in der 12. Sessio (der zweiten dieser Sitzungsperiode) wurde beschlossen, dass in der nächsten Sitzung die Frage des Sakraments der Eucharistie beraten werden müsse.<sup>44</sup> Dazu wurden „*Articuli haereticorum super sacramento Eucharistiae per theologos examinandi, an sint haeretici et a sancta synodo damnandi*“<sup>45</sup> vorgelegt, die weitgehend denjenigen vom 3. Februar 1547<sup>46</sup> entsprachen

<sup>42</sup> Vgl. CT 5, 1007-1017; dazu und zur Fortführung in Bologna s. auch Jedin, *Geschichte* 3, 32-52 („Mysterium fidei: Die erste Eucharistiedebatte“). Die Theologenkongregationen hatten sich sogar schon vor der siebten Sessio mit der Frage der Eucharistie befasst, zu diesem ungewöhnlichen Vorgehen vgl. Jedin, *Geschichte* 2, 322f.

<sup>43</sup> Grasmück, *Konzil*, 20. Die acht Canones vom 25. Mai 1547 s. CT 6/1, 155. Interessanterweise wurden diese bei der Wiederaufnahme der Beratungen 1551 dann nicht herangezogen, sondern die Auseinandersetzung zunächst mit einem Rückgriff auf die zehn Artikel vom Februar 1547 fortgesetzt (s.u. Fußnote 43). Das kann wohl nur so verstanden werden, wie Jedin es formuliert: „Die Bologneser Verhandlungen darüber [sc. die Eucharistie] wurden als nicht existent behandelt; unter allen Umständen wollte man das Wiederaufleben der Debatte über die Gültigkeit der Translation vermeiden, deren Ausgang angesichts der Zusammensetzung des Konzils [sc. nämlich überwiegend kaiserlich] nicht zweifelhaft sein konnte.“ (*Geschichte* 3, 269).

<sup>44</sup> Vgl. das Dekret vom 1. September 1551, CT 7/1, 93f, insb. 94, 12ff.

<sup>45</sup> CT 7/1, 111-114. Der neu hinzugekommene 4. Artikel findet sich auch am 6. März 1547 als neuer Zusatzartikel der Theologenkongregation (CT 5, 1008, 38), vgl. Fußnote 43.

<sup>46</sup> CT 5, 869-871; diese waren am 6. März 1547 in zwei Kategorien (einfach zu verurteilen und näherer Präzision bedürftend) eingeteilt und um elf Zusatzartikel ergänzt worden (vgl. CT 5, 1007f). In der Generalkongregation vom 7. März war dann auf Vorschlag des Präsidenten beschlossen worden, zunächst die Behandlung aller Sakramente abzuschließen (man rechnete wohl mit einem schnellen Fortschritt) und sich dann den „Mißbräuchen“ (und damit auch der Frage des Messopfers) zuzuwenden (CT 5, 1010, 17-22). Die dann

und abweichende Lehrmeinungen der Reformatoren zusammenfassen sollten. Hierzu wurden Werke Luthers, aber auch Zwinglis und Oekolampads, herangezogen. Die Artikel verweisen jeweils auch auf die Vertreter der abgelehnten Lehre, ohne jedoch als wörtliche Zitate verstanden werden zu können.

Ausgehend von diesen Artikeln sollten die Theologen ihr Urteil „ex sacra scriptura, traditionibus apostolicis, sacris et approbatis conciliis ac constitutionibus et auctoritatibus summorum pontificum et sanctorum patrum ac consensu catholicae ecclesiae“<sup>47</sup> fällen. Es folgten mehrere Theologen- und Generalkongregationen<sup>48</sup> zur Beratung der Artikel, Entwürfe für die Canones lagen nach etwa einem Monat am 3. und überarbeitet am 9. Oktober vor (hier griff man die bisher als nicht existent betrachteten Vorarbeiten der Bologneser Periode nun doch wieder auf). Am 10. Oktober beschloss man dann noch, die Frage der Kommunion *sub utraque* und *parvulorum* zu verschieben und hierzu zunächst die Protestanten zu hören,<sup>49</sup> bevor in der feierlichen Sessio am 11. Oktober die Kapitel und Canones über die Eucharistie verabschiedet wurden.

Die letztlich 11 Canones (die Aufteilung war im Laufe der Beratungen mehrfach geändert und außerdem ja einige Fragen aufgeschoben worden) wurden begleitet von 8 Lehrkapiteln,<sup>50</sup> die sachlich aber den Canones nachgeordnet sind. Ursprünglich sollte in diesen lediglich ein Bekenntnis des Glaubens des Konzils über die Eucharistie formuliert werden – ohne nähere Begründung;<sup>51</sup> letztlich führen sie aber das in den Canones Ausgesagte weiter aus und lieferten auch Begründungen der einzelnen Glaubensüberzeugungen.

Im Wesentlichen traf das Konzil zu drei Themenbereichen Aussagen und verurteilte jeweils diejenigen, die gegenteilig lehrten: Zunächst wird die Realpräsenz Christi im Sakrament der Eucharistie betont (Kap.1; Can. 1; 8), diese im Weiteren dann im Sinne der Transsubstantiation ausgeführt (Kap. 4; Can. 2; 3) und

einsetzende Debatte in den Generalkongregationen vom 8. und 9. März war durch die Frage nach der Translation des Konzils abgebrochen worden.

<sup>47</sup> CT 7/1, 114, 9-11; dazu bekamen sie auch eigens die Lizenz, verbotene Bücher zu lesen (vgl. CT 7/1, 114, 16-19).

<sup>48</sup> Die Dokumentation in CT nimmt etwa 80 Seiten ein (vgl. CT 7/1, 114-193). Für eine Darstellung der Konzilsberatungen vgl. das dritte Kapitel des fünften Buches der Konzilsgeschichte von Jedin („Mysterium fidei: Das Eucharistiedekret der Sessio XIII“, Geschichte 3, 268-291).

<sup>49</sup> Vgl. CT 7/1, 193, 7-14. Eigentlich wurde die Behandlung dort allerdings auf die übernächste Sitzung (das wäre Sessio XV, also diejenige am 25. Januar 1552 gewesen) festgelegt.

<sup>50</sup> Text: DH<sup>43</sup>, 1600-1661; CT 7/1, 200-204.

<sup>51</sup> „[...] , aliquam doctrinam uti professionem sanctae synodi de hac fide catholica praemitti absque ratione.“ (CT 7/1, 177, 21f).

dann – letztlich in der Folge logisch – der Kult in der Eucharistie und die Aufbewahrung und Verehrung der Elemente (Kap. 5; 6; Can. 4; 6; 7) bekräftigt.

Inhaltlich brachte das Konzil damit nichts Neues, es schrieb aber Lehraussagen fest, die von den Reformatoren hinterfragt und kritisiert worden waren. Noch vor dem Eintreffen der Protestanten waren damit in wichtigen Punkten Entscheidungen gefällt, die deren Lehre widersprachen und diese als häretisch verurteilten.

*1.2.3. Das Dekret über die Kommunion sub utraque und die Kinderkommunion:  
Ein Beschluss ohne eigentliche Entscheidung*

Zu ernsthaften Verhandlungen mit den Protestanten kam es dann aber nicht mehr,<sup>52</sup> bevor das Konzil erneut suspendiert wurde. Auch die Fragen der Eucharistiepraxis wurden in der fünfzehnten Sitzung nicht wie vorgesehen behandelt, sondern blieben weiter ungeklärt.

Erst die 21. Sessio griff die Frage nach der Kinderkommunion und der Kommunion unter beiderlei Gestalt wieder auf – nicht zuletzt wohl, weil von kaiserlicher Seite auf eine Entscheidung in dieser Frage gedrungen wurde und in der damaligen Krise der Konzilsarbeit alles getan werden musste, um eine Auflösung des Konzils zu verhindern. Inzwischen war den Konzilslegaten auch das sog. „kaiserliche Reformlibell“<sup>53</sup> zugegangen, dessen Vorlage auf dem Konzil sie zwar zu verhindern wussten, dennoch aber auf die darin bekräftigte Reformforderung einzugehen hatten.

Als man sich schließlich ab dem 6. Juni 1562 daran begab, die Fragen zu verhandeln und die Beschlüsse vorzubereiten, ging man dafür einen ungewöhnlichen Weg: „Es wurden nicht wie sonst mehr oder minder wörtliche Exzerpte aus reformatorischen Schriften und Bekenntnissen, sondern frei formulierte Fragen vorgelegt.“<sup>54</sup> Diese berührten folgende Punkte: 1. die Frage der Heilsnotwendigkeit der Kommunion *sub utraque*, 2. das Verbot des Laienkelchs, 3. mögliche Bedingungen für die Gewährung des Laienkelchs, 4. die Frage, ob *sub una* weniger empfangen werde als unter beiderlei Gestalt und 5. die Frage der Kinder-

---

<sup>52</sup> Eine andere Frage bleibt dabei, inwieweit solche Verhandlungen angesichts der divergierenden Vorstellungen und Forderungen überhaupt (noch) denkbar gewesen wären. Diesem Problem muss an dieser Stelle aber nicht weiter nachgegangen werden, da für unser Thema nur von Belang ist, dass diese Auseinandersetzung ausblieb und in der zweiten Sitzungsperiode keine Entscheidungen die Eucharistie betreffend mehr gefasst wurden. Vgl. zu dieser Frage z.B. Jedin, Geschichte 3, 398f.

<sup>53</sup> Vgl. CT 13/1, 661-685; darin wurde u.a. die Position vertreten, die Frage der Kelchkommunion berühre positives, nicht göttliches Recht und durch die Gewährung derselben könnten die Protestanten zurückgewonnen werden.

<sup>54</sup> Jedin, Geschichte 4, 159.

kommunion.<sup>55</sup> Damit wurden die zurückgestellten Canones-Entwürfe vom 3. Oktober 1551<sup>56</sup> inhaltlich wieder aufgegriffen: Ergänzt um die Frage möglicher Bedingungen, sollte Einzelnen, einer Nation oder einem Reich der Laienkelch gestattet werden.

Die anschließende Beratungsphase war eine der intensivsten des Konzils;<sup>57</sup> eine große Anzahl von Theologen – mehr noch als in der Bologneser Zeit – nahmen daran teil, zu einer wirklichen Lösung der zentralen Frage nach der Gewährung der Kelchkommunion gelangte man jedoch nicht. In ihren Ausführungen wiederholten sich die unterschiedlichen Theologen – in der Mehrzahl übrigens Spanier und damit i.d.R. gegen die Gewährung des Laienkelchs eingestellt – immer wieder. Die Argumentation ist dabei regelmäßig die, die Kirche hätte die Kommunion *sub una* eingeführt, und da diese nicht irrte, könne die Kommunion *sub utraque* nicht göttlichen Rechts sein. So sagt der Dominikanermönch Benedikt von Brescia z.B.: „Wenn die Kommunion unter beiden Gestalten göttlichen Rechtes wäre, hätte die Kirche niemals die Kommunion unter *einer* Gestalt zugelassen.“<sup>58</sup> Auf diese Beantwortung der ersten Frage konnte man sich einigen, auch über die Frage der Kinderkommunion bestand Einmütigkeit dahingehend, dass diese nicht notwendig sei. Größere Diskussionen löste dagegen die vierte Frage aus: Gänzlich disparat zeigten sich die Ansichten zur Gewährung des Laienkelchs (also zu den Fragen 2 und 3). So schlugen die Legaten dann auch vor, diese Fragen – die ja eigentlich die zentralen waren – zunächst zurückzustellen und diejenigen Punkte zu beschließen, über die Einigkeit bestand, was dann auch umgesetzt wurde.

Nach weiteren Diskussionen in den Generalkongregationen vor allem über die Frage des unterschiedlichen Empfangs und die Lehrkapitel wurden in der 21. Sessio am 16. Juli 1562 schließlich 4 Canones samt zugehörigen Lehrkapiteln verabschiedet.<sup>59</sup> Darin wurde die Heilsnotwendigkeit der Kommunion *sub utraque* abgelehnt (Can. 1); bestritten, die Kirche habe keine guten Gründe für die Einführung der Kommunion ausschließlich in Brotgestalt gehabt, oder sich darin geirrt (Can. 2); betont, unter beiden Gestalten werde der ganze Christus empfangen (Can. 3) und schließlich die Heilsnotwendigkeit der Kinderkommunion abge-

<sup>55</sup> Zum Wortlaut der Fragen s. CT 8, 528; Übersetzungen finden sich bei Jedin, Geschichte 4, 159, und Lecler u.a., Trient, 321.

<sup>56</sup> Vgl. CT 7/1, 178, 29-37; in dem Entwurf vom 9. Oktober (CT 7/1, 187) war bereits nur noch der Canon die Kinderkommunion betreffend enthalten gewesen (ebd., 26f).

<sup>57</sup> Vgl. CT 8, 529-696; vom 10. Juni bis zum 23. Juni fanden allein 21 Theologenkongregationen statt, bevor die Beratungen in den Generalkongregationen fortgeführt wurden.

<sup>58</sup> CT 8, 601, 18; Übersetzung nach Jedin, Geschichte 4, 161 (Hervorhebung im Text).

<sup>59</sup> Text: DH<sup>43</sup>, 1725-1734; CT 8, 698-700; die Lehrkapitel entsprechen inhaltlich jeweils den Canones.



lehnt (Can. 4). Hinzugefügt wurde eine Erklärung, dass man sich die Definition der beiden fehlenden Artikel zur Kelchgewährung für später vorbehalte.

Letztlich war die drängende Frage nach der Möglichkeit der Gewährung des Laienkelchs damit nicht beantwortet, allerdings auch die Konsequenzen, die eine ablehnende Entscheidung – und nichts anderes wäre bei der gegebenen Konzilsbesetzung zu erwarten gewesen – bedeutet hätte, umschiff. Mit Jedin lässt sich sagen: „Keines der beiden in der Juli-Session verabschiedeten Dekrete [sc. neben dem Eucharistiedekret war auch wieder ein Reformdekret verabschiedet worden] war ein großer Schritt nach vorn. Wichtig war einzig und allein, daß das Konzil nach einem halben Jahr der Stagnation endlich ein Ergebnis seiner Arbeit vorlegen konnte.“<sup>60</sup>

#### *1.2.4. Das Dekret über das Messopfer: Abschluss und Höhepunkt der eucharistischen Theologie des Tridentinums*

„Die Verkündigung des Meßopferdekretes war der Abschluß und in vielfacher Hinsicht der Höhepunkt der Eucharistielehre des Konzils [...]“<sup>61</sup> stellt Neunheuser zutreffend fest, versteht dieses Dekret dann aber auch deutlich polemisch als „Antwort auf die heftigsten Angriffe der Reformatoren“. Die Frage des Messopfers begleitete das Konzil von Anfang an, im März 1547 hatte man sie aber zunächst zurückgestellt, bis alle Sakramente verhandelt wären. Zu eingehenderen Beratungen ist es dann erstmals während der Bologneser Zeit gekommen<sup>62</sup> und in der zweiten Sitzungsperiode lag sogar schon ein Entwurf für ein Dekret vor,<sup>63</sup> ein Beschluss ist indessen nicht gefasst worden.

Als das Thema nun erneut aufgegriffen wurde, konnte man also bereits auf Vorarbeiten zurückgreifen. Die 13 Artikel,<sup>64</sup> von denen ausgehend die Theologenkongregationen ihre Arbeit aufnahmen, enthielten denn auch inhaltlich die

<sup>60</sup> Jedin, Geschichte 4, 173. Zu einer anderen Einschätzung kommen dagegen Lecler u.a., die meinen: „Alles, was sich sagen läßt, um den Gläubigen die Kommunion mit dem Blut Christi zu verweigern, ist in dem Dekret der 21. Session gewissermaßen verdichtet. [...] Die 21. Session stellt eine abschließende Nicht-Anerkennung dar, die in gewisser Weise entschiedener ist als die Zurückweisung der kaiserlichen Einsprüche, auch wenn es dem Konzil gelang, eine solche Zurückweisung zu vermeiden.“ (Trient, 334), allerdings nicht ohne diese Nicht-Anerkennung im Folgenden dann auch zu kritisieren.

<sup>61</sup> Neunheuser, Eucharistie, 59; vgl. auch Jedin, Geschichte 4, 177.

<sup>62</sup> Dort allerdings nur in den Theologenkongregationen; zu den vorgelegten Artikeln s. CT 6/1, 321-325, zu den anschließenden Diskussionen a.a.O., 325-390.

<sup>63</sup> Canones s.: CT 7/1, 460; Lehrkapitel: a.a.O., 475-483. In Sessio XV vom 25. Januar 1552 wurden die Beschlüsse dann auf die folgende Sitzung vertagt (a.a.O., 493f; Grund waren die vorgesehenen Verhandlungen mit den Protestanten), die letztlich dann aber nur noch den Suspensionsbeschluss fasste, da das Konzil erneut unterbrochen wurde.

<sup>64</sup> CT 8, 719.

gleichen Themen wie die zehn Artikel,<sup>65</sup> mit denen man 1551 gearbeitet hatte. Allerdings lagen diese nun in Fragenform vor und enthielten keine Verweise mehr auf die jeweiligen reformatorischen Lehren. Außerdem bekamen die liturgischen Fragen ein stärkeres Gewicht.

Obwohl es sich hier „buchstäblich um die Mitte des Gegensatzes zum Protestantismus“<sup>66</sup> handelte und obwohl die Bestimmung der Legaten, die die Redezeit auf eine halbe Stunde beschränkte, wenig Beachtung fand, kam man schneller zu Ergebnissen als in der vorausgegangenen Sitzungsperiode. Darüber, dass die Messe ein Opfer war, war man sich einig, für Diskussionen sorgte vor allem die Frage, inwieweit der Opfercharakter der Messe sich aus dem letzten Abendmahl herleiten ließ bzw. dieses als Opfer angesehen werden konnte. Diese Frage war auch noch nicht beantwortet, als am 6. August ein erster Entwurf<sup>67</sup> für das Messopferdekret in der Generalkongregation vorgelegt wurde. Damit war auch hier die Frage des Opfercharakters des letzten Abendmahls – der in diesem Entwurf nicht behauptet wurde –, der Hauptdiskussionspunkt, allerdings kam es trotz aller unterschiedlichen Ansichten zu einer Annäherung dahingehend, „daß nun klarer als je zuvor ausgesprochen wurde: Es gibt nur *ein* Versöhnungsoffer Christi, *eine* Erlösung!“<sup>68</sup> Eine weitere Diskussion hatte es um die Lehrkapitel gegeben. Und so wurde der neue Entwurf, der Anfang September vorlag, ein gänzlich neues Dokument, das die Lehrkapitel deutlich gekürzt und auf neun Kapitel aufgeteilt hatte, die aber nicht inhaltlich mit den ebenfalls neun Canones übereinstimmten. Dieser wurde dann aber in nur einer Generalkongregation ohne wesentliche Änderungen angenommen und schließlich in der 22. Sitzung feierlich approbiert.<sup>69</sup>

Mit dem Dekret und den voraufgehenden Beratungen betrat das Konzil gewissermaßen Neuland: Während die bisherigen Dekrete zur Eucharistie vor allem Wiederholungen und Bekräftigungen hergebrachter Glaubensaussagen waren, mussten nun Definitionen gefunden werden, die über die bisherige Lehre hinausgingen.<sup>70</sup> Die Frage nach dem Opfercharakter der Messe und der Identität von Messopfer und Kreuzesopfer hatte sich anders als die Frage der Realpräsenz erst durch die reformatorischen Anfragen in dieser Deutlichkeit gestellt. „Wer es unternahm, das Meßopfer gegen den Angriff der Reformatoren zu verteidigen, mußte deutlich machen, daß die Messe nicht ein neues Opfer neben dem Kreuze, son-

<sup>65</sup> CT 7/1, 375-377.

<sup>66</sup> Jedin, Geschichte 4, 177.

<sup>67</sup> CT 8, 751-755.

<sup>68</sup> Jedin, Geschichte 4, 185.

<sup>69</sup> Den endgültigen Text des Messopferdekretes s. DH<sup>43</sup>, 1738-1759; CT 8, 959-962.

<sup>70</sup> Ansätze zu einer Messopferlehre, die die Anfragen der Reformatoren berücksichtigt, finden sich allerdings auch schon vortridentinisch bei Schatzgeyer und Cajetan.

dern dessen sakramentale Gegenwärtigsetzung ist<sup>71</sup> – so fasst Jedin die Aufgabe zusammen, die das Konzil vor allem mit den Canones 1-4 des Messopferdekretes zu beantworten suchte. Da diese vier Canones die zentralen Aussagen des Dekretes enthalten, seien sie hier im Wortlaut wiedergegeben:

„Kan. 1. Wer sagt, in der Messe werde Gott kein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder daß die Opferhandlung nichts anderes sei, als daß uns Christus zur Speise gegeben werde: der sei mit dem Anathema belegt.

Kan. 2. Wer sagt, mit den Worten: Tut dies zu meinem Gedächtnis, habe Christus die Apostel nicht als Priester eingesetzt, oder er habe nicht angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten: der sei mit dem Anathema belegt.

Kan. 3. Wer sagt, das Meßopfer sei lediglich ein Lob- und Dankopfer oder ein bloßes Gedächtnis des am Kreuze vollzogenen Opfers, nicht aber ein Sühnopfer; oder es nütze allein dem, der es empfängt; und man dürfe es auch nicht für Lebende und Verstorbene, für Sünden, Strafen, zur Genugtuung und für andere Nöte darbringen: der sei mit dem Anathema belegt.

Kan. 4. Wer sagt, dem am Kreuze vollbrachten heiligsten Opfer Christi werde durch das Meßopfer eine Lästerung zugefügt, oder es werde jenem durch dieses Abbruch getan: der sei mit dem Anathema belegt.<sup>72</sup>

Weiter ausgeführt und begründet wurden diese Canones in den ersten beiden der zugehörigen Lehrkapitel,<sup>73</sup> die zugleich auch die längsten darstellen. Deutlich ist dabei zunächst die Hauptaussage, dass am Opfercharakter der Messe prononciert festgehalten wird: Die Messe ist für das Konzil *wahres und eigentliches Opfer*<sup>74</sup> („verum et proprium sacrificium“, Can. 1) und es versteht dieses explizit auch als *Sühnopfer* („sacrificium propitiarium“, Can. 3; Kap. 2). Dieses wird als von Jesus Christus eingesetzt erklärt (Kap. 1), der damit der Kirche ein sichtbares Opfer („visibile sacrificium“) hinterlassen habe, durch welches sein blutiges Opfer („cruentum illud“ [sc. sacrificium]) am Kreuz repräsentiert und darin die Sün-

<sup>71</sup> Jedin, Geschichte 4, 177.

<sup>72</sup> DH<sup>43</sup>, 1751-1754; die Anmerkungen des Editors sind weggelassen.

<sup>73</sup> Dabei gilt auch hier: „Unbestreitbar bleibt, daß die Lehrkapitel nicht die gleiche Autorität besitzen wie die Canones [...]“ (Jedin, Geschichte 4, 184), wenngleich Jedin auch meint, ihnen eine höhere Lehrautorität beimessen zu können als denjenigen zur Eucharistie (vgl. a.a.O., 207; hierbei handelt es sich aber wohl eher um eine eigene theologische Entscheidung Jedin). Die Formulierung bei Lecler u.a.: „[d]ie neun Kanones greifen [...] Punkt für Punkt die Aussagen der Lehrkapitel auf“ (Trient, 367) ist insofern missverständlich, als sie dazu verleitet, den Schwerpunkt auf die Lehrkapitel zu verlagern.

<sup>74</sup> DH<sup>43</sup>, 1751; vgl. auch das Vorwort, in dem vom „verum et singulare sacrificium“ gesprochen wird (a.a.O., 1738).

denvergebung zugewandt werden sollte. Damit wird deutlicher, was die Canones allein nicht auszudrücken vermögen:<sup>75</sup> Das Konzil hält zwar am Opfercharakter des Messopfers fest, will dieses aber als Vergegenwärtigung des *einen* Kreuzesopfers verstanden wissen. Kap. 2 betont denn auch, dass Opfergabe und Opfern der in beiden Geschehen identisch seien und lediglich „die Weise des Opfern [...] verschieden“, darum werde auch mit dem Messopfer dem Kreuzesopfer kein Abbruch getan (vgl. Can. 4). Aus der Identität von Messopfer und Kreuzesopfer wird dann der Sühnopfercharakter auch des Messopfers abgeleitet und in einem Atemzug auch die Möglichkeit der Feier für Verstorbene behauptet (vgl. Can. 3).

Außerdem wird in der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus Christus, in der er dem Vater seinen Leib und sein Blut darbrachte,<sup>76</sup> auch die Ordination der Apostel zu Priestern des neuen Bundes gesehen (Can. 2; Kap. 1), die seinen Leib und sein Blut forthin opfern sollen. Die Priestereigenschaft der Apostel (und ihrer Nachfolger) wird dabei nicht weiter begründet, sondern einfach gesetzt. Zudem bleibt mit dem Opfer durch die Priester letztlich ein getrennter Opferakt bestehen, der auch trotz der ausgesagten Identität als *unblutiges* Opfer vom *blutigen* Opfer am Kreuz differenziert werden kann (Kap. 2).<sup>77</sup>

In den weiteren Canones des Messopferdekrets verteidigt das Konzil die Heiligenmessen (Can. 5), den Messkanon (Can. 6), Zeremonien, Gewänder und äußere Zeichen (Can. 7), die Privatmesse (Can. 8; der Begriff wird dabei allerdings ab-

<sup>75</sup> Damit deutet sich auch schon die Schwierigkeit von Bemerkungen wie derjenigen Ewalds an, der meint: „Die 80. Frage ist das non plus ultra von Unrichtigkeit und Intoleranz, wie Jeder zugiebt und zugeben muss“, um dann aus Zitaten aus dem ersten Kapitel des Dekrets den Schluss zu ziehen: „so folgt doch aus diesen Stellen klar, daß man der katholischen Kirche sehr Unrecht thut, wenn man ihre Messe für eine Verläugnung des Opfers Jesu Christi erklärt [...]“. (Catechismen, 44f). Diese Darstellung legt ja nicht nur die eigenen – und das heißt aufklärerischen – Maßstäbe an, sondern diese Reflexion setzt eben eine Kenntnis auch der Lehrtexte und nicht nur der Canones voraus. Latent folgt auch Beyer der Argumentation Ewalds: „Eine solche [sc. theologische] Sicht [Anm.: bezogen auf die Aussagen Ewalds] ist aber schlechterdings unerläßlich.“ (Abendmahl, 27).

<sup>76</sup> „Durch diesen Satz war die oblatio in coena in die Lehre des Konzils aufgenommen [...]“. (Jedin, Geschichte 4, 187); offen bleibt jedoch, inwieweit das letzte Abendmahl auch als Sühnopfer zu verstehen ist, was ja den großen Streitpunkt unter den Konzilsvätern ausgemacht hatte.

<sup>77</sup> Vgl. Jorissen: „Trotz der intendierten Identitätsbehauptung ist dem Tridentinum eine theologisch überzeugende Begründung der Einheit von Kreuzesopfer und Messopfer nicht gelungen, da es den Opfercharakter der Messe durch einen vom Opferakt am Kreuz numerisch verschiedenen Opferakt konstituiert sieht, dessen Subjekt (idem offerens) zwar Christus ist, der ihn aber jetzt auf der Ebene der kultischen Sichtbarkeit (als sacrificium visibile; DH<sup>43</sup> 1740) »durch den Dienst der Priester« (DH<sup>43</sup> 1754) setzt.“ (Art. Meßopfer, 181).

gelehnt) und schließlich in Canon 9 die geflüsterte Konsekration, die Feier der Messe in Latein (dabei wird allerdings entgegen der verbreiteten Meinung die Volkssprache nicht generell ausgeschlossen)<sup>78</sup> und die Beimischung von Wasser zum Wein, also weitgehend liturgische Fragestellungen.

### 1.2.5. Zusammenfassung

Das Konzil von Trient entwickelt seine Eucharistie- bzw. Messlehre vor allem in Auseinandersetzung mit reformatorischen Positionen, es geht ihm dabei grundsätzlich weniger darum, positiv die Lehre zu formulieren,<sup>79</sup> als vielmehr darum, die kirchliche Tradition zu verteidigen und Anfragen und Angriffe gegen diese zu verurteilen. Da diese Auseinandersetzung aber nicht aktiv betrieben wird und überdies die Verurteilungen der Canones jeweils persönlich formuliert werden („Si quis dixerit . . . , anathema sit.“), wirken diese oft wie schroffe Verurteilungen der Reformatoren und der ihnen folgenden Protestanten und konnten von diesen kaum anders aufgefasst werden.<sup>80</sup> Eine eingehendere Betrachtung auch der Lehrkapitel und erst recht die Einbeziehung der Konzilsdiskussionen lässt zwar ein deutlich differenzierteres Bild zeichnen, ändert aber nichts daran, dass das Konzil durch eine gewisse antireformatorische Ausrichtung der Diskussion deutliche Schwerpunkte in der Mess- und Eucharistielehre setzt. Nicht zuletzt trägt auch die Aufteilung der Behandlung, die wie wir sahen aus unterschiedlichen und vielfach eher äußeren Ursachen erfolgte, mit zu der Schwierigkeit bei, eine zusammenhängende tridentinische Messlehre auszumachen und lässt leicht die Definition der Messe als „verum et proprium sacrificium“ als Zentralessage erscheinen.

Dennoch zeigt aber gerade auch die Diskussion zum Messopfer – und das ist evangelischerseits anzuerkennen –, dass Anfragen durchaus ernst genommen wurden und hier mit der Erwägung des Verhältnisses von Messopfer und Kreuzesopfer auch Klärungen vorgenommen werden, die über bisherige Lehraussagen hinausgehen und auch eine gewisse Korrektur gegenüber bestimmten Auswüchsen einer Volksfrömmigkeit vornehmen (womit freilich die Frage des Verhältnis-

<sup>78</sup> Abgelehnt ist lediglich die Meinung, die Messe dürfe *nur* in der Volkssprache zelebriert werden: „Si quis dixerit [...] lingua *tantum* vulgari Missam celebrari debere [...]“ (Can. 9; DH<sup>43</sup>, 1759; meine Hervorhebung).

<sup>79</sup> Vgl. Arnold: „Das Konzil sah seine Aufgabe nicht darin, das eucharistische Geheimnis in dogmatischer und liturgischer Hinsicht allseitig zu erörtern.“ (Vorgeschichte, 118).

<sup>80</sup> Zu beachten ist dabei, dass die Positionen auf *beiden* Seiten verhärtet waren – insbesondere gilt dies für die Zeit der entscheidenden dritten Sitzungsperiode, in die ja das Messopferdekret fällt. *Wisloff* hat recht, wenn er zum Messopfer bemerkt: „Man spürt, wie beide Parteien sich innerlich vollständig von der Richtigkeit ihrer Argumente überzeugt wissen. Keiner von ihnen kann eigentlich anders urteilen, als daß die Gegenpartei mit ein wenig gutem Willen ihre Fehler einsehen und zugeben müßte. Gleichzeitig reden beide Seiten ganz offensichtlich aneinander vorbei.“ (Abendmahl, 94).

ses von offizieller Theologie und alltäglicher Praxis und Frömmigkeit noch nicht geklärt ist).

Letztlich tragen die auf dem Tridentinum zur Messe getroffenen Formulierungen mit zur Definition der römisch-katholischen Kirche im Sinne einer konfessionellen Kirche bei. Sie bleiben auch im Weiteren und im Prinzip bis heute für diese verbindlich. Eine heutige Betrachtung muss aber in jedem Fall den historischen Entstehungskontext beachten und darf nicht den Fehler machen, die Aussagen des Tridentinums als umfassende Eucharistielehre zu missdeuten. Des Weiteren werden im ökumenischen Gespräch die erfolgten Erneuerungen und Erweiterungen der eucharistischen Theologie der römisch-katholischen Kirche zu berücksichtigen sein.<sup>81</sup>

## 2. Die Abendmahlstheologie des Heidelberger Katechismus

### 2.1 Zur Entstehungsgeschichte des Heidelberger Katechismus<sup>82</sup>

#### 2.1.1. Vorgeschichte

Der „Catechismus oder christliche Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wird“ (so der Originaltitel) entstand in den Anfangsjahren der Regierungszeit von Kurfürst Friedrich III. (1559-1576), des Frommen. Dieser hatte 1559 die Kurwürde von seinem kinderlos gebliebenen Vetter Ottheinrich ererbt und bald in die konfessionellen Auseinandersetzungen in seiner Universitäts- und Residenzstadt Heidelberg eingegriffen. Noch im Herbst des Jahres 1559 entließ er mit dem Generalsuperintendenten Tileman Heshus und dem Diakon Wilhelm Klebitz die Hauptgegner in dem seit dem Tode Ottheinrichs offen zutage getretenen Abendmahlsstreit und erbat von Philipp Melancthon ein Gutachten in der Streitfrage.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Vgl. Hilberath: „In der römisch-katholischen Theologie führen erst die liturgischen, biblischen, patristischen und ökumenischen Erneuerungsbewegungen des 20. Jahrhunderts zu Reformulierungen der Eucharistie-Theologie. Dadurch werden die Aufspaltung von Realpräsenz, Sakrament und Opfer durch den biblischen Gedanken der Anamnesis überwunden, der Mahlcharakter akzentuiert, die Wirklichkeit der Eucharistie-Feier mittels einer Ontologie der Beziehungen zur Sprache gebracht.“ (Art. Eucharistie, 948).

<sup>82</sup> Hier kann nur ein Überblick unter Konzentration auf die für unser Thema wichtigen Aspekte geboten werden. Für eine ausführlichere Einführung sei auf Henss, Kräftespiel verwiesen. Vgl. auch Goeters, Entstehung; die von ihm in EKO 14, 40, Anm. 40 angekündigte Monographie über Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus blieb leider unrealisiert.

<sup>83</sup> Melancthons „Iudicium ... de controversia coenae Domini ...“ (CR 9, 960-966) vom 01. November 1559, das ausgehend von 1Kor 10,16 in dem Streit zu vermitteln sucht und dabei vor allem Heshusens Position kritisiert, ließ Kurfürst Friedrich III. 1560 nach Me-

Im Folgenden kam es zu weiteren Veröffentlichungen verschiedener Autoren und im Juni 1560 zu einer Abendmahlsdisputation im Rahmen des Besuchs Johann Friedrichs von Sachsen,<sup>84</sup> der mit Friedrichs ältester überlebender Tochter Elisabeth verheiratet war und sich bemühte, seinen Schwiegervater für die reine lutherische Lehre Weimarer Prägung zu gewinnen. Die von diesem mitgebrachten Weimarer Theologen Maximilian Mörlin und Johann Stössel debattierten auf Heidelberger Seite mit Pierre Boquin, einem Reformierten, der nach der Absetzung Heshusens zum ersten Professor der Theologie avanciert war, und Thomas Erastus, dem Rektor der Universität, der eigentlich Mediziner war, sich aber auch durch eigene theologische Arbeiten hervortat und als nicht-theologisches Mitglied im kurpfälzischen Kirchenrat wirkte.

Den Kurfürsten, der sich inzwischen auch persönlich immer mehr mit den theologisch umstrittenen Fragen auseinandersetzte und ja auch das Gutachten Melanchthons erhalten hatte, konnte die Disputation wohl weiter von einer melanchthonischen bis reformierten Position überzeugen. Jedenfalls ließ er nun Melanchthons Text im Druck ausgehen und im gleichen Jahr trug man sich auch noch mit der Überlegung, eine Neufassung der Kirchenordnung in Angriff zu nehmen.<sup>85</sup> Dass diese dann aber zunächst nicht erfolgte, dürfte durchaus mit politischem Kalkül zusammenhängen und war wohl nicht einfach nur ein Versäumnis.

---

lancthons Tod im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung drucken. Inwieweit damit auch eine verbindliche Geltung für die Kurpfalz verbunden war, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen (so zutreffend Goeters in EKO 14, 39; während ders. sechs Jahre zuvor noch von Melanchthons Formel als einer „verpflichtenden Norm“ sprechen konnte [Entstehung, 9]).

<sup>84</sup> Dieser weilte anlässlich der Hochzeit seines jüngeren Bruders Johann Wilhelm mit Friedrichs Tochter Dorothea Susanna am 15. Juni 1560 in Heidelberg.

<sup>85</sup> Vgl. dazu Olevians Brief an Calvin vom 22. September 1560 (CR 46, 191-196): „Nollem etiam alia conditione suscipere quam si princeps et senatus ecclesiae consentiant in constitutionem disciplinae ecclesiasticae, cuius leges atque formulam obnixè rogo ut ad me mittas proximis nundinis Argentinensibus, circa diem Martini, si per occupationes tibi liceat.“ (194) (Calvins Antwort vom 05. November 1560 findet sich im CR 46, 235-237, dort drückt dieser seine Freude über die mögliche Einführung einer (neuen) Kirchenordnung aus: „Quod spes aliqua instituenda e disciplinae vobis ostenditur, valde gaudeo.“(235)). Im gleichen Zusammenhang kontaktierte auch Erastus Bullinger (vgl. Wesel-Roth, Erastus, 27, Anm. 47: „Nostram agendam ut vocant, Princeps cupit mutari. Cuperem recte institui ecclesiam, si fieri ullo modo posset. Erit ea res Deo, Principi, Ecclesiae, Ecclesiastico Senatui et mihi imprimis longe gratissima.“; Die derzeit erscheinende kritische Edition des Bullinger-Briefwechsels liegt leider erst bis zum Jahr 1544 vor.)

In Olevians Brief an Calvin findet sich außerdem ein Hinweis darauf, dass die Disputation den Kurfürsten von einer reformierten Position überzeugt habe: „Hic autem praecipuus est totius disputationis fructus quod clementissimus princeps Elector puram doctrinam didicit

Der nächste deutliche Schritt zu einer reformierten Ausrichtung der kurpfälzischen Landeskirche war dann erst einmal ein praktischer: Anfang Dezember 1561 führte Kurfürst Friedrich III. den reformierten Brauch des Brotbrechens beim Abendmahl in Heidelberg ein,<sup>86</sup> offenbar ohne vorherige Konsultation seiner Räte. War damit eine deutliche Abgrenzung von katholischer (Volks-)Frömmigkeit erfolgt, so blieben die Wirkungen dieser Bestimmungen doch wohl weitgehend auf die kurfürstliche Residenzstadt beschränkt. Noch 1563 kam man jedenfalls auf einer Synode überein, „ut in quibus Ecclesiis potuit res, praeunte doctrina et institutione populi, sine magna offensione confici, in iis retineatur panis cibarius; in quibus autem nondum facile potuit aut potest, in illis utantur oblati, quas vocant [...]“.<sup>87</sup>

Dennoch war mit der Veränderung des Abendmahlsritus der Übergang zum reformierten Bekenntnis nunmehr auch sichtbar durchgeführt. Gleichzeitig vollzog sich auch in Universität und Kirchenrat immer mehr eine Hinwendung zur reformierten Lehre. Die theologischen Lehrstühle waren mit Boquin, Emanuele Tremellio und Caspar Olevian, der nach dem missglückten Reformationsversuch in Trier Aufnahme in Heidelberg gefunden hatte, besetzt worden und auch im Kirchenrat, dem u.a. Boquin und Erastus angehörten, setzte sich zunehmend die reformierte Überzeugung durch. Neben dem späteren Hofprediger Petrus Dathenus, der als Pfarrer der aus Frankfurt ausgewiesenen niederländischen Flüchtlingsgemeinde in die Pfalz kam, und weiteren reformiert gesinnten Predigern kam

---

penitius introspicere et ad eam conservandam actuendam factus est confirmator.“ (a.a.O., 193).

Die im CR (CR 46, 194, Anm. 12) behauptete Einführung der Reformation im calvinischen Sinne per Dekret vom 12. August lässt sich dagegen nicht nachweisen. Auch die dort angegebenen Referenzen Seisen (Geschichte, 109) und Struve (Bericht, 105) bieten keine entsprechenden Belege und stützen allenfalls die These einer verbindlichen Einführung der melanchthonischen Formel, ausdrücklich belegen sie lediglich einzelne Entlassungen.

<sup>86</sup> Zeugnis davon gibt ein Brief des kurpfälzischen Geheimschreibers Stephan Cirlir an Bullinger vom 11. Dezember 1561: „Introducimus his diebus fractionem panis explosis rotundis particulis. Deus nobis suam gratiam concedat, ut reliqua quoque emenda reliceat.“ (zitiert bei Wesel-Roth, Erastus, 27, Anm. 57).

Vgl. auch das Protokoll eines Gesprächs zwischen Friedrich, seinen Söhnen und Räten vom 01. Juli 1564, das nur in einer späteren Abschrift auf uns gekommen ist: „Weil dann solche [sc. Abgötterei] in der Pfalz Kirchen als das rund Brödlein, daraus ein Abgott gemacht, befunden und fürgeben, daß die Prädicanten Gott in ihren Händen hätten, habe Pfalz ohne Rath ihrer Räte solch rund Brod abgeschafft, die Abgötterei aus dem Herzen der Menschen zu thun, und dagegen das Brodbrechenangericht.“ (Kluckhohn, Briefe, 514).

<sup>87</sup> Ursinus an Crato von Crafftheim, gegen Ende August 1563 (Kluckhohn, Briefe, 447).



schließlich im Herbst 1561 mit Zacharias Ursinus auch der Theologe nach Heidelberg, der für die Entwicklung der kurpfälzischen Kirche am prägendsten werden sollte. Im folgenden Jahr wurde er zum Doktor der Theologie promoviert und übernahm von Olevian, der als Heidelberger Superintendent und Pfarrer an Heilig Geist ganz in den Kirchendienst gewechselt hatte, die Dogmatik-Professur.

### 2.1.2. Die Entstehung des Katechismus

In diesem Jahr begannen in Heidelberg dann auch die Arbeiten an einer verbindlichen Lehrgrundlage der Kirche. Nachdem man 1560 die Pläne zu einer Überarbeitung der Kirchenordnung zunächst hatte ruhen lassen und somit diejenige Ottheinrichs von 1556<sup>88</sup> weiter in Geltung stand, die den Katechismus des Johannes Brenz enthielt, daneben aber auch weitere Katechismen in Gebrauch gekommen waren (namentlich der kleine Luthers, ein Regensburger Katechismus und der Straßburger Katechismus), strebte man hier eine Vereinheitlichung an.

Dass der dann entstehende Heidelberger Katechismus in seiner Endgestalt das Ergebnis einer Kommissionsarbeit ist, hielt der Kurfürst in seinem Vorwort fest: „Und demnach mit rhat und zuthun Unserer gantzen Theologischen Facultet allhie, auch aller Superintendenten und fürnemsten Kirchendienern, einen summarischen underricht oder Catechismum unserer Christlichen Religion auß dem Wort Gottes [...] verfassen und stellen lassen.“<sup>89</sup> Diese Kommission aber hatte für ihre Arbeit zweifellos Vorlagen. In erster Linie waren dies wohl zwei Texte Ursins, nämlich eine ausführlichere auf Latein verfasste *Summa Theologiae* und eine kürzere, ursprünglich wohl deutsche, aber nur auf Latein überlieferte, *Catechesis minor*, wobei beide sich an unterschiedliche Zielgruppen richteten, erstere an Studenten und Theologen, letztere dagegen an Kinder, die Katechismusunterricht erhielten.<sup>90</sup>

Wie dann aus diesen Vorarbeiten unter Aufgabe der Zweiteilung und unter Einbeziehung weiterer Quellen (u.a. der Genfer und Zürcher Katechismen) letztlich der Katechismustext entstanden ist, bleibt weitgehend im Dunkeln, „[d]ie Frage nach der Verfasserschaft des Heidelberger Katechismus läßt sich im ein-

<sup>88</sup> Vgl. Nr. 7, EKO 14, 113-220.

<sup>89</sup> Reprint dt., 8f. (auch in: EKO 14, 342f., Anm. 32).

<sup>90</sup> Neusers Bemerkung in der Einleitung zu seiner Edition des HK „Daher [sc. aufgrund der Nähe der Cat. min. zum HK] ist ›Minor‹ wohl bereits eine Vorarbeit der Kommission [...]“ (RBS 2.2, 168) ist reine Spekulation. Die Annahme erscheint außerdem wenig plausibel, würde sie doch bedeuten, dass die gleiche Kommission ihren Katechismus zweimal geschrieben hätte. Gänzlich unerklärlich bleibt, warum später die erste Version dann pseudepigraphisch als Werk Ursins veröffentlicht worden sein sollte. Man wird daher weiterhin die Verfasserschaft Ursins für die *Catechesis minor* anzunehmen haben, die dann der Kommissionsarbeit als Vorlage diente.

zelen nicht erschöpfend beantworten.<sup>91</sup> Zu unklar ist dafür die Quellenlage, zu viel wohl verloren gegangen. Mit Sicherheit sagen aber lässt sich, dass die alte These von der gemeinsamen Verfasserschaft Ursins und Olevians aufzugeben ist. Auch die Variante, dass Olevian als Übersetzer und Redaktor der (lateinischen) Vorlage(n) Ursins für den deutschen Endtext verantwortlich zeichne, ist durch die Forschungen Hollwegs als obsolet erwiesen worden.<sup>92</sup> Olevian war lediglich ein Kommissionsmitglied unter anderen, der immer wieder betonten sprachlichen Nähe zwischen Olevians Werken und dem HK liegt die Kausalität entgegen: „Es ist vor allem nicht zu vergessen [...], daß das ganze Schrifttum Olevians *nach* dem Heidelberger Katechismus erschienen ist.“<sup>93</sup>

Die Kommissionarbeit, in die sich wohl auch der Kurfürst persönlich immer wieder einschaltete (u.a. soll die Anführung von Schriftbelegen auf diesen zurückgehen), war – wie auch immer sie sich im Einzelnen vollzogen haben mag – Ende des Jahres 1562 abgeschlossen, im Januar 1563 wurde er von einer Synode aus Superintendenten und Kirchenräten angenommen und am 19. Januar wurde von Friedrich III. das Einführungsdekret unterzeichnet. Kurz danach erschien der erste Druck.

### 2.1.3. Die zweite und die sogenannte dritte Auflage

Doch kaum war diese erste Auflage erfolgt, überarbeitete man den Katechismus noch einmal und ergänzte neben kleineren, v.a. orthographischen Korrekturen und Überarbeitungen des Schriftbeweises einige Worte in Frage 36. Die größte Veränderung aber stellt die Einfügung der für unser Thema wichtigen Frage 80 dar.<sup>94</sup> Diese Tatsache wurde am Ende des Katechismus' auch ausdrücklich mitge-

<sup>91</sup> Henss, Kräftespiel, 23.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu die dritte Untersuchung „Bearbeitete Caspar Olevianus den deutschen Text zum Heidelberger Katechismus?“ in: Hollweg, Untersuchungen 1, 124-152. Weiter untermauert hat ders. seine Thesen in: Untersuchungen 2, 38-47.

Zu bedenken ist neben der von Olevian selbst als unzureichend eingeschätzten Übersetzungs- bzw. Ausdrucksfähigkeit (vgl. CR 47, 684, wo dieser Calvin die Erscheinung einer Übersetzung dessen Genfer Katechismus mitteilt, die Ursin besorgt habe, „qui me [sc. Olevianus] facultate linguae superat“) ferner die triviale Tatsache, dass es für die Hauptvorlage, nämlich die *Catechesis minor*, gar keiner Übersetzung bedurfte, insofern diese bereits auf Deutsch verfasst war.

<sup>93</sup> Hollweg, Untersuchungen 1, 141; Hervorhebung im Original.

<sup>94</sup> Zu beachten ist dabei, dass die Fragen zunächst nicht nummeriert waren; die Zählung erfolgte erstmals in der lateinischen Ausgabe und ist erst ab 1570 in deutsche Drucke übernommen worden.

teilt: „Was im ersten truck übersehen, als fürnemlich folio 55. Ist jetzt under auß befelch Churfürstlicher Gnaden. addiert worden.“<sup>95</sup>

Nun ist diese Anmerkung sicher nicht in dem Sinne zu verstehen, „daß diese Frage bereits für die erste Auflage vorgesehen war“,<sup>96</sup> sondern sie stellt eindeutig eine Ergänzung dar. Dafür spricht der Begleitbrief, mit dem Olevian Anfang April die inzwischen ebenfalls erschienene lateinische Fassung an Calvin übersandte, der außerdem darauf hindeutet, dass diese Ergänzung durch eben diesen veranlasst wurde: „in prima editione germanica, quam ad Scrimgerum miseramus, omissa erat quaestio de discrimine coenae et missae pontificiae. Admonitus a me Princeps voluit in secunda editione germanica et prima editione latina addi.“<sup>97</sup> Auch legt die erneute Überarbeitung dieser Frage für spätere Drucke der zweiten Auflage (die dann gemeinhin als „dritte“ Auflage bezeichnet werden, obwohl es sich streng genommen nur um eine Druckvariante handelt)<sup>98</sup> nahe, dass diese nicht schon im abgestimmten Katechismustext enthalten war, sondern konkret (und wohl in Eile) für diese zweite Auflage erarbeitet und dann noch einmal korrigiert wurde.

Auf die Frage, inwieweit Frage 80 als Reaktion auf das Konzil von Trient zu verstehen ist, sowie auf inhaltliche Aspekte wird weiter unten noch einzugehen sein (2.3.2). Hier ist noch festzuhalten, dass verbindliche Geltung letztlich die sog. dritte Auflage (also der Druck der zweiten Auflage, der die längere Fassung von Frage 80 enthielt) erlangt hat. Dieser wurde auch in die im gleichen Jahr erscheinende Kirchenordnung übernommen.<sup>99</sup>

## 2.2 Die Abendmahlstheologie des Heidelberger Katechismus

### 2.2.1. Zur Sakramententheologie des Heidelberger Katechismus

Der Heidelberger Katechismus bringt die Artikel zum Abendmahl im Zusammenhang einer allgemeinen Sakramententheologie am Ende des zweiten Teils

<sup>95</sup> Reprint dt., 96; die Angabe „folio 55“ bezieht sich dabei auf die später als 80. gezählte Frage.

<sup>96</sup> So Halaski, Frage 80, 86.

<sup>97</sup> CR 47, 684.

<sup>98</sup> Das ist weitgehend Forschungskonsens, anders argumentiert *Wolters* (Ursprüngliche Gestalt, 122). Dessen Argumentation ist aber durch folgende Beobachtung Goeters' hinfällig: „Der Vergleich einer Vielzahl von Druckexemplaren lehrt, daß von dieser Auflage [sc. der zweiten] korrigierte und unkorrigierte Bogen ziemlich wahllos und in nahezu allen denkbaren Kombinationsmöglichkeiten zusammengebunden wurden.“ (EKO 14, 42). Es ist also davon auszugehen, dass die Abweichungen in den von Wolters verglichenen Exemplaren zwar bestehen, daraus aber eben nicht der Schluss gezogen werden kann, es handle sich hier um zwei verschiedene Auflagen.

<sup>99</sup> EKO 14, 333-408.

(„Von des Menschen Erlösung“) und damit zwischen Glaubensbekenntnis und dem dritten Hauptteil mit der Dekalogauslegung.<sup>100</sup> Zunächst werden in den Fragen 65-68 allgemein die Sakramente behandelt (dieser Abschnitt ist dabei als Ein- und Überleitung zu den folgenden Erläuterungen zu Taufe und Abendmahl zu verstehen),<sup>101</sup> dann folgen zwei weitgehend parallel aufgebaute Abschnitte zu Taufe (69-74) und Abendmahl (75-79.81f.; dieser ergänzt um die Fragen zum „Amt der Schlüssel“, 83-85). Anders als das Tridentinum (s.o. 1.2) kann der Heidelberger als durchkonzipierte Schrift sein Abendmahlsverständnis zusammenhängend entfalten.

Deutlich ist im HK die *Catechesis minor*<sup>102</sup> des Zacharias Ursinus als Vorlage zu erkennen, zu der sowohl in der Anzahl der Fragen und im Aufbau, als auch inhaltlich und bis in konkrete Formulierungen hinein eine große Nähe besteht (wenngleich auch eine Bearbeitung offensichtlich ist und insbesondere eine Einarbeitung in die Gesamtanlage des HK stattgefunden hat). Gegenüber den Vorarbeiten des Breslauer Theologen ist aber im HK der anamnetische Aspekt des Abendmahls (bzw. der Sakramente) deutlicher betont und klar kreuzestheologisch bezogen.

War dort die erste Frage zum Abendmahl ein einfaches „Quidest coena Domini?“ (Frage 66, Sp. 39f.), wird im Heidelberger bereits in der Frage festgehalten, dass die Gläubigen im Abendmahl „erinnert und versichert“ werden, „an dem einigen opfer Christi am Creutz und allen seinen gütern gemeinschaft“ zu haben (HK 75), was auch im einleitenden Abschnitt HK 65-68 und insbesondere in der gegenüber der *Catechesis minor* neuen Frage 67<sup>103</sup> schon angelegt ist.

<sup>100</sup> Diese Stellung entspricht der Anlage des HK als sog. analytischen Katechismus (Dieser Begriff ist dabei freilich zu problematisieren und dahingehend zu präzisieren, dass im HK mit Frage 1 bereits allem Folgenden vorgegriffen ist und die dort gemachten zentralen Aussagen dann weiter ausgeführt werden; vgl. dazu *Busch*: Freiheit, 16ff.): „Die Sakramente werden so sachgerecht in den Prozess des Glaubens zwischen Rechtfertigung und Heiligung hineingestellt.“ (Latzel, Grundzüge, 124).

<sup>101</sup> Nur als solche hat er auch seinen Sinn, denn „[d]er Sakramentsbegriff für Taufe und Abendmahl ist wie der Sakramentsbegriff der Siebenzahl [sc. in der römischen Theologie] ein theologiegeschichtlicher Begriff“ (Jacobs, Theologie, 71). Eine Rede über *die Sakramente* ist somit nicht unabhängig von Taufe und Abendmahl sachgemäß.

<sup>102</sup> Ursinus, Opera 1, 34-43 (Anm.: Die Sp. 42 und 43 sind fälschlicherweise als 38 und 39 paginiert.). Der Abschnitt zu den Sakramenten findet sich hier ebenfalls zwischen Credo und Dekalog in den Fragen 53-71 (Sp. 38-40).

<sup>103</sup> Diese Frage tritt im HK an die Stelle der 55. Frage der *Cat. min.*, in der nach der Möglichkeit einer Partizipation am Heil ohne Sakramentsgebrauch gefragt wurde („Potestne quisquam sine sacramentorum usu salutis particeps aut certus esse?“). Diese Überlegung stellt der HK dann nicht mehr an.

Die Sakramente werden hier „konsequent als Verkündigungsgeschehen ausgelegt und als Medien der Evangeliumskommunikation verstanden“<sup>104</sup> und dieses dann betont kreuzestheologisch gefüllt. Immer wieder – und insbesondere im Kontext der Sakramente, wo sich fast alle Belege des Begriffs finden – rekurriert der Heidelberger Katechismus auf das „einige opffer Christi“, das soteriologisch als Geschehen *pro nobis* bzw. *pro me* (der HK behält hier weiterhin einerseits „alle und jede glaubigen“ (55) und andererseits das „nicht allein andern, sonder auch mir“ (21) im Blick)<sup>105</sup> zentraler Inhalt des Glaubens ist. Dafür sind Taufe und Abendmahl dann „warzeichen und Sigill“, sie bestätigen den Glauben.

### 2.2.2. Das Abendmahl als Wahrzeichen und Siegel

Damit ist festgehalten, was für das Abendmahlsverständnis des HK zentral ist: Das Abendmahl erhält seine Bedeutung und Wirkung nicht gleichsam aus sich selbst, sondern es ist Zeichen und weist als solches über sich hinaus. Es bezeichnet etwas anderes, nämlich das eigentliche Heilsgeschehen in der Teilhabe („gemeinschaft“) der Gläubigen am Kreuzesgeschehen, in welcher „vergebung der sünden“ und „ewiges leben“ (76) empfangen werden, und an der geistgewirkten Vereinigung mit Christus.<sup>106</sup>

Eben darin aber „bestetiget“ (65) das Abendmahl den Glauben. Immer wieder verwendet der HK hier die Worte „so gewiß“: Die Feier des Abendmahls weist nicht auf ein völlig getrenntes Geschehen hin, sondern als Wahrzeichen und Siegel „versichert“ (75; 79) es die Gläubigen des eigentlichen Geschehens. „[Z]wischen Zeichen und Sache [ist] sowohl zu unterscheiden wie dann auch eine Beziehung zu sehen.“<sup>107</sup> Das Abendmahl ist nicht nur ein Gedächtnismahl, das zurückverweist, sondern als „pfand“ und Siegel auch konkrete Stärkung, Bestätigung und Versicherung des Glaubens, die durch den Heiligen Geist gewirkt wird. Indem aber festgehalten wird, dass hier Gott handelt, ist dann auch ausgesagt, dass das Abendmahl dieses Geschehen bezeichnet, „warzeichen“ dafür ist, aber

---

Die hier zum Ausdruck kommende kerygmatische Dimension der Sakramente („»Wort und Sakramente«, d.h. die Evangeliumspredigt sowie Taufe und Abendmahl haben im Grunde den selben Inhalt.“; Busch: Freiheit, 202) wird parallel zu HK 75 auch in Frage 69 – und dort für die Taufe – weitergeführt.

<sup>104</sup> Latzel, Grundzüge, 80.

<sup>105</sup> Vgl. dazu auch den Text der lat. Ausgabe, der in Frage 66 statt des einfachen „uns“ der deutschen Ausgabe „non univrsis tantum, verum etiam singulis credentibus“ bietet.

<sup>106</sup> Vgl. auch den ersten Teil der Antwort zu HK 80: „Das Abendmal bezeuget uns, daß wir vollkomene vergebung aller unserer sunden haben durch das einige opffer Jesu Christi, so er selbst einmal am creutz volbracht hat. Und daß wir durch den H. Geist Christo werden eingeleibt [...]“.

<sup>107</sup> Busch, Freiheit, 213. Vgl. dazu auch Beyer, Abendmahl, 73.

eben nicht das Abendmahl selbst oder gar die Elemente die Sache, das Geschehen an sich sind.

In seiner Abendmahlstheologie steht der HK damit der Theologie Calvins nahe.<sup>108</sup> Dieser schreibt in der letzten Ausgabe der *Institutio* über das Abendmahl:

*„Ich behaupte also – und so hat man es in der Kirche allezeit angenommen, ebenso lehren es auch heute alle, die der rechten Meinung sind –, daß das heilige Geheimnis (Sakrament) des Abendmahls aus zwei Dingen besteht: Aus leiblichen Zeichen, die uns vor Augen gestellt werden und uns unsichtbare Dinge nach dem Auffassungsvermögen unserer Schwachheit veranschaulichen, und in der geistlichen Wahrheit, die durch die Merkzeichen selbst zugleich abgebildet und dargeboten wird.“<sup>109</sup>*

Auch Calvin unterscheidet also zwischen Zeichen und bezeichneter Sache bzw. „Wahrheit“, ohne diese aber voneinander trennen zu wollen. Dieses Verständnis vertritt der Genfer Reformator, dem es darin immer ein besonderes Anliegen ist, in der Abendmahlkontroverse zu einer gemeinevangelischen Position zu kommen, bereits in der ersten Ausgabe seiner *Institutio* und legt es 1541 ausführlich in seinem „Kleinen Abendmahlstraktat“<sup>110</sup> dar. Dabei kann er auch davon sprechen, dass das Abendmahl „die in seinem Evangelium enthaltenen Verheißungen

<sup>108</sup> Ich widerspreche damit auch der Ansicht Neusers, der konstatiert: „Aus der zwinglischen Tradition stammt die Abendmahlslehre in den Fragen 75 bis 79.“ (RBS 2.2, 170), ohne damit aber eine „calvinische Abendmahlslehre“ des HK behaupten zu wollen. Einmal abgesehen von der Frage der Möglichkeit so eindeutiger Zuweisung, muss sich Neusers Interpretation deutlich auf die Veränderung bzw. Ergänzung der Abendmahlstheologie des HK gegenüber der *Catechesis minor* Ursins stützen (insbesondere den Aspekt des Gedächtnisses). Damit ergibt sich dann die Schwierigkeit, die Abendmahlstheologie des HK überhaupt noch als Ganze zu betrachten und so folgt: „Hingegen ist die allgemeine Sakramentslehre in den Fragen 65 bis 68 nicht zwinglisch.“ (ebd.). Dieser Satz ist nun inhaltlich nicht falsch, der Gesamtzusammenhang aber ist letztlich irreführend und gerät in die Gefahr, die historische Entstehung (insbesondere die chronologische Reihenfolge: Vorarbeiten Ursins – Kommissionsarbeit) zu verkennen.

Zur Abendmahlstheologie des HK vgl. auch Bierma, *Doctrine*, der zu folgendem Schluss kommt: „It is the conclusion of this study that the irenic and catholic spirit of the Heidelberg Catechism extends also to its doctrine of the sacraments.“ (41).

<sup>109</sup> Calvin: *Inst.* IV,17,11. Für das hier mit „Zeichen“ übersetzte Wort steht im lat. Original „*signum*“, das gleiche Wort also, das die lateinische Ausgabe des HK für „warzeichen“ (HK 66) verwendet (vgl. *Reprint lat.*, 25).

<sup>110</sup> Kurze Abhandlung vom Heiligen Abendmahl unseres Herrn Jesus Christus, in: CStA 1.2, 442-493.

in unserem Gewissen *beglaubigen* und *versiegeln*<sup>111</sup> solle – auch darin ganz ähnliche Formulierungen also wie im HK.

### 2.2.3. Abgrenzungen

Der Heidelberger Katechismus formuliert sein Abendmahlsverständnis nicht nur positiv, sondern positioniert sich dabei auch in der Abendmahlskontroverse seiner Zeit. Nicht erst mit der später eingefügten Frage 80 in all ihrer Polemik grenzt er sich dabei deutlich vom römischen Messverständnis ab; eine Kritik enthalten auch schon die anderen Fragen zum Abendmahl (wie im Übrigen auch die parallelen Fragen zur Taufe). Versuche, dabei einen Grundsatzabschnitt (HK 75-77) und einen Kontroversabschnitt (HK 78-82) auszumachen,<sup>112</sup> erscheinen nur begrenzt sinnvoll, „da bereits die grundsätzlichen Ausführungen den Konflikt implizit enthalten und es auch in dem kontroverstheologischen zweiten Teil um das Gesamtverständnis geht“.<sup>113</sup>

Zwei Abgrenzungen sind von besonderer Bedeutung, da diese dann auch in der Messkritik der 80. Frage aufgegriffen werden und jene erst verständlich werden lassen. Wichtig ist hier die Beobachtung „mit welcher inneren Konsequenz die Absage an die Messe aus der positiven Abendmahlslehre folgt“.<sup>114</sup>

Wir haben bereits gesehen, dass der Heidelberger immer wieder betont vom „einigen opffer Christi“ (HK 66, 67, 69, 75) spricht. Mit dieser Betonung des *ἑφάπαξ* (vgl. Hebr 9,12) ist ein Verständnis des Abendmahls als Opfer definitiv ausgeschlossen, die römische Messe gerät in der Konsequenz in den Verdacht der „verleugnung des einigen oppfers und leidens Jesu Christi“ (HK 80). Eng damit verbunden ist letztlich auch das Verständnis des Abendmahls als Wahrzeichen und Siegel, ist damit doch festgehalten, dass eben nicht das Abendmahl an und für sich wirksam ist, sondern das eigentliche Heilsgeschehen bezeichnet und besiegelt.

Der zweite Punkt der hier zu nennen ist und mit dem ersten zusammenhängt, ist die Ablehnung der Wandlung der Elemente. Anders als das Verständnis des Abendmahls als Opfer wird diese dabei vom HK auch schon vor Einfügung der

<sup>111</sup> Calvin, Abhandlung, CStA 1.2, 447 (meine Hervorhebung; im franz. Original „signer et seeller[sic]“, a.a.O. 446).

<sup>112</sup> Vgl. dazu Klooster, *Mighty comfort*, 75.

<sup>113</sup> Latzel, *Grundzüge*, 126.

<sup>114</sup> Beyer, *Abendmahl*, 45. Vgl. auch dessen Ausführungen zu beiden Punkten auf den Seiten 44-49 und 49-59; zu beachten ist dabei allerdings, dass Beyer noch von einer Koautorenschaft Olevians für den gesamten Katechismus („von Olevian besorgt[e] deutsche Endredaktion“, a.a.O. 13) ausgeht und hier wie in seiner gesamten Dissertation in keiner Weise reflektiert, dass alle Schriften Olevians, die er hier ausführlich zur Darlegung der Abendmahlstheologie des HK zitiert, *nach* diesem erschienen sind.

80. Frage explizit und nicht nur implizit abgelehnt. In Frage 78 wird das Problem der Wandlung von Brot und Wein thematisiert und in der Antwort negativ beschrieben, was in Analogie zur Taufe geschieht (auch das Taufwasser wird nicht in das Blut Christi verwandelt). Der Heidelberger verändert damit die Argumentation gegenüber der *Catechesismenor* Ursins; die dort „erfolgende Ablehnung der Ubiquitätslehre tritt an dieser Stelle zurück“.<sup>115</sup> Dies ist aber v.a. als Angleichung an die entsprechende Frage zur Taufe (HK 72) zu verstehen, die Ubiquitätslehre lehnt der Heidelberger in Frage 76 sehr wohl auch ab („obgleich er im himmel“). Damit ist auch eine Verehrung der Elemente für den HK undenkbar, obschon dies dann erst in Frage 80 explizit wird.

### 2.3 Frage 80

#### 2.3.1. Der Text der 80. Frage

Die als 80. gezählte Frage, betrifft den Unterschied von Abendmahl und Messe, wobei sie letztere bereits in der Fragestellung als „Bäpstlich[e]“ disqualifiziert, während ersteres als „des HERRN“ gekennzeichnet wird. In der Antwort wird dann zunächst positiv die Abendmahlslehre zusammengefasst und dieser vergleichend die eigene Sicht der Messe gegenübergestellt. Abschließend wird dann das negative Urteil über die Messe in einem Satz zusammengeführt.<sup>116</sup>

Zu beachten ist, dass die Frage nicht nur insgesamt eine Einfügung in den Katechismus ist, sondern sie von der zweiten zur sog. dritten Auflage auch noch einmal verändert wurde. Dieser Sachverhalt ist leider in den kritischen Editionen des Textes nur unzureichend nachvollziehbar,<sup>117</sup> obwohl es sich (immerhin) um eine Erweiterung des Textumfangs und -inhalts und eine weitere Verschärfung (durch die Worte: „nichts anders denn“) handelt, und eben (obwohl er) auch ei-

<sup>115</sup> Kreck, Abendmahlslehre, 47.

Anm.: In der *Catechesis minor* lauten Frage und Antwort 68: „Fune autem ex pane & vino ipsum Christi corpus & sanguis? – Non. Christus enim habet unicum, verum & humanum corpus, quod natum ex Maria virgine, crucifixum pro nobis, mortuum, sepultum, resuscitatum, sublatum in coelum, & ibi nunc ad dextram Dei, non autem in terris est, donec de coelo Christus redeat ad iudicandum vivos & mortuos.“ (Ursinus: *Opera* 1, 40).

<sup>116</sup> Eine übersichtliche Darstellung des Vergleichs in Tabellenform bietet Latzel (*Grundzüge*, 196, Anm. 75). Fraglich erscheinen allerdings die dort markierten „Lücke[n]“, insbesondere für die erste ergibt sich m.E. deutlich die Gegenüberstellung „einige[s] opfer Jesu Christi“ – „täglich [...] von den Meßpriestern geopffert“. Es zeigt sich immer wieder und auch hier, dass Latzels Arbeit eben sehr stark auf den Aspekt der „Glaubenskommunikation“ (vgl. Untertitel) konzentriert ist und deshalb dazu neigt, anderes auszublenden.

<sup>117</sup> Was Henss zu der Edition durch Goeters anmerkt: „Über diese wichtigen Sachverhalte informiert der textkritische Apparat bei Sehling [EKO] XIV (1969), 358/59 unzulänglich.“ (Kräftespiel, 24, Anm. 22), gilt ebenso für die Edition durch Neuser (RBS 2.2, 195f). Vgl. auch schon Wolters, *Ursprüngliche Gestalt*, 129ff.



nen Anhaltspunkt für die Vermutung bietet, dass der Text direkt für die zweite Auflage erarbeitet wurde und dies möglicherweise unter Zeitdruck geschehen ist.

Eine Übersicht über die Erweiterung der Frage bietet Beyer<sup>118</sup> im Anschluss an eine niederländische Arbeit von Doedes aus dem Jahr 1867. Eine Veränderung des Textes hat zwischen den beiden Druckvarianten an insgesamt vier Punkten stattgefunden: Sowohl der Abschnitt zum Abendmahl als auch der Abschnitt zur Messe sind erweitert worden, außerdem hat der Verurteilungssatz eine Ergänzung erfahren und ist darüber hinaus leicht abgeändert worden. All diese Veränderungen fügen letztlich den o.g. zweiten Abgrenzungspunkt, das Problem der leiblichen Gegenwart und Anbetung Christi im Abendmahl, in die Frage ein.<sup>119</sup>

Diese Änderungen wurden in den Katechismus eingefügt, indem der Text auf den Seiten 49 bis 56 zusammengedrückt wurde und so die zusätzlichen Zeilen aufnehmen konnte. Dieses Vorgehen, das verlegerisch den Neusatz des vierten Bogens bzw. eines Teils desselben nach sich gezogen hat, ist dabei m.E. unter rein pragmatischen Gesichtspunkten zu sehen; darin ein intentionales Handeln im Sinne einer Vertuschung zu vermuten,<sup>120</sup> setzt Wolters' falsche Annahme verschiedener Auflagen voraus. Spätestens seit Goeters' Vergleich mehrerer Exemplare der zweiten Auflage ist diese Vermutung somit nicht mehr plausibel.<sup>121</sup>

### 2.3.2. Die äußere Veranlassung der Frage

Die Frage nach den äußeren Beweggründen für die Einfügung der 80. Frage in den Katechismus ist vor allem die Frage danach, inwieweit das Konzil von Trient und dessen Eucharistieverständnis zu dieser Ergänzung führen und insbesondere, ob die Tridentiner Canones in Heidelberg bereits bekannt sind und die Frage also eine Reaktion darauf darstellt.

Die These der Reaktion auf die Beschlüsse aus Trient war und ist weit verbreitet.<sup>122</sup> Sie ist auch zeitlich durchaus plausibel, wurde doch das entscheidende

<sup>118</sup> Beyer, Abendmahl, 14. Vgl. Doedes, Catechismus, 30f. Einen Abdruck der Frage in der ersten Version der zweiten Auflage bietet Henss, Kräftespiel, 21.

<sup>119</sup> Die Zuordnung auch der Ergänzung des Schlusssatzes zum „Vergleichspunkt 2“ bei Latzel (Grundzüge, 196, Anm. 75) ist überzeugend. Das „abgöttisch“ ist nicht „als Gesamturteil über die Messe [...] an den Schluss gerückt“ (so Beyer, Abendmahl, 15), sondern im Denken der Verfasser sachgemäß in den Anbetungszusammenhang gestellt. Vgl. auch Neuser, Abendmahl, 166.

<sup>120</sup> So Wolters, Ursprüngliche Gestalt, 125-129.

<sup>121</sup> Vgl. oben Anm. 96. Auch ohne diese Feststellung kann Wolters' Argumentation allerdings nicht überzeugen, da sie eigene Gedankengänge auf Kurfürst Friedrich III. projiziert, die – hätte dieser sie tatsächlich gehabt – sinnvollerweise zu einer Nichtveröffentlichung der 80. Frage oder zumindest der ergänzten Version hätten führen müssen.

<sup>122</sup> So zuletzt Bierma: „HC 80 did not appear in the first edition of the HC but was added at the elector's behest to the second and (in slightly expanded form) third German editions

Dekret über das Messopfer in der Sitzung vom 17. September 1562<sup>123</sup> verabschiedet, ein knappes halbes Jahr also vor der zweiten Auflage des HK. Allerdings wurde die These oft einfach ohne nähere Begründung als Tatsache angenommen und es wurden selten konkrete Überlegungen dazu angestellt.

Ausdrücklich gegen die These hat sich dann Beyer in seiner Dissertation ausgesprochen. Dabei stützt er sich vor allem auf die erst 1564 durch die Bulle *Benedictus Deus*<sup>124</sup> erfolgte Promulgation der Canones und disqualifiziert die Annahme, Frage 80 sei als Reaktion auf das Tridentinum zu verstehen, als „Vermutung“, die zu viele Schwierigkeiten aufweise, als dass sie weiter vertreten werden könne.<sup>125</sup> Er selber nimmt dann an, „daß man in Heidelberg von den anti-protestantischen Beratungen und Beschlüssen über das Meßopfer gehört hatte und – bei Unkenntnis des genauen Wortlautes – die 80. Frage als Gegenschlag aufsetzte“.<sup>126</sup>

Nun wird aber eine Hypothese – denn das bleibt ja auch Beyers Aussage und letztlich jede historische Arbeit – nicht schon dadurch plausibler, dass die vorausgesetzten Gegebenheiten leicht verändert – und man kann in diesem Fall wohl auch sagen verkompliziert – werden. Warum man in Heidelberg einerseits so konkret über die Beschlüsse in Trient informiert gewesen sein sollte, dass dies Anlass zur Einfügung der 80. Frage gab, andererseits aber *keine* inhaltlichen Informationen gehabt haben soll, und wie das dann überhaupt vorzustellen wäre, bleibt gänzlich unklar. Es drängt sich die Vermutung auf, dass Beyer hier eher von ökumenischen als von historischen Interessen geleitet argumentiert. Ein überzeugender Nachweis, dass der Inhalt der Canones nicht bekannt war, ist damit jedenfalls noch nicht erbracht. Nachzugehen ist dann noch der Frage, auf welche Texte sich der HK in den Randnotizen zu Frage 80 bezieht.

---

of 1563, quite possibly in response to the strong anti-Protestant statement on the Mass adopted by the Council of Trent in late 1562.“ (Introduction, 79).

<sup>123</sup> Vgl. DH<sup>43</sup>, 1738-1759 bzw. CT 8, 959-962 und oben 1.2.4.

<sup>124</sup> DH<sup>43</sup>, 1847-1850; CT 9, 1156-1159.

<sup>125</sup> Vgl. hierzu den Abschnitt „Die Veranlassung der 80. Frage“ in: Beyer, Abendmahl, 17ff.

<sup>126</sup> Ebd., 18. Ob Beyer selbst diese Ansicht noch einmal revidiert hat, ist nicht mit abschließender Sicherheit zu sagen, eine spätere Veröffentlichung in der RKZ scheint dies nahelegen: „Olevian löst seine Aufgabe, eine entschiedene Entgegnung auf die Lehrverurteilungen des Konzils von Trient in Form einer katechetischen Frage zu liefern, auf einfache und darin eindruckliche Weise.“ (80. Frage, 89) Allerdings lehnt sich dieser Text fast wörtlich an die Dissertation an (vgl. Abendmahl, 40), wo der entsprechende Satz mit der Anmerkung versehen ist: „Vgl. dazu das auf S. 8 [l. 18!] präzierte Verständnis dieser »Entgegnung«.“

### 2.3.3. Die Bezugstexte der 80. Frage

Im HK werden zwei Belegstellen für die Explikation der römischen Messlehre genannt: „In Can[one bzw. -onibus] de Missa. Item De consecr[atione] distinct[i]o 2.“<sup>127</sup> Aber an welche Texte der römischen Seite war hierbei gedacht?

Dieser Frage hat sich Wolters zugewandt und ist dabei insbesondere auf die unterschiedlichen Angaben in der 2. und der sog. 3. Ausgabe eingegangen. Die dabei festgestellte Erweiterung um die zweite Belegstelle ist leicht aus der insgesamt erfolgten Erweiterung der Frage zu erklären. Sie soll – wie Wolters richtig feststellt – „bezeugen [...] daß nach der katholischen Lehre Christus unter der Gestalt des Brodes und Weines anzubeten sei“.<sup>128</sup> Die Identifikation des hier vorgestellten Textes mit der zweiten Distinktion im dritten Teil des *Decretum Gratiani*<sup>129</sup> trifft zu: Dieser dritte Teil ist „De consecratione“ überschrieben. Soweit allerdings von einzelnen Autoren Versuche unternommen werden, hier konkrete Abschnitte anzugeben, weichen diese erheblich voneinander ab. Letztlich wird eine Klärung nicht möglich sein, an welche(n) der 97 Canones der Distinktion hier besonders gedacht war; die Randnotiz kann nur als allgemeiner Hinweis verstanden werden.<sup>130</sup>

Interessanter und weniger eindeutig ist die Frage, worauf sich die erste Belegstelle bezieht. Diese hatte zunächst die Form „Vide Canonem in Missa.“, in der überarbeiteten Version dann „In Can. de Missa.“, schließlich in der lateinischen Ausgabe (erg. und auch in der Kirchenordnung von November 1563) „In Can. Missae.“, was Wolters als „richtig citirt“<sup>131</sup> ansieht. Er will also die Anmerkung auf den Messkanon bezogen wissen und versteht auch die Formulierung der zweiten Auflage in diesem Sinne; bei der Überarbeitung sei dann ein Fehler unterlaufen. Diese Ansicht wird – nichtunbedingt im Detail der Argumentation, aber doch im Bezug der Randnotiz auf den Messkanon – in späteren Veröffentlichungen weitgehend unkritisch rezipiert und fortgeführt. Auch die Editionen von Goeters und Neuser<sup>132</sup> setzen diesen Bezug voraus, bieten freilich aber auch keine Übersicht über die Varianten.

<sup>127</sup> Reprint dt., 56, Marginalie b.

<sup>128</sup> Wolters, Ursprüngliche Gestalt, 136, Anm.

<sup>129</sup> Vgl. CorpIC 1, 1314-1352.

<sup>130</sup> Wenngleich auch Wolters Anmerkung: „[E]s konnte wirklich auf die ganze weitläufige distinctio 2 des dritten Buches des Gratianischen Decrets mit ihren 97 canones hier verwiesen werden, da sie alle auf den verhandelten Gegenstand sich beziehen.“ (Ursprüngliche Gestalt, 136, Anm.) nicht vollkommen zutreffend ist.

<sup>131</sup> Wolters, Ursprüngliche Gestalt, 136f, Anm.

<sup>132</sup> EKO 14, 358f, Anm. 51 und RBS 2.2, 196, Anm. 1. Bei Goeters kann vermutet werden, dass dieser hier einfach vom Text der Kirchenordnung ausgeht, ohne den früheren Varianten Beachtung zu schenken; bei Neuser ist anzunehmen, dass er Goeters als Vorla-

Besser erklären lassen sich die abweichenden Varianten, wenn man von der ältesten Variante als übereinstimmend mit der zweiten ausgeht und den „Fehler“ in der Änderung zu „In Can. Missae.“ sucht: Der „Canon Missae“ ist ein geprägtes Traditionsstück, die Bezeichnung ein feststehender Begriff. Es wäre daher gänzlich ungewöhnlich, würden sich die Verfasser der 80. Frage mit den Worten „Canonem in Missam“ auf diesen beziehen. Vielmehr ist das „in Missam“ eben so wie das „de Missa“ in der erweiterten Fassung i.S. von „bezüglich, betreffend“ zu verstehen, nicht als „Kanon in der Messe“. Damit ist deutlich, dass sich die Anmerkung ursprünglich nicht auf den Messkanon bezogen haben wird, sondern bei der Abfassung konkret die Tridentiner Canones über das Messopfer vom 17. September 1562 vor Augen standen. Das Missverständnis liegt somit nicht darin, „das erste Citat [...] für ein [...] Citat irgendeines Canons im corpus juris gehalten zu haben“,<sup>133</sup> sondern in der späteren Veränderung zu „In Can. Missae“, bei der wohl das Zitat nicht mehr als auf die Trienter Canones bezogen erkannt und deshalb der Messkanon als Referenztext angenommen wurde. Ohnehin wäre der Messkanon als liturgisches Stück ein ungewöhnlicher Referenztext für dogmatische Fragen und es bleibt unklar, warum dieser altbekannte Text nun plötzlich für die scharfe Polemik der eingefügten 80. Frage herangezogen worden sein sollte.

Auffällig ist außerdem, dass auch Beyer, dessen Anliegen, die Ablehnung einer *vorkonziliaren* Eucharistieologie durch die 80. Frage nachzuweisen, ein Bezug auf den Messkanon entgegenkommt und der Wolters an dieser Stelle umfassend aufnimmt, zugeben muss: „An welchen Passus des Kanons die Heidelberger speziell gedacht haben, ist nicht ganz leicht auszumachen.“<sup>134</sup> Ein Problem, das sich für die Canones über das Messopfer so nicht stellt. Die im HK auf-

---

ge nutzte, obwohl seine Edition der sog. dritten Auflage folgt (deren Text er in eckigen Klammern entsprechend ändert, ohne dies aber zu begründen). Vgl. zu Goeters auch dessen Text zu Entstehung und Frühgeschichte des HK, in dem er ebenfalls von einem Zuwachs nur um „den Schlußsatz von der vermaledeiten Abgötterei“ ausgeht (Entstehung, 17).

Auffälligerweise wird Goeters – trotz Kenntnis der Literatur! – teilweise gar abschließend klärende Autorität zugesprochen: „Das Erscheinen von E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 14, Kupfalz [sic], 1969, hat der Unsicherheit ein Ende bereitet.“ (Neuser, Abendmahl, 166).

<sup>133</sup> Wolters, Ursprüngliche Gestalt, 136f, Anm.

<sup>134</sup> Beyer, Abendmahl, 115.

geführten Punkte lassen sich gut als auf die Canones 1-4<sup>135</sup> des Messopferdekrets bezogen verstehen.<sup>136</sup>

Im Einzelnen ergeben sich m.E. folgende Berührungspunkte zwischen der Darstellung der Messlehre in Frage 80 des Heidelberger und den Tridentinischen Canones:<sup>137</sup>

<b>HK 80</b>	<b>Canones de sanctissimo missae sacrificio Trident</b> (Die Canones formulieren jeweils negativ die Lehre, die bzw. deren Vertreter dann mit dem Anathema belegt wird.)
„daß die lebendigen und die todten nicht durch das leiden Christi vergebung der sunden haben“	„Missaes acrificium [...] ne [...] pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offeri debere“ (Can. 3, DH <sup>43</sup> , 1753)
„es sey denn daß Christus noch täglich für sie von den Meßpriestern geopfert werde“	„in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium“ (Can. 1, DH <sup>43</sup> , 1751) „Christum [...] non ordinasse, ut ipsi [sc. Apostoli] aliique sacerdotes offerent corpus et sanguinem suum“ (Can. 2, DH <sup>43</sup> , 1752)
„Und ist also die Meß im grund nichts anders denn ein [II.: abgottische] verleugnung des einigen opffers und leidens Jesu Christi.“	„blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per Missae sacrificium, aut illi per hoc derogari“ (Can. 4, DH <sup>43</sup> , 1754)

### 2.3.4. Gab es Vorlagen für die Formulierung der 80. Frage?<sup>138</sup>

Ist damit die Frage nach der äußeren Motivation der Frage beantwortet, bleibt noch die Frage danach, ob HK 80 in ihrer polemischen Formulierung singulär

<sup>135</sup> DH<sup>43</sup>, 1751-1754; ich gebe in der folgenden Tabelle den lateinischen Wortlaut wieder, zur dt. Übersetzung s. ebd. und oben (1.2.4).

<sup>136</sup> Beyers Anmerkung: „Ob damit freilich schon das Selbstverständnis der katholischen Messe in damaliger Zeit genuin wiedergegeben ist, steht zunächst noch dahin.“ (Abendmahl, 117) behält jedoch trotz des völlig anderen Bezuges ihre Gültigkeit.

<sup>137</sup> Die Tabelle folgt dem Text des HK (unter Auslassung der ergänzten Teile zu leiblicher Gegenwart und Anbetung, die – wie wir sahen – mit der zweiten Belegstelle zusammenhängen) und stellt diesem jeweils die zentralen Berührungspunkte der Trienter Canones gegenüber. Intendiert ist dabei weniger eine trennscharfe Zuordnung einzelner Formulierungen der 80. Frage zu konkreten Canones als vielmehr das Aufzeigen grundsätzlicher Bezüge.

<sup>138</sup> Zum Gesamtkomplex vgl. den Abschnitt B des 2. Kapitels „Die Kritik Calvins und Zwinglis an der römischen Messe“ in: Beyer, Abendmahl, 60-83.

und der konkrete Wortlaut sozusagen ein unglücklicher Ausrutscher ist, oder aber ob es auch für diese Frage Vorlagen gab. Während Wolters, der den Kurfürsten persönlich als Autor meint ausmachen zu können, Frage 80 als „eigenwillige Aenderung des Catechismus, [...] vom Zaun gebrochene[n] Angriff auf die katholische Kirche“ bezeichnet, wird immer wieder Calvin als Quelle der Verurteilung der Messe als „vermaledeite Abgötterei“ angeführt.<sup>139</sup>

In der Tat findet sich z.B. im Kleinen Abendmahlstraktat die Rede von einer „ydolatrie execrable“ bzw. einer „abscheulichen Abgötterei“,<sup>140</sup> allerdings dürfte es zu kurz gegriffen sein, hier eine direkte Abhängigkeit anzunehmen. Denn einmal ist „Calvins Auseinandersetzung mit der Messe [...] heftig, vielgestaltig und andauernd geführt worden“<sup>141</sup> und geht nicht nur von ihm auf seine Schüler über, sondern hat ihren Ursprung auch schon bei seinen Vorgängern, darunter insbesondere bei Zwingli. Zum anderen ist zu beachten, dass im Heidelberger der Vorwurf der Abgötterei auch schon in der ersten Fassung der Frage erhoben wurde und die konkrete Formulierung „vermaledeite Abgötterei“ erst in der sog. dritten Auflage entstand, indem dieser Vorwurf nun auf die Anbetung in den Elementen bezogen wurde.

Die Messkritik der 80. Frage ist also „nicht etwa ein eigenmächtiges oder gar zufälliges Elaborat heterogener Konfessionsfanatiker“,<sup>142</sup> sondern steht durchaus in der Tradition Calvins bzw. ist gemeinreformierter Konsens. Für die konkrete Formulierung wird man aber keine direkte literarische Abhängigkeit ausmachen können.

### *Exkurs I: Die lutherische Messkritik*

Nicht völlig außer Acht gelassen werden soll hier, dass die Polemik der Messkritik, wie sie sich im Heidelberger findet, keinesfalls ein rein reformiertes Phänomen darstellt, auch wenn für eine umfassendere Darstellung der lutherischen Messkritik auf die Dissertation Wisløffs und den entsprechenden Abschnitt bei Beyer<sup>143</sup> verwiesen werden muss.

<sup>139</sup> So z.B. Busch: „Die – übrigens von Calvin übernommene – Verurteilung jener Messelehre [sic] als »vermaledeite Abgötterei« ist schlicht ein Stilbruch gerade in diesem Katechismus.“ (Freiheit, 214, meine Hervorhebung).

<sup>140</sup> Calvin, Abhandlung, CStA 1.2, 488 bzw. 489.

<sup>141</sup> Beyer, Abendmahl, 60. Entsprechend findet sich auch der Vorwurf der „fluchwürdigen Abgötterei“ mehrfach (vgl. a.a.O., 75f).

<sup>142</sup> Ebd., 76.

<sup>143</sup> Wisløff, Abendmahl und Abschnitt C des 2. Kapitels. „Die Kritik Luthers und Melancthons an der römischen Messe“ in: Beyer, Abendmahl, 83-107. Letzterer geht allerdings bei seiner vergleichenden Darstellung (90-92) reformierter und lutherischer Argumentation m.E. auf reformierter Seite zu stark von einem rein historisierenden Verständnis aus.

Auch die lutherischen Bekenntnisschriften üben äußerst scharfe Kritik an der Messe und erheben ebenfalls den Vorwurf der Abgötterei. So sprechen z.B. die Schmalkaldischen Artikel von der Messe als dem „größte[n] und schrecklichste[n] Greuel“ unter „allen andern bapstlichen Abgottereien“. <sup>144</sup> Allerdings wird dieser Vorwurf anders begründet als im Heidelberger.

Anders als die Schweizer Reformatoren und der HK gehen die Schmalkaldischen Artikel und die Wittenberger Reformatoren für ihre Messopferkritik nicht so sehr vom εἰκόναξ des Hebräerbriefes aus. Vielmehr kritisiert Luther die Messe vor allem als Ausdruck einer Werkgerechtigkeit: „Die Messefrömmigkeit [sic] ist ein Ausfluß der *Selbstrechtfertigung* des natürlichen Menschen. Damit ist die Kritik Luthers an der Messe auf den kürzesten Ausdruck gebracht.“ <sup>145</sup> Ihren schrifttheologischen Ausgang nimmt Luthers Kritik an der Messe dabei vor allem bei den Einsetzungsworten, die er schon in den ersten messkritischen Schriften von 1520 heranzieht <sup>146</sup> und immer wieder als Interpretament des Abendmahlsgehehens anführt.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass auch die lutherische Messkritik deutlich polemisch auftreten kann und in der darin zum Ausdruck kommenden Härte der Wortwahl von HK 80 in nichts nachsteht. Gerade im Abgötterei-Vorwurf fin-

Zu beachten ist für den gesamten Komplex, dass sämtliche Messkritik auf lutherischer Seite *vor* dem Messopferdekret geschieht und nicht wie Frage 80 Reaktion auf dasselbe ist. (Das hängt auch damit zusammen, dass „[i]m Jahre 1526 [...] eine Art Frontwechsel in Luthers literarisch-theologischer Beschäftigung mit der Abendmahlsfrage vor sich gegangen“ ist [Wisløff, Abendmahl, 9] und dies fortgeführt wurde: „Nach Luthers Tod wird allein die Front gegen die Bestreiter der Realpräsenz [...] wirklich bedeutungsvoll.“ [ebd.]).

<sup>144</sup> BSLK, 416. Vgl. auch im Weiteren: „Über das alles hat dieser Trachenschwanz, die Messe, viel Unziefers und Geschmeiß mancherlei Abgotterei gezeuget.“ (a.a.O., 419). Anm.: Im Übrigen sind die Schmalkaldischen Artikel ursprünglich von Luther als Vorlage für das geforderte Konzil konzipiert worden.

<sup>145</sup> Wisløff, Abendmahl, 90, meine Hervorhebung. Vgl. auch BSLK, 416: „denn es ist gehalten, daß solch Opfer oder Werk der Messe [...] helfe den Menschen von Sunden, beide hie im Leben und dort im Fegfeuer, welchs doch allein soll und muß tun das Lamb Gottes, wie droben gesagt etc.“.

Anzumerken ist, dass auch Melanchthon die Argumentation mit dem εἰκόναξ kennt (vgl. z.B. CA XXIV, BSLK, 93f), u. U. ist er sogar als der Erste anzusehen, „der dieses Anliegen des Hebräerbriefes für die Meßpolemik fruchtbar gemacht hat“ (Beyer, Abendmahl, 100). Allerdings herrscht bei ihm und stärker noch bei Luther die Argumentation über die Rechtfertigung vor.

<sup>146</sup> Vgl. „Eyn sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe“ (WA 6, 349-378) und „De captivitate babilonica ecclesiae“ (WA 6, 484-573); zu den „Verba Institutionis als eigene[m] Interpret [sic] des Sakraments“ s. auch: Wisløff, Abendmahl, 26-34.

det sich hier ein gemein-evangelisches Moment, das jedoch unterschiedlich begründet wird. In der Argumentationsstruktur ist die reformierte Messkritik somit als eigenständig gegenüber derjenigen der Wittenberger anzusehen.

### 2.3.5. Die Frage nach der Berechtigung der 80. Frage

Abschließend ist nun noch die Frage nach der Berechtigung von HK 80 zu behandeln. Die Urteile hierüber reichen von *Ewalds* – freilich auch zeitgeschichtlich zu sehendem – „das non plus ultra von Unrichtigkeit und Intoleranz“<sup>147</sup> bis zum gegenteiligen Extrem uneingeschränkter Zustimmung.<sup>148</sup> Relativ verbreitet sind Darstellungen wie diejenige Buschs, der die Verurteilung der Messlehre als „Stilbruch“ qualifiziert, gleichzeitig aber ihren Inhalt als „sachlich in Ordnung“<sup>149</sup> bezeichnen kann.

Eingehender hat sich nach den Ansätzen bei Ewald und Wolters<sup>150</sup> vor allem Beyer mit dieser Frage auseinandergesetzt, in dessen Dissertation sie von zentraler Bedeutung ist und sogar in den Untertitel aufgenommen wurde.<sup>151</sup> Beyer, der allerdings – wie wir sahen – das Verhältnis von HK 80 und dem Messopferdekret des Tridentinums grundsätzlich anders beurteilt und deshalb die Aussagen des Einschubs im HK nicht an jenem messen will, sondern ihn vortridentinischer Messtheologie gegenüberstellt,<sup>152</sup> kommt dabei im Wesentlichen zu zwei Aussagen: 1. Die Polemik der Frage ist sachlich nicht gerechtfertigt, 2. Sie ist aber psychologisch verständlich.

Nun hat der erste Teil dieser Arbeit u.a. gezeigt, dass die Aussagen des Tridentinums sehr viel differenzierter sind, als dies Frage 80 des HK nahelegt, und natürlich geht es den Konzilsvätern keinesfalls darum, das Kreuzesopfer zu leugnen und das Messopfer an dessen Stelle zu setzen. Dass auch die vorkonziliare Theologie diese Behauptung nicht aufgestellt hatte, ist insofern nicht überraschend, als

<sup>147</sup> Ewald, Catechismen, 44.

<sup>148</sup> So bei Klooster: „Whatever we may say about the addition of Q[uestion] &A[nswer] 80, we must nevertheless regretfully acknowledge that what it states is true. The doctrine of Trent is accurately summarized in the second part of the answer.“ (Mighty comfort, 84f).

<sup>149</sup> Busch, Freiheit, 214.

<sup>150</sup> Vgl. Wolters, Ursprüngliche Gestalt, insb. 133-140. Zur Kritik an Wolters vgl. Beyer: Abendmahl, 25f, sowie das oben Angemerkte, Anm. 119.

<sup>151</sup> Vgl. Beyer, Abendmahl. Der Untertitel lautet: „Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus“. In Abschnitt A, 4 des 1. Kapitels wird dort auch ein kurzer Überblick über die Beurteilung der Frage in der Forschungsgeschichte geboten (23-27).

<sup>152</sup> Vgl. Beyers Aussage schon im Anfangskapitel: „Damit ist für unsere späteren Überlegungen eine direkte Konfrontation der 80. Frage mit der Meßopfertheologie des Tridentinums ausgeschlossen, vielmehr sind die Quellen ihrer Darstellung der Messe in vortridentinischer Zeit auszumachen.“ (Abendmahl, 18).



sie sich (mit den von Beyer behandelten Ausnahmen) weitgehend gar nicht mit der Frage des Verhältnisses von Kreuzesopfer und Messopfer befasst hatte und diese Frage erst durch die reformatorische Kritik in dieser Dringlichkeit gestellt wurde. Diese Kritik aber ist vor allem an der Frömmigkeitspraxis und dem gelebten Glauben ausgebildet worden und bezog sich nicht direkt auf die offizielle kirchliche Lehre.<sup>153</sup> Insofern hat es natürlich eine gewisse Berechtigung, zu sagen, die Polemik der 80. Frage treffe nicht die Lehre der Tridentiner Canones und der theologischen Darstellungen vor dem Konzil.

Indessen erscheint mir fraglich, ob die Frage so überhaupt sinnvoll gestellt ist. Denn letztlich trägt diese Frage moderne Maßstäbe an die Auseinandersetzung heran. Sie kann daher für den heutigen ökumenischen Dialog von Interesse sein, sie aber auf die damaligen Texte und Verurteilungen anzuwenden, um dann wiederum deren Polemik zu verurteilen, trägt historisch nichts aus. Dies deutet sich auch bei Beyer an, wenn er im Abschnitt zur psychologischen Nachvollziehbarkeit der Polemik zu dem Schluss kommt: „Über die Schärfe der 80. Frage läßt sich also nur solange debattieren, als man sie nicht genügend als *Dokument ihrer Zeit* würdigt, die den Graben zwischen den Konfessionen doch gerade erst gezogen hatte und nicht etwa daranging, ihn wieder aufzufüllen.“<sup>154</sup>

Die Polemik von HK 80 mag uns heute bedauerlich erscheinen, und keinesfalls kann das dort getroffene Urteil einfach aufrechterhalten werden. Auch dass sie einen deutlichen Bruch im Katechismus darstellt, ist deutlich; für ihre Verfasser aber war sie eine konsequente Folge aus der eigenen Abendmahlslehre und logische Reaktion auf die in Trient erfolgte Verurteilung derselben.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Vgl. Arnold: „Nicht eigentlich die kirchliche Lehre, wie sie in den Werken der Theologen stand, interessiert diesen religiösen Reformen und Seelsorger [sc. Luther], sondern weit mehr das durchschnittliche religiöse Bewußtsein der Zeitgenossen und die herrschende Praxis.“ (Vorgeschichte, 122).

<sup>154</sup> Beyer, Abendmahl, 145 (Hervorhebung im Original); vgl. den gesamten Absatz.

<sup>155</sup> Zu beachten ist dabei auch, dass aus den Tridentiner Canones zum Messopfer – und es ist ja durchaus möglich, dass nur diese in der kurpfälzischen Residenz bekannt geworden waren – nicht deutlich wird, dass die Messe kein neues Opfer sein soll. Aber selbst wenn den Heidelbergern auch die Lehrkapitel bekannt gewesen sein sollten, gilt auch hier, was Beyer für die Kenntnis der vortridentinischen Messtheologie festhält: Man musste „ihr Festhalten an der überkommenen Polemik erwarten. Längst hatten sich die Fronten zwischen den Konfessionen versteift, so daß an ein fruchtbares Gespräch gar nicht zu denken war.“ (Abendmahl, 144).

*Exkurs II: Die Fußnoten zu Frage 80 in modernen Ausgaben des Heidelberger Katechismus*

Sieht man sich moderne Ausgaben des Heidelberger Katechismus an, so findet sich zu Frage 80 folgende Fußnote:

*„Das Moderamen des Reformierten Bundes hat hierzu erklärt:*

*Diese Verwerfung wurde vor 400 Jahren formuliert; sie läßt sich nach Inhalt und Sprache in dieser Form nicht aufrechterhalten: Die Polemik gegen die Wiederholung des einmaligen Opfers Christi am Kreuz und die Anbetung der Elemente (Brot und Wein) wird dem nicht gerecht, was im ökumenischen Gespräch inzwischen an Verständigung erreicht werden konnte.*

*Der bleibende Lehrunterschied besteht darin, daß die Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche als »Opfer«, das Abendmahl im evangelischen Gottesdienst als »Mahlfeier« begriffen wird; doch sollte sich dieser Unterschied nicht kirchentrennend auswirken.“<sup>156</sup>*

Diese Fußnote wurde vom Moderamen des Reformierten Bundes im März 1994 beschlossen, die Initiative dazu ebenso wie die Formulierung gehen dabei maßgeblich auf Ulrich Beyer zurück, der sich 1965 in seiner erwähnten Dissertation ausführlich mit Frage 80 beschäftigt<sup>157</sup> und sich auch im Weiteren mit der Frage von Lehrverurteilungen und ökumenischem Gespräch befasst hatte. Auch waren im Rahmen des Beratungsprozesses zur Revision des Katechismustextes Anfragen aus Gemeinden gekommen, die sich auf Frage 80 bezogen und die darin ausgesprochene Verwerfung kritisierten. Nicht zuletzt war es im ökumenischen Gespräch zu weiteren Fortschritten gekommen,<sup>158</sup> die es erforderlich erscheinen ließen, die Verwerfung nicht mehr einfach aufrecht zu erhalten.

Eine erste Anmerkung des Moderamens des Reformierten Bundes hatte es zwar schon 1977 gegeben,<sup>159</sup> und diese war auch von römisch-katholischer Seite ausdrücklich begrüßt worden. Der Text der Fußnote von 1994 geht aber deutlich über diesen Text hinaus: 1977 distanzierte man sich vor allem sprachlich und plädierte für das ökumenische Gespräch, dem Inhalt nach hielt man aber den Unterschied der Lehrauffassungen fest:

<sup>156</sup> Heidelberger Katechismus, Rev. 1997, 53.

<sup>157</sup> Beyer, Abendmahl.

<sup>158</sup> Vgl. dazu: Lehmann / Pannenberg, Lehrverurteilungen; sowie: Stellungnahmen.

<sup>159</sup> Erstveröffentlichung in: RKZ 118 (1977), 174. Der Text findet sich auch bei Beyer, 80. Frage, 93 und ders., Schritt, 230. Die Anmerkung von 1977 wurde nur in eine Neubearbeitung der Jubiläumsausgabe von 1963 aufgenommen (Lemgo 1979/1984), in die nächste Revision von 1997 ging dann bereits die neue Fußnote ein.

*„Der Katechismus spricht hier die harte Sprache des Kampfes, der in der Reformationszeit um die rechte Lehre geführt wurde. Der Gegensatz der Auffassungen über die römisch-katholische Messe und das evangelische Abendmahl besteht auch heute noch. An die Stelle der Verdammung ist aber das ökumenische Gespräch getreten.“<sup>160</sup>*

1994 ging das Moderamen einen Schritt weiter und distanzierte sich nun auch inhaltlich von der Verwerfung. Dabei hatte man das Votum der Theologischen Kommission der Arnoldshainer Konferenz zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ im Rücken, das zur Eucharistie feststellt:

*„Eine Messe, die nicht als Ergänzung des einmaligen Opfertodes Jesu Christi verstanden wird, die nicht zur Anbetung der Abendmahls-elemente führt, die nicht als Sühne für die Toten gilt und deren Zentrum das Mahl der Gemeinde ist, in dem Christus sich selbst gibt, wird von den Verwerfungen der Schmal-kaldischen Artikel und des Heidelberger Katechismus nicht getroffen. In einer so verstandenen Eucharistiefeyer erkennen evangelische Christen das Mahl des Herrn wieder.“<sup>161</sup>*

Die zentralen Kritikpunkte des HK an der römischen Messe (Wiederholung des Opfers sowie leibliche Gegenwart und Anbetung in den Elementen) werden also ausdrücklich als überwunden verstanden, von der damaligen Lehrverurteilung kann damit Abstand genommen werden. Der Tatsache der gleichwohl weiterbestehenden Lehrunterschiede zwischen römisch-katholischer und reformierter Abendmahlslehre wird im zweiten Absatz der Fußnote Rechnung getragen, dabei aber betont, dass dieses unterschiedliche Verständnis nicht kirchentrennend wirken solle.

### 3. Fazit

Sowohl die Dekrete des Tridentinums als auch Frage 80 des Heidelberger Katechismus sind als Dokumente ihrer Zeit zu lesen. Nur so werden die darin ausgesprochenen Verwerfungen verständlich. Die Frage nach der Berechtigung der jeweiligen Urteile ist daher nicht sinnvoll so zu stellen, dass ihnen die jeweiligen (positiv formulierten) Positionen der Gegenseite gegenübergestellt werden, um dann die nicht gerechtfertigte Polemik zu kritisieren. Um mit *Beyer* zu sprechen: „Es zeugt von sehr geringem geschichtlichem [sic] Einfühlungsvermögen, wollte man als moderner Kritiker über diese Theologen zu Gericht sitzen und ihr unver-

<sup>160</sup> Ebd., meine Hervorhebung.

<sup>161</sup> Stellungnahmen, 54f (die Verweise auf die entsprechenden Abschnitte in den Referenztexten sind hier nicht mitzitiert).

söhnliches Verhalten tadeln. Ihre Polemik ist die ihrer Zeit.“<sup>162</sup> Es ging um die eigenen Glaubensüberzeugungen und diese wurden mit aller Vehemenz verteidigt. Dass dabei zum Teil aneinander vorbei geredet wurde, Positionen verkürzt wahrgenommen oder die Kritik eher an der gelebten Frömmigkeit als an der offiziellen schultheologischen Meinung geübt wurde, zeigt sich aus heutiger Sicht, aber diese kann nicht einfach an die historischen Texte angelegt werden.

Die *heutige* Frage nach der Richtigkeit der Verurteilungen sollte daher besser *heute* gestellt werden und es sollte im ökumenischen Dialog überlegt werden, inwieweit die damaligen Verwerfungen heute überwunden werden können bzw. ob weiter bestehende Lehrunterschiede eine Kirchengemeinschaft tatsächlich verhindern müssen. Einen Beitrag zu diesem Dialog hat in Deutschland z.B. der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen mit der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ geleistet, wobei zu den Sakramenten bemerkt wird: „Es soll untersucht werden, ob die damaligen Verwerfungen noch den heutigen Gesprächspartner treffen, wobei es für die Klärung dieser Frage hilfreich ist zu sehen, daß – *rückblickend betrachtet* – schon im 16. Jahrhundert die Positionen nicht soweit auseinanderlagen, wie es damals schien.“<sup>163</sup>

Evangelischerseits ist dann anzuerkennen, dass schon im Messopferdekret des Tridentinums das Messopfer keineswegs als Ergänzung zum Opfer Jesu Christi gedacht wird, wenngleich die Problematik nicht vollständig befriedigend gelöst wird (vgl. 1.2.4 und 1.2.5).

Für den heutigen ökumenischen Dialog ist außerdem zu berücksichtigen, wie sich die römisch-katholische eucharistische Theologie weiterentwickelt hat und was im ökumenischen Dialog an Verständigung erreicht wurde. Die inzwischen durch das Moderamen des Reformierten Bundes formulierte (neue) Fußnote zu Frage 80 (vgl. Exkurs II) ist insofern konsequent; man kann sie durchaus als „Schritt nach vorn“<sup>164</sup> (Beyer) auffassen. Eine Distanzierung von den Lehrverurteilungen des Tridentinums seitens der römisch-katholischen Kirche bleibt dagegen weiter ein Desiderat.<sup>165</sup>

Im Jahr 2013 jähren sich die Herausgabe des Heidelberger Katechismus und der Abschluss des Tridentinums zum 450. Mal. Es bleibt zu hoffen, dass dies Anlass zu einer eingehenderen Beschäftigung mit und Erforschung der Geschichte

---

<sup>162</sup> Beyer, Abendmahl, 145.

<sup>163</sup> Lehmann / Pannenberg, Lehrverurteilungen, 77.

<sup>164</sup> Vgl. Beyer, Schritt.

<sup>165</sup> Vgl. die Formulierung in der Beschlussvorlage der Arnoldshainer Konferenz für die Synoden innerhalb derselben: „Die Synode würde es begrüßen, wenn das römisch-katholische Lehramt feststellte, daß die Verwerfungssätze von Trient das reformatorische Verständnis des Abendmahls nicht treffen.“ (Stellungnahmen, 55).

---

der eigenen Texte bietet<sup>166</sup> und gleichzeitig weitere Anstrengungen im ökumenischen Dialog unternommen werden.

---

<sup>166</sup> Dass dies nötig ist, hat gerade der Abschnitt zur 80. Frage (2.3) gezeigt.

## Literaturverzeichnis

Alle Abkürzungen entsprechen Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG<sup>4</sup>, hg. v. der Redaktion der RGG<sup>4</sup>, UTB 2868, Tübingen 2007.

### Quellen:

- *Acta Sanctorum Aprilis I*, hg. v. der Société des Bollandistes, Brüssel 1643/1940, Online-Publikation 2005.
- *BSLK*: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen <sup>2</sup>1952.
- *BSRK*: s. *Müller*.
- *Calvin, Johannes*: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, hg. v. *Freudenberg, Matthias*, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal <sup>2</sup>2009.
- *Ders.*: Kurze Abhandlung vom Heiligen Abendmahl unseres Herrn Jesus Christus, in: CStA 1.2, Neukirchen-Vluyn 1994, 442-493.
- *Catechismus* oder christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wird (dt. / lat.), Reprint der Ausgaben Heidelberg (Mayer bzw. Schirat / Mayer) 1563, Zürich 1983.
- *Catechismus*: Catechismus, in: Kirchenordnung, EKO XIV, 341-368.
- *Codex Iuris Canonici*, hg. v. *Michael Germann*, Staatskirchenrecht und Kirchenrecht. Textauswahl, Ausgabe für Erlangen, Halle 2010.
- *Concilium Tridentinum*. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio, hg. v. der Görres-Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1901ff.
- *Corpus Iuris Canonici*, Bd. 1 Decretum Magistri Gratiani, hg. v. *Richter, Aemilius Ludwig / Friedberg, Emil*, Leipzig <sup>2</sup>1879.
- *DH*: *Denzinger, Heinrich*: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. *Peter Hünermann*, Freiburg / Basel / Wien <sup>43</sup>2010.
- *Didache*. Zwölf-Apostel-Lehre. Griechisch-Deutsch,   bers. und eingel. von Georg Schöllgen, Freiburg u.a. 1991 (Fontes Christiani 1).
- *EKO XIV*: Die *evangelischen* Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. *Emil Sehling*, Bd. 14 Kurpfalz (ed. *Johann Friedrich Gerhard Goeters*), T  -

bingen 1969.

- *Heidelberger* Katechismus von 1563, ed. *Neuser, Wilhelm Heinrich*, in: Reformierte Bekenntnisschriften 2.2, Neukirchen-Vluyn 2009, 167-212.
- Der *Heidelberger* Katechismus, Revidierte Ausgabe 1997, hg. v. der Evangelisch-reformierten Kirche, der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund, Neukirchen-Vluyn, <sup>4</sup>2010 (= <sup>1</sup>1997ff).
- *Kirchenordnung*: Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, heiligen sacramenten und ceremonen in der durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Fridrichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichserztruchsessen und churfürsten, hertzogen in Bayrn etc., churfürstentumb bey Rhein gehalten wird. [vom 15. November 1563], in: EKO XIV, 333-408.
- *Kluckhohn, August* (Hg.): Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken, Bd. 1 1559-1566, Braunschweig 1868.
- *Lehrverurteilungen* im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, hg. v. der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz, dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1993.
- *Luther, Martin*: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff.
- *Müller, BSRK: Müller, E. F. Karl* (Hg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Zürich 1987 [= Leipzig 1903].
- *Policeyordnung*: Pfalzgrave Fridrichs, churfürstens etc., aufgerichte christliche policeyordnung [vom 30. Juli 1562], in: EKO XIV, 264-274.
- *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 22, hg. v. *Iohannes Dominicus Mansi*, Florenz 1759-1827, Graz 1961.
- *Dass.*, Bd. 23, hg. v. *Iohannes Dominicus Mansi*, Florenz 1759-1827, Graz 1961.
- *Tertullian*: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch-Deutsch, hrsg, übers. und erl. von *Carl Becker*, München 1961.
- *Thomas von Aquin*: Summa Theologica, Bd. 3: Das Geheimnis der Eucharistie (Die Deutsche Thomas-Ausgabe), hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig 1938.

- *Ursinus, Zacharias*: Opera Theologica, ed. *Reuter, Quirinus*, 3 Bde., Heidelberg 1612.

### Sekundärliteratur:

- *Angenendt, Arnold*: Art. „Abendmahl. II/2 Mittelalter“, in RGG<sup>4</sup> 5 (2002), 21-24.
- *Arnold, Franz Xaver*: Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit, in: *ders. / Fischer, Balthasar* (Hg.): Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg im Breisgau<sup>2</sup>1953, 114-161.
- *Bäumer, Remigius* (Hg.): Concilium Tridentinum, WdF 313, Darmstadt 1979.
- *Beumer, Johannes*: Die Geschäftsordnung des Trienter Konzils, in: *Bäumer, Remigius* (Hg.): Concilium Tridentinum, 113-140.
- *Beyer, Ulrich*: Abendmahl und Messe. Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus, BGLRK 19, Neukirchen-Vluyn 1965.
- *Ders.*: Die 80. Frage des Heidelberger Katechismus. Wie stellen sich die reformierten Lehrverurteilungen zur Messe im heutigen ökumenischen Gespräch dar, in: RKZ 132 (1991), 89-94.
- *Ders.*: Ein Schritt nach vorn – Die neue Fußnote zur 80. Frage des Heidelberger Katechismus, in: RKZ 135 (1994), 230-233.
- *Bierma, Lyle D.*: The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism. Melancthonian, Calvinist, or Zwinglian?, Studies in Reformed Theology an History NS4, Princeton NJ 1999.
- *Ders.*: The theological distinctiveness of the Heidelberg Catechism, ThRef 49 (2006), 331-341.
- *Ders.*: An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History and Theology, Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought, Grand Rapids MI 2005.
- *Browe, Peter*: Die Elevation in der Messe, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929), 20-66.
- *Ders.*: Die Verehrung der Eucharistie imMittelalter, München 1933.
- *Büsser, Fritz*: Die Bedeutung des Gesetzes, in: *Coenen, Lothar* (Hg.): Hand-



- buch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1963, 159-170.
- *Casel Odo*: Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1927), 113-204.
  - *Ders.*: Mysteriengegenwart, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928), 145-224.
  - *Dantine, Wilhelm*: Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, in: *Carl Andresen / Adolf Martin Ritter* (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 2, Göttingen <sup>2</sup>1998, 411-498.
  - *Busch, Eberhard*: Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1998.
  - *Doedes, Jakob Izaak*: De Heidelbergsche Catechismus in zijne eerste Levensjaren 1563-1567, Utrecht 1867.
  - *Ludwig Eisenhofer*: Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 2 Spezielle Liturgik, Freiburg 1933.
  - *Ewald, Johann Ludwig*: Etwas über Catechismen überhaupt, über Ursins und Luthers Catechismen insbesondere, und über Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen, Heidelberg 1816.
  - *Fendt, Leonhard*: Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl, Quellen zur Konfessionskunde A 3, Lüneburg 1954.
  - *Foreville, Raymonde*: Lateran I-IV, Mainz 1979.
  - *Franz, Adolph*: Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Darmstadt 1963.
  - *Ganzer, Klaus*: Art. „Trient 3. Konzil“, LThK<sup>3</sup> 10 (2001), 225-232.
  - *Gestrich, Christof*: Art. „Opfer. IV Dogmatisch“, RGG<sup>4</sup> 6 (2003), 585-588.
  - *Goeters, J. F. Gerhard*: Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: *Coenen, Lothar* (Hg.), Handbuch zum Heidelberger Katchismus, Neukirchen-Vluyn 1963, 3-23.
  - *Ders.*: Art. „Föderaltheologie“, TRE 11 (1983), 246-252.
  - *Ders.*: Zur Geschichte des Katechismus, in: Evangelisch-reformierte Kirche u.a. (Hg.): Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 2010<sup>4</sup>, 83-96.
  - *Grasmück, Ernst Ludwig*: Vor 450 Jahren – Das Konzil von Trient beginnt. Zur Mühsal der Einberufung, des Verlaufs und der Beschlüsse des Konzils, in: Das Konzil von Trient im Ökumenischen Gespräch, Publikationen der Katholischen

- Akademie Hamburg 15, Hamburg 1996, 15-36.
- *Halaski, Karl*: Die Frage 80, in: RKZ 109 (1968), 86-88
  - *Hauschild, Wolf-Dieter*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd 1 Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh <sup>3</sup>2007; Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh <sup>3</sup>2005.
  - *Henss, Walter*: Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftefeld seiner Frühzeit. Historisch-bibliographische Einführung der ersten vollständigen deutschen Fassung, der sogenannten 3. Auflage von 1563 und der dazugehörigen lateinischen Fassung, Zürich 1983.
  - *Hilberath, Bernd Jochen*: Art. „Eucharistie, Eucharistiefeier, II. Historisch-theologisch“, LThK<sup>3</sup> 3 (1995), 946-948.
  - *Hollweg, Walter*: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus, BGLRK 13, Neukirchen-Vluyn 1961.
  - *Ders.*: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus, Zweite Folge, BGLRK 28, Neukirchen-Vluyn 1968.
  - *Huxel, Kirsten*: Art. „Ordo salutis, II. Ethisch“, RGG<sup>4</sup> 6 (2003), 639.
  - *Iserloh, Erwin*: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 10, Münster 1952.
  - *Ders.*: Art. „Abendmahl. III/2 Mittelalter“, in: TRE 1 (1977), 89-106.
  - *Ders.*: Art. „Abendmahl. III/3 Reformationszeit“, in: TRE 1 (1977), 106-131.
  - *Ders.*: Das Tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit, in: *Bäumer, Remigius* (Hg.), Concilium Tridentinum, Darmstadt 1979, 341-381.
  - *Jacobs, Paul*: Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen 1959.
  - *Jedin, Hubert*: Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde., Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1951-75 (z.T. weitere Auflagen).
  - *Ders.*: Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament, in: *Bäumer, Remigius* (Hg.): Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee, WdF 279, Darmstadt 1976, 198-228.
  - *Joest, Wilfried*: Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertiususlegis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen <sup>2</sup>1956.

- 
- *Jorissen, Hans*: Art. „Meßopfer“, LThK<sup>3</sup> 7 (1998), 178-184.
  - *Ders.*: Art. „Transsubstantiation“, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001), 177-182.
  - *Kaufmann, Thomas*: Art. „Synergismus, I. Reformationszeit und Orthodoxie“, TRE 32 (2001), 508-518.
  - *Klooster, Fred H.*: A mighty comfort. The Christian faith according to the Heidelberg Catechism, Grand Rapids MI 1990.
  - *Kreck, Walter*: Die Abendmahlslehre in den reformierten Bekenntnisschriften, in: *ders.* / *Bizer, Ernst*, Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften, TEH NF 47, München 1959, 43-71.
  - *Kretschmar, Georg*: Art. „Abendmahl. III/1 Alte Kirche“, in: TRE 1 (1977), 59-89.
  - *Lamberts, Josef*: Art. „Fronleichnamfest“, in: RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 398-399.
  - *Lang, August*: Der Heidelberger Katechismus. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Entstehung, SVRG 113, Leipzig 1913.
  - *Latzel, Thorsten*: Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus. Eine fundamentaltheologische Untersuchung seines Ansatzes zur Glaubenskommunikation, MThSt 83, Marburg 2004.
  - *Lecler, Joseph* u.a.: Trient II, GÖK 11, Mainz 1987.
  - *Lehmann, Karl* / *Pannenberg, Wolfhart* (Hg.): Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. 1 Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, DiKi 4, Freiburg im Breisgau / Göttingen 1986.
  - *Markschies, Christoph*: Art. „Abendmahl. II/1 Alte Kirche“, in: RGG<sup>4</sup> 5 (2002), 15-21.
  - *Mau, Rudolf*: Art. „Gesetz, V. Reformationszeit“, TRE 13 (1984), 82-90.
  - *Merkel, Helmut*: Art. „Feste und Feiertage. IV Kirchengeschichtlich“, TRE 11 (1983), 115-132.
  - *Meßner, Reinhard*: Art. „Sakramentalien“, TRE 29 (1998), 648-663.
  - *Ders.*: Art. „Opfer. VI Liturgisch“, in: RGG<sup>4</sup> 6 (2003), 589-591.
  - *Metz, Wulf*: Art. Heidelberg Katechismus, I. Kirchengeschichtlich, TRE 14 (1985), 582-586.
  - *Meyer, Hans Bernhard*: Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittel-

ters, Paderborn 1965.

- *Ders.*: Art. „Abendmahlsfeier. II/3 Meßtheologie und Meßfrömmigkeit“, TRE 1 (1977), 278-287.
- *Müller, Andreas*: Art. „Meßopfer“, in: Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie 4 (1842), 73-95.
- *Ders.*: Art. „Meß-Stipendien“, ebd., 96-98.
- *Müller, Gerhard*: Art. „Osiander, 1.“, RGG<sup>4</sup> 6 (2003), 719f.
- *Ders.*: Art. „Tridentinum (1545-1563)“, TRE 34 (2002), 62-74.
- *Neunheuser, Burkhard*: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, HDG 4/4b, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1963.
- *Ders.*: Opfer Christi und Opfer der Kirche, Düsseldorf 1960.
- *Neuser, Wilhelm H.*: Abendmahl und Messe. Frage 80 des Heidelberger Katechismus, in: RKZ 114 (1973), 165-171.
- *Ott, Ludwig*: Grundriß der Dogmatik, Freiburg 1987<sup>9</sup>.
- *Pesch, Otto Hermann*: Trient und das ökumenische Gespräch heute – eine katholische Perspektive, in: Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996, 71-118.
- *Ders.*: Art. „Wille/Willensfreiheit, III. Dogmen- und theologiegeschichtlich“, TRE 36 (2004), 76-97.
- *Podhradsky, Gerhard*: Art. „Privatmesse“, in: Lexikon der Liturgie (1962), 311-312.
- *Ders.*: Art. „Stille Messe“, in: Lexikon der Liturgie (1962), 360-361.
- *Ders.*: Art. „Votivmesse“, in: Lexikon der Liturgie (1962), 410-412.
- *Pratzner, Ferdinand*: Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik, WBTh 29, Wien 1970.
- *Sauter, Gerhard*: Art. „Rechtfertigung, IV. Das 16. Jahrhundert“, TRE 28 (1997), 315-328.
- *Schlink, Edmund*: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.
- *Seisen, Johann Daniel*: Geschichte der Reformation zu Heidelberg. Von ihren ersten Anfängen bis zur Abfassung des Heidelberger Catechismus, Heidelberg 1846.

- 
- *Steiger, Johann Anselm*: Art. „Transsubstantiation“, in: RGG<sup>4</sup> 8 (2005), 539.
  - *Struve, Burkhard Gotthelf*: Ausführlicher Bericht von der pfälzischen Kirchen-Historie [...], Frankfurt am Main 1721.
  - *Sturm, Erdmann K.*: Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534-1562), BGLRK 33, Neukirchen-Vluyn 1972.
  - *Ders.*: Art. „Heidelberger Katechismus“, RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 1514f.
  - *Tietz, Christiane*: Art. „Rechtfertigung, III. Dogmengeschichtlich“, RGG<sup>4</sup> 7 (2004), 103-111.
  - *Thompson, Bard*: Historical Background of the Catechism, in: *ders.* u.a. (Hgg.): Essays on the Heidelberg Catechism, Philadelphia / Boston 1963, 8-30.
  - *Venard, Marc*: Das Fünfte Laterankonzil (1512/1517) und das Konzil von Trient (1545/1563), in: *Alberigo, Giuseppe* (Hg.): Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993.
  - *Vereinfachte Ausgabe*: Der Heidelberger Katechismus. Für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden vereinfachte Ausgabe, hg. v. Moderamen des reformierten Bundes, Neukirchen-Vluyn <sup>8</sup>1981.
  - *Visser, Derk*: Zacharias Ursinus (1534-1583). Melancthons Geist im Heidelberger Katechismus, in: *Scheible, Heinz* (Hg.), Melancthon in seinen Schülern, Wolfenbütteler Forschungen 73, Wiesbaden 1997, 373-389.
  - *Weber, Otto*: Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen/Moers 1962.
  - *Weiss, Ulrich*: Woher stammt die Trias Elend – Erlösung – Dankbarkeit im Heidelberger Katechismus? Ein Beitrag zu seinem theologiegeschichtlichen Ort, in: *Lange von Ravenswaay, J. Marius J. / Selderhuis, Hermann J.* (Hgg.): Reformierte Spuren. Vorträge der vierten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus 8, Wuppertal 2004, 121-134.
  - *Wenz, Gunther*: Trient und das ökumenische Gespräch heute – eine evangelische Perspektive, in: Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996, 119-145.
  - *Wesel-Roth, Ruth*: Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität, VVKGB 15, Lahr 1954.
  - *Wisløff, Carl Fredrik*: Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Meßopfer, AGTL 22, Berlin / Hamburg 1969.
  - *Wittmütz, Volkmar*: Art. „Olevian, Caspar“, BBKL VI (1993), 1197-1200.

- *Wolgast, Eike*: Die reformatorische Bewegung in der Kurpfalz bis zum Regierungsantritt Ottheinrichs 1556, in: *Wennemuth, Udo* (Hg.): 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz, Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte, Bd. 1, Stuttgart 2009, 25-44.
- *Zeeden, Ernst Walter*: Calvinistische Elemente in der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563, in: *Würtenberger, Thomas / Maihofer, Werner / Hollerbach, Alexander* (Hgg.): Existenz und Ordnung, FS Erik Wolf, Frankfurt/Main 1962, 183-214.
- *Zeitgemäße Verdeutschung* Der Heidelberger Katechismus. Zeitgemäße Verdeutschung nach der Ausgabe der pfälzischen Kirchenordnung von 1563 mit Zeugnissen aus der Heiligen Schrift (Zürcher Bibel), Zürich 1960.

# Nachwort: Der Heidelberger Katechismus und seine bleibenden Kontroversen

*Johannes Ehmann*

Ruft man sich die in der Einleitung formulierten Funktionen des HK nochmals in Erinnerung:

- (1) die Fortführung der lutherischen Reformation zu einer *Reformation des Lebens* (und nicht nur der Lehre),
- (2) die Bereitstellung einer diesem Zwecke dienenden Laiendogmatik, sowie
- (3) die verpflichtende Form der Lehre für Unterricht und Gottesdienst (Bekenntnis),

so wird einerseits das Gewicht des Katechismus, andererseits die Bürde seiner theologischen und pädagogischen Vermittlung offensichtlich.

- (1) Zeitgenössisch modernes und teils postmodernes Christentum hat sich, alte konfessionelle Gräben hinter sich lassend, weitgehend von einer Ekklesio-logie verabschiedet, die normierend in die Lebensgestaltung eingreift. Dem steht – in sachlicher Spannung? – freilich das Bedürfnis gegenüber, „den Glauben ins *Leben* zu ziehen“ und dies nicht in behaupteter, sondern erfahrbarer Gemeinschaft.
- (2) Auch wird eine „Laiendogmatik“ als Glaubensnorm mit größter Skepsis betrachtet. Der alte Vorwurf der Aufklärung ist nach wie vor präsent, dass ein reines Nachsprechen von Glaubenssätzen entweder zum Unverstand oder zur Heuchelei führen müsse. Dem gegenüber wiederum steht die notorische Sprachlosigkeit der Zeitgenossen in Glaubensfragen zur Debatte. Sprache aber muss erlernt und gepflegt werden.
- (3) Die angedeuteten Probleme kulminieren in der Frage nach Notwendigkeit oder gänzlicher Ablösung geprägter Lehrformeln (wie des HK) vor allem für den Unterricht, aber auch den Gottesdienst.

Sie im Folgenden lösen zu wollen, wäre vermessen. Es kann aber versucht werden, im Blick auf die Thematik der präsentierten kirchengeschichtlichen Seminararbeiten ein paar Linien auszuziehen. Dies ist einerseits *notig*, da die kirchengeschichtliche Disziplin keinesfalls ihre Würde darin findet, historische Ergebnisse im Maßstab 1:1 als Norm für die Gegenwart verstanden zu wissen. Andererseits ist eine systematische Fortschreibung eben des historisch Erhobenen auch

*möglich* – nicht trotz, sondern auf der Basis der Geschichte. Hier treffen sich die Antipoden der Theologiegeschichte: Karl Barth, der der Kirchengeschichte den „Rang“ einer „Hilfswissenschaft“ für die Theologie zuerkennt, wie Schleiermacher, der die Systematik der „historischen Theologie“ zugeordnet hat.

*Rechtfertigung – Heiligung – gute Werke*

Unter dieser Voraussetzung kann als Folgerung der Arbeit von Daniel Kunz formuliert werden: Der HK entfaltet die Notwendigkeit der guten Werke. D.h. die *Erkennbarkeit* der christlichen Gemeinde umfasst auch die Ethik derer, die an ihren Früchten erkannt werden sollen. Zwar ist der Begriff der „Lebensdienlichkeit“ in schon gefährlicher Weise schillernd – er kann auch dem schrankenlosen Egoismus als Parole dienen –, aber er kann dann helfend in Erscheinung treten, wenn *Leben* (im Christentum) als auf Sinn angelegtes Geschehen meiner selbst in Gemeinschaft aufgefasst wird – u.z. in eschatologischer Perspektive (Gott). Die Aufwertung der Ethik in der Verortung des Dekalogs, wie sie im HK vollzogen ist, kann und will dabei unterstreichen, dass die Perspektive der Dankbarkeit auf den richtenden und *somit* befreienden Gott zielt. Die Heiligung des Menschen ist Sache Gottes, der den Menschen in seiner ganzen Personalität in Dienst nimmt. Somit ist dem Ver-Dienst-Gedanken des Menschen jede Basis genommen. Entlastung durch Christus und Freude an Gott begründen die oft unerkannte Emotionalität christlichen Lebens (HK: Freude, Lust und Liebe usw.) – verbunden mit dem Ernst des Realitätsgewinns des Menschen über sich selbst. D.h. das Tun der Menschen steht nach dem HK in unauflöslichem Zusammenhang zur sühnenden Tat Jesu.

Die neuerdings wieder und wohl immer wieder notwendige Diskussion um das im HK massiv veranschaulichte *Sühnopfer* Jesu wird dann schief, wenn sie (meist implizit) davon ausgeht, dass neuzeitliches Christentum qua Menschentum entweder keiner Sühne bedarf („Wir sind die Guten.“) oder innerweltlich gesühnt werden muss („Die Bösen sind die andern.“). Von Gott geleistete Versöhnung ist aber Grundlage der Dankbarkeit des Menschen hier und jetzt.

Brisant bleibt damit die Frage des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Heiligung, will sagen: das Problem der Gesetzlichkeit. Nun meint Gesetzlichkeit nicht etwa Wort Gottes als ethische Norm, sondern die Vermischung von Gesetz und Evangelium. Im fundamentalethischen Zusammenhang heißt dies zum einen: prinzipielle Erfüllbarkeit des Gesetzes, zum andern: Gesetzeserfüllung als Rechtfertigung. Dies geschieht dann, wenn zeitgenössisch-bürgerliche Vulgärethik teils unverhohlen die als „Korrektheit“ missverstandene Heiligung zum Maßstab gerechtfertigten Lebens erhebt. Ein paar semantische Beispiele seien erlaubt: Politische Korrektheit enthebt der Sachanalyse nur scheinbar, denn wer eine „Seniorenresidenz“ baut, hat die Probleme des „Altersheims“ noch lange nicht gelöst, und wer vom „Prekariat“ spricht (auch schon wieder unangemessen?) hat die Orientierungslosigkeit entsozialisierter Schichten dem Euphemismus preisgegeben.



„Charity parties“ werden bemessen am „benefit“ des „events“. Wohltätige Stiftungen – oft nach dem noch lebenden Stifter benannt – dienen der kalkulierten Öffentlichkeitsarbeit: „Tue Gutes und rede darüber.“ Die Beispiele machen deutlich, welch schmaler Grat zwischen Erkennbarkeit ethischen Handelns und Rechtfertigung der eigenen Existenz durch Selbstdarstellung der eigenen Güte besteht. Moralität degeneriert so aber zur Befriedigung von externen Normansprüchen.

Der HK votiert anders: Dankbar bin ich nicht aus Wertschätzung meiner selbst, sondern Wertschätzung Gottes, wie sie im Leben und Sterben Christi zum Ausdruck kommt. Die Dankbarkeit verfehlt sich selbst, wenn sie den Grund der Dankbarkeit verschweigt.

#### *Mahlgemeinschaft und Kirchengemeinschaft*

Damit ist das zweite Problemfeld angesprochen: Mahlgemeinschaft ist Gemeinschaft der dankbar Versöhnten und als solche begründet sie christliche Gemeinde. Elisa Viktoria Blum hat den Weg katholischer Theologie hinsichtlich der eucharistischen Gemeinschaft nachgezeichnet. Hendrik Meier nimmt diesen Faden auf und stellt die Abhängigkeit des HK von einer geschichtlich *konkreten* Diskussionslage heraus. Beide Arbeiten machen so auf ihre Weise anschaulich, dass die zu erörternden Fragen weder durch Trient noch durch den HK abschließend beantwortet sind. Gerade mit Frau Blums Arbeit ist erneut die Frage gestellt, wie ein externes Geschehen, das Kreuzesopfer Jesu, zum internen, d.h. erfahrbaren Geschehen gegenwärtiger Abendmahlspraxis werden kann – ohne dem sühnenden Handeln *Gottes* durch *menschliches* Handeln auf der Basis philosophischer Vorstellungen Abbruch zu tun. Nicht das Abendmahl versöhnt, sondern Gottes Verheißung im Abendmahl.

Dies hat Auswirkungen auf die Christologie und die Ekklesiologie. Katholische und lutherische Theologie bekräftigen (bei allen Unterschieden) in aller Entschiedenheit die reale Präsenz Christi im Abendmahl zur Sicherung der „Objektivität“ des Heilsgeschehens.

Die Güte dieser Intention ist nicht zu bezweifeln. Die Konsequenzen der jeweiligen Lehrbildungen (Transsubstantiationslehre; Ubiquität s.o.) sind aber kaum dem Verstehen förderlich. Richtig ist, dass die Erfahrbarkeit Christi im Abendmahl nicht von der (angefochtenen) Subjektivität der (nie „ganz“ oder „genügend“) Glaubenden abhängig gemacht werden darf. Es darf aber darauf hingewiesen werden, dass ansatzweise in melanchthonischer und dann calvinischer Theologie die *personale* Präsenz nicht christologisch (innerhalb der Zwei-Naturenlehre), sondern *pneumatologisch* (als Wirken des Geistes) entfaltet wird. Nach reformatorischem Verständnis bindet sich der Geist freilich an das Wort (Verheißung) – und nicht an ein Amt. So ist die reale, besser: personale Präsenz Christi Wirkung des *Geistes* in seiner *Gemeinde*.

Diese Unverfügbarkeit des Geistes könnte auch die ökumenische Diskussion befruchten. Ist Kirche „Kirche aus der Kraft des Geistes“ (Moltmann), so ist geistgewirkte Mahlgemeinschaft Vehikel weiterer Kirchengemeinschaft (und nicht etwa der ekklesiologische Konsens die Voraussetzung weiterer Mahlgemeinschaft). Auch ist die Kirche Stiftung Jesu Christi und nicht Gesinnungsgemeinschaft für Christus, die den eigenen mit dem heiligen Geist verwechselt.

### *Kontroverse und Konsensbildung*

Der HK ist Produkt des konfessionellen Zeitalters und der ihm entsprechenden Kontroverstheologie. Seine Sprachform ist in weiten Teilen polemisch. Die Kontroverse droht die Diskussionsgrundlage zu verstellen oder gar zu *entstellen*. Es ist aber – hier liegt ein Unterschied zu Luthers Kleinem Katechismus – in der kontroversen Sprache auch die Möglichkeit der Disputation, der Diskussion, der Kommunikation angelegt. Der HK fordert den Widerspruch heraus und das schadet ihm nicht. Dafür steht die so häufige Anrede des einzelnen Menschen wie der Gemeinde („Was nützt dir“, „Welchen Nutzen hast du“ u.ä. m.). Der Katechismus sucht die Zustimmung, das Einverständnis – mithin das persönliche Urteil. Dies ist nicht nur rhetorisches Mittel der Verständigung, auch wenn am historischen Ort des HK die Freiheit der Glaubensüberzeugung zweifellos *nicht* gegeben war. Unter heutigen Bedingungen könnte er zur Sprachschule der Verständigung, vielleicht sogar des Konsenses werden, zu einer Schule, in der neue, zumindest konvergente Formeln erprobt werden.

Es bietet aber – dieser Nutzen ist in jedem Falle aus den vorgelegten Seminararbeiten zu ziehen – der Katechismus gerade in seiner historischen Abständigkeit und der mit ihr verbundenen sprachlichen Fremdheit den klaren Hinweis, es sich mit den angesprochenen Fragen nicht zu leicht zu machen und die Menschenfreundlichkeit Gottes nicht mit intellektueller Niederschwelligkeit zu verwechseln. Vielleicht macht das den HK wieder interessant: in der Zurkenntnisnahme prägender Traditionen im Unterricht der Oberstufe, oder als Glaubenszeugnis im gemeinsamen Sprechen einzelner Fragen der gottesdienstlichen Gemeinde und Auslegung dieser Fragen.

Nicht zuletzt im „Heidelberger“ ist der christliche Glaube denkender Glaube.



