

Hendrik Meier
(stud. theol.)

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

Inhalt

Inhalt	II
Einleitung	1
I. Die eucharistische Theologie des Tridentinums	4
I.1 Zur Geschichte des Konzils von Trient	4
1. Vorgeschichte	4
2. Einberufung und Beginn des Konzils	6
3. Der Verlauf des Konzils	8
1. Sitzungsperiode 1545-1547	9
2. Sitzungsperiode 1551/52	10
3. Sitzungsperiode 1562/63	11
I.2 Die eucharistische Theologie des Tridentinums	12
1. Die Eucharistie als Sakrament	13
2. Das Dekret über das Sakrament der Eucharistie - Realpräsenz, Transsubstantiation und eucharist. Kult	14
3. Das Dekret über die Kommunion sub utraque und die Kinderkommunion - Ein Beschluss ohne eigentliche Entscheidung	16
4. Das Dekret über das Messopfer - Abschluss und Höhepunkt der tridentinischen Eucharistietheologie	19
5. Zusammenfassung	23
II. Die Abendmahlstheologie des Heidelberger Katechismus	25
II.1 Zur Entstehungsgeschichte des Heidelberger Katechismus	25
1. Vorgeschichte	25
2. Die Entstehung des Katechismus	27
3. Die zweite und die sogenannte dritte Auflage	29

II.2 Die Abendmahlstheologie des Heidelberger Katechismus	30
1. Zur Sakramententheologie des HK	30
2. Das Abendmahl als Wahrzeichen und Siegel	32
3. Abgrenzungen	33
II.3 Frage 80	36
1. Der Text der 80. Frage	36
2. Die äußere Veranlassung der Frage	37
3. Die Bezugstexte der 80. Frage	39
4. Gab es Vorlagen für die Formulierung der 80. Frage?	41
Exkurs I: Die lutherische Messkritik	42
5. Die Frage nach der Berechtigung der 80. Frage	44
Exkurs II: Die Fußnoten zu Frage 80 in modernen Ausgaben des Heidelberger Katechismus	46
III. Fazit	48
Literaturverzeichnis	IV

Einleitung

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 vor allem das Konzil, das die römisch-katholische Kirche als konfessionelle Kirche begründete. Erst 1545 und damit relativ spät zusammengetreten¹ 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 Verfluchungen ausgesprochen wurden, ließ die Tridentiner 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 (vgl. den 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 Gebieten 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

¹ 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.“ (Konzil, 227f).

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 Abendmahlslehre und tridentinische Messlehre würden damit in direkte Verbindung gesetzt – womit freilich noch nicht gesagt ist, dass letztere dabei korrekt wiedergegeben wäre –, und einander gegenüber gestellt. Für die kirchengeschichtliche Forschung ist damit neben der besonderen Frage nach Entstehung und Inhalt von HK 80 die Frage nach der Eucharistie-Theologie des Tridentinums und der Abendmahlstheologie des Heidelberger 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 nachvollziehen und die vielfältigen politischen Verflechtungen der Konzilsentscheidungen zumindest anzudeuten, wird zunächst ein Überblick über die Konzilsgeschichte zu geben sein (I.1). In einem weiteren Kapitel (I.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 (I.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 Messtheologie erreicht wird. In einem abschließenden Abschnitt (I.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 (II.1.1) und die unmittelbare Entstehungsgeschichte (II.1.2 und II.1.3) des Heidelberger Katechismus eingehen. In einem zweiten Kapitel (II.2) wird die Abendmahlstheologie des HK dargestellt. Dabei wird zunächst die Verortung in der allgemeinen Sakramententheologie des Katechismus erläutert (II.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 (II.2.2) und Abgrenzungen aufgezeigt, die der HK vornimmt (II.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 (II.3.1), über seine Veranlassung zu sprechen (II.3.2) und zu fragen sein, auf welche Texte sich die Randnotizen im HK beziehen (II.3.3). Außerdem soll die Frage nach möglichen Vorlagen betrachtet – verbreitet ist die These, die Verurteilung sei von Calvin übernommen – (II.3.4) und abschließend auch auf die Berechtigung der Frage eingegangen werden (II.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.

I. Die eucharistische Theologie des Tridentinums

I.1 Zur Geschichte des Konzils von Trient²

1. Vorgeschichte

Konzilsforderungen waren in der frühen Reformationszeit verbreitet laut geworden, so hatte Martin Luther bereits 1518 an ein allgemeines Konzil appelliert³, nachdem er Kenntnis vom Breve Papst Leos X. an Kardinal Cajetan erlangt hatte, in dem er als Ketzer verurteilt wurde⁴. 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“⁵ und die Konzilsappellation dann auch explizit zu erneuern⁶. Seit dem Reichstag von Worms (1521) wird die Konzilsforderung immer wieder erhoben – auch vor dem Hintergrund der ja noch immer im Raume stehenden *gravamina nationis germanicae*. Auf dem Reichstag von Nürnberg 1523 erneuerte 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“⁷ 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

² Übersichtliche Darstellungen der Geschichte des Tridentinums bieten z. B. *GRASMÜCK*: Konzil und *VENARD*: Konzil, 340-383, wobei bei Letzterem zu beachten ist, dass bisweilen eine römisch-katholische und pro-papale Sicht hervortritt. Eine umfangreiche Konzilsgeschichte liegt mit *JEDIN*: Geschichte vor.

³ „Appellatio F[ratris] Martini Luther ad Concilium“ (WA 2, 34-40).

⁴ Vgl. WA 2, 23, 29f: „dictum Martinum haeticum per praedictum auditorem [sc. Hieronymum Asculanum] iam declaratum“. Luther hielt das Breve allerdings für eine Fälschung (a. a. O. 22, 29-35).

⁵ In: „An den christlichen Adel deutscher Nation“, WA 6, 413, 29.

⁶ „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).

⁷ RTA.JR 3, 746 (Reichstagsabschied 1523); als mögliche Konzilsorte werden hier Straßburg, Mainz, Köln oder Metz ins Gespräch gebracht.

als illegitim Geborener auf einem Konzil.“⁸ Erst bei der Kaiserkrönung Karls im Jahre 1530 versprach Clemens VII. die Einberufung eines Konzils, setzte diese Zusage aber nie in die Realität.

Alessandro Farnese schließlich, der als Nachfolger Clemens' zum Papst Paul III. wurde (Pontifikat von 1534-1549), erkannte die Notwendigkeit eines Konzils. Die erste Einberufung eines Konzils erfolgte mit der Bulle *Ad dominici gregis curam*⁹ (2. Juni 1536) auf den 23. Mai 1537 nach Mantua. Jedoch scheiterte dieser Versuch 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 es 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 werden¹⁰.

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 einberufen¹¹. Damit war endlich ein Konzilsort gefunden, auf den die Reichsstände sich eventuell einlassen konnten, war Trient doch – obgleich südlich der Alpen gelegen – immerhin reichsangehörige Stadt (vom Papst war dieser Ort natürlich 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

⁸ GANZER: Art. Trient, 225.

⁹ CT 4, 2-6.

¹⁰ Vgl. CT 4, 178.

¹¹ Vgl. CT 4, 226-231.

Frankreich. Letztlich blieb dem Papst erneut keine andere Möglichkeit als das Konzil auf unbestimmte Zeit zu vertagen (6. Juli 1543)¹².

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 versprochen¹³, wofür er vom Papst mit einem Breve gerügt worden war.

Nun ergriff Paul III. die Initiative und berief das Konzil erneut nach Trient ein. Mit der Bulle *Laetare Hierusalem*¹⁴ (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 ea quae in populo Christiano reformatione indigent reformatentur et in meliorem formam restituantur“) und 3. die Befreiung der von „Ungläubigen“ beherrschten Christen („ut communi omnium consilio atque auxilio aliqua expeditione decernatur, qua et ea fidelibus recuperentur, quae ab infidelibus occupata sunt“¹⁵).

Tatsächlich eröffnet wurde das Konzil nach weiterer Verzögerung dann erst am dritten Advent 1545¹⁶ (13. Dezember), also erneut erst ein dreiviertel Jahr nach dem

¹² Vgl. CT 4, 352-355. Anm.: Bei den von MÜLLER (Art. Tridentinum, 63) angegebenen Daten sowohl für die Suspendierung (29. September 1543) als auch für deren Aufhebung durch die Bulle *Laetare Hierusalem* (30. November 1544) handelt es sich jeweils um die Publikationsdaten, daher weichen diese von den üblicherweise genannten Abfassungsdaten ab.

¹³ 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).

¹⁴ CT 4, 385-388.

¹⁵ CT 4, 386, 48 - 387, 4.

¹⁶ Die Anordnung dazu sandte Paul III. am 4. Dezember 1545 an die Konzilslegaten. Vgl. CT 4, 442.

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“¹⁷, wie MÜLLER treffend anmerkt. Die protestantischen Reichsstände erkannten das Konzil nicht an¹⁸ 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)¹⁹. Anfangs war nicht einmal eindeutig geklärt, wer stimmberechtigt sein sollte. Letzteres wurde allerdings schnell dahingehend präzisiert, dass Stimmrecht nur Bischöfe und Ordensobere haben würden. Die Bestellung von Prokuratoren hatte Paul III. bereits im Vorhinein ausgeschlossen, für die deutschen Bischöfe allerdings eine Ausnahme konzediert²⁰.

Am 22. Januar 1546 fassten die Konzilsväter in der Generalkongregation den wichtigen Beschluss, Lehrfragen und Reform parallel zu behandeln²¹, also einen Kompromiss 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,

¹⁷ MÜLLER: Art. Tridentinum, 65. Eine Liste der Anwesenden findet sich in CT 4, 529-532.

¹⁸ 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).

¹⁹ 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).

²⁰ 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.

²¹ Vgl. CT 4, 569-572, insb. 572, 3-5.

einzugehen. Ein langwieriger Streit über den *modus procedendi* konnte so verhindert werden. Auf Grund des Widerspruchs durch den Papst wurde der Beschluss nicht feierlich verkündet, er „blieb aber faktisch während des gesamten Konzilsverlaufs in Geltung“²².

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 ziemlich genau 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. „Insgesamt tagte das Konzil in Trient 50 Monate [...]“²³, so hat *VENARD* ausgerechnet, und hielt in dieser Zeit 25 feierliche *Sessiones* ab. Die Einheit des Konzils wurde in der Abschlussitzung 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“²⁴. 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 war die Frage aufgekomen, ob sich das Konzil als „*universalem ecclesiam representans*“ bezeichnen sollte, wie dies die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts getan hatten. Von dieser Bezeichnung wurde dann jedoch Abstand genommen, wenngleich anfangs eine nicht geringe Zahl von Konzilsvätern sich dafür ausgesprochen hatte. Man wählte schließlich für die Konzilsdekrete die Bezeichnung als „*sacrosancta (oecumenica et*

²² *GRASMÜCK*: Konzil, 18.

²³ *VENARD*: Konzil, 352.

²⁴ *VENARD*: Konzil, 356.

generalis) Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata“ und hatte 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.“²⁵

1. 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 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“²⁶, daneben wurden aber auch Reformdekrete beschlossen: Sessio V verpflichtete Priester und Bischöfe zu Schriftstudium und Predigt, in der sechsten wurde die Residenzpflicht beschlossen (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 Sakramente²⁷ 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 die Verlegung nach Bologna (angeblich wegen Flecktyphus) 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 wurden, um das ohnehin angespannte Verhältnis zum Kaiser (der Papst hatte kurz zuvor seine Unterstützung gegen den Schmal-

²⁵ MÜLLER: Art. Tridentinum, 66.

²⁶ GANZER: Art. Trient, 226.

²⁷ DH⁴³, 1600-1630; CT 5,994-996.

kaldischen Bund aufgekündigt und seine Truppen abgezogen) nicht unnötig überstrapazieren. 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.

2. 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 positiver gesinnt war und dessen Bitte nach einer Fortführung des Konzils in Trient schließlich mit der Bulle *Cum ad tollenda*²⁸ 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 hatten sich nach der Niederlage gegen den Kaiser dieses Mal bereit erklärt, 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, 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 verabschiedet²⁹, in dem Realpräsenz und Transsubstantiation festgeschrieben wurden, während die Frage der Kommunion *sub utraque* zunächst zurückgestellt wurde³⁰. In der nächsten Sitzung folgten die Dekrete zu Buße und Krankensalbung, außerdem wurden in bei-

²⁸ CT 7/1, 6-8.

²⁹ DH⁴³, 1635-1661; CT 7/1, 200-204.

³⁰ 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“ (DH⁴³, 1760).

den Sitzungen unbedeutendere Reformdekrete beschlossen. Schon am 28. April 1552 (Sessio XVI) wurde das Konzil wieder suspendiert, im Reich braute sich ein Krieg zusammen, außerdem war Konzilspräsident Crescenzo erkrankt.

3. Sitzungsperiode 1562/63

Bis zur Fortsetzung des Konzils sollten 10 Jahre vergehen. In dieser Zeit war im Reich der Passauer Vertrag (August 1552) geschlossen worden und damit eine gewisse Anerkennung der konfessionellen Spaltung erfolgt, die dann im Augsburger Religionsfrieden von 1555 besiegelt wurde. In Rom war auf Julius III. nach dem kurzen Intermezzo des nur 22tägigen Pontifikats Cervinis als Marcellus II. Paul IV. (Gian Pietro Carafa) gefolgt, der ein sehr eigenes Amtsverständnis an den Tag legte und „die Reform des römischen Hofstaates und der Kirche selbst in die Hand nehmen“³¹ wollte. Bei seinem Tod 1559 soll es in Rom geradezu zu Freudenfesten gekommen sein, zu seinem Nachfolger wurde Giovanni Angelo Medici, der sich den Papstnamen Pius IV. gab.

Als dieser im November 1560 das Konzil erneut einberief³², war dafür die Situation in Frankreich ausschlaggebend. Inzwischen war auch hier die Reformation auf dem Vormarsch und es drohte ein Nationalkonzil bzw. trat man im Herbst 1551 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 eine Wiederaufnahme forderte. Pius IV. verstand es, die Einberufungsbulle so zu formulieren, dass beide Seiten sie in ihrem Sinne verstehen konnten, wenngleich 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, insbesondere stand die

³¹ VENARD: Konzil, 355.

³² Vgl. CT 8, 104-107.

Frage der Residenzpflicht im Mittelpunkt und führte das Konzil in eine Krise. Die Diskussion wurde daher eingestellt und erst im Zusammenhang mit dem Dekret über das Weihesakrament 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 folgte das Ehedekret 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.“³³ Das Tridentinum war damit definitiv zum Konzil der Definition der römisch-katholischen Lehre im Gegenüber zu den Reformatoren geworden und hatte „die Grundlagen für eine konfessionell-katholische Kirche geschaffen“³⁴.

I.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.

³³ GRASMÜCK: Konzil, 26.

³⁴ GRASMÜCK: Konzil, 29.

Mit dieser Aufteilung, die unterschiedliche Gründe hatte, vor allem aber wohl unter pragmatischen Gesichtspunkten vorgenommen wurde und sich zum Teil auch einfach aus den Konzilsunterbrechungen ergab³⁵, 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)“³⁶ 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 behandelt³⁷. Heute wird diese Aufteilung weithin als größte Schwäche der tridentinischen und nachtridentinischen Eucharistielehre gesehen³⁸.

1. Die Eucharistie als Sakrament

In der siebten Sitzung vom 3. März 1547 beschloss das Konzil zunächst das Dekret über die Sakramente³⁹. Darin wurde die Siebenzahl der Sakramente festgeschrieben (Can. 1; DH⁴³, 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 (DH⁴³, 1604) die Heilsnotwendigkeit der Sakramente ausgesagt, in den Canones 6-8 (DH⁴³, 1606-8) das *ex opere operato* betont, in Canon 12 (DH⁴³, 1612) die Unabhängigkeit der Gültigkeit von der Disposition des Spenders gelehrt und im letzten Canon (DH⁴³, 1613) die Unabänderlichkeit der „receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus“ eingeschärft.

Spezielle Canones wurden nur für die Sakramente Taufe (DH⁴³, 1614-27) und Firmung (DH⁴³, 1628-30) beschlossen.

³⁵ Das gilt insb. für die Behandlung der Kommunion *sub utraque*, die letztlich erst in Sessio XXI erfolgte (DH⁴³, 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.

³⁶ NEUNHEUSER: Eucharistie, 62.

³⁷ Vgl. dazu NEUNHEUSER: Eucharistie, 62ff.

³⁸ 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.

³⁹ DH⁴³, 1600-1630; CT 5,994-996.

Konkrete Canones zur Eucharistie wurden dagegen nicht festgelegt, jedoch im Vorwort beschlossen „die restlichen, die noch übrig sind zur Vollendung des begonnenen Werkes, danach (mit Hilfe des göttlichen Geistes) herauszugeben“⁴⁰.

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 begonnen⁴¹. Intensiv fortgeführt wurde die Debatte während der Bologneser Zeit, „jedoch wurden die schon fertiggestellten 8 Kanones über die Realpräsenz nicht publiziert“⁴², 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 müsse⁴³. Dazu wurden „*Articuli haereticorum super sacramento Eucharistiae*

⁴⁰ DH⁴³, 1600.

⁴¹ 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.

⁴² 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).

⁴³ Vgl. das Dekret vom 1. September 1551, CT 7/1, 93f, insb. 94, 12ff.

per theologos examinandi, an sint haeretici et a sancta synodo damnandi“⁴⁴ vorgelegt, die weitgehend denjenigen vom 3. Februar 1547⁴⁵ entsprachen und abweichende Lehrmeinungen der Reformatoren zusammenfassen sollten. Hierzu waren Werke Luthers, aber auch Zwinglis und Oekolampads, herangezogen worden. Die Artikel verweisen auch jeweils 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“⁴⁶ fällen. Es folgten mehrere Theologen- und Generalkongregationen⁴⁷ 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 hören⁴⁸, 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 Lehrkapiteln⁴⁹, die sachlich aber den Canones nachgeordnet sind. Ursprünglich

⁴⁴ CT 7/1, 111-114. Der neu hinzugekommene 4. Artikel findet sich auch am 6. März 1547 als neunter Zusatzartikel der Theologenkongregation (CT 5, 1008, 38), vgl. Fußnote 43.

⁴⁵ CT 5, 869-871; diese waren am 6. März 1547 in zwei Kategorien (einfach zu verurteilen und näherer Präzision bedürftig) 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 einsetzende Debatte in den Generalkongregationen vom 8. und 9. März war durch die Frage nach der Translation des Konzils abgebrochen worden.

⁴⁶ CT 7/1, 114, 9-11; dazu bekamen sie auch eigens die Lizenz, verbotene Bücher zu lesen (vgl. CT 7/1, 114, 16-19).

⁴⁷ 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).

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Text: DH⁴³, 1600-1661; CT 7/1, 200-204.

sollte in diesen lediglich ein Bekenntnis des Glaubens des Konzils über die Eucharistie formuliert werden – ohne nähere Begründung⁵⁰, letztlich führen sie aber das in den Canones ausgesagte weiter aus und liefern auch Begründungen der einzelnen Glaubensüberzeugungen.

Im Wesentlichen trifft das Konzil zu drei Themenbereichen Aussagen und verurteilt jeweils diejenigen, die gegenteilig lehren: 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 dann – letztlich in der Folge logisch – der *Kult* um die 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.

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 gar nicht mehr⁵¹, bevor das Konzil erneut suspendiert wurde, und auch die Fragen der Eucharistiepraxis wurden in der fünfzehnten Sitzung nicht mehr 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 ver-

⁵⁰ „[...] aliquam doctrinam uti professionem sanctae synodi de hac fide catholica praemitti absque ratione.“ (CT 7/1, 177, 21f).

⁵¹ 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.

hindern. Inzwischen war den Konzilslegaten auch das sog. „kaiserliche Reformlibell“⁵² 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.“⁵³ 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, 5. die Frage der Kinderkommunion⁵⁴. Damit wurden die zurückgestellten Canones-Entwürfe vom 3. Oktober 1551⁵⁵ 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 Konzils⁵⁶, 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, da diese nicht irrt, 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 nie-

⁵² 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.

⁵³ *JEDIN*: Geschichte 4, 159.

⁵⁴ Zum Wortlaut der Fragen s. CT 8, 528; Übersetzungen finden sich bei *JEDIN*: Geschichte 4, 159, und *LECLER* u. a.: Trient, 321.

⁵⁵ 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).

⁵⁶ 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.

mals die Kommunion unter *einer* Gestalt zugelassen.“⁵⁷ 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 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 um die Frage des unterschiedlichen Empfangs und die Lehrkapitel) wurden in der 21. Sessio am 16. Juli 1562 schließlich 4 Canones samt zugehörigen Lehrkapiteln verabschiedet⁵⁸. 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 abgelehnt (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, umschifft). 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.“⁵⁹

⁵⁷ CT 8, 601, 18; Übersetzung von *JEDIN*, in: Geschichte 4, 161 (Hervorhebung im Text).

⁵⁸ Text: DH⁴³, 1725-1734; CT 8, 698-700; die Lehrkapitel entsprechen inhaltlich jeweils den Canones.

⁵⁹ *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 abschließen-

4. Das Dekret über das Messopfer:

Abschluss und Höhepunkt der tridentinischen Eucharistietheologie

„Die Verkündigung des Meßopferdekretes war der Abschluß und in vielfacher Hinsicht der Höhepunkt der Eucharistielehre des Konzils [...]“⁶⁰, so stellt Neunheuser zutreffend fest (versteht es 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 war es dann erstmals während der Bologneser Zeit gekommen⁶¹ und in der zweiten Sitzungsperiode hatte sogar schon ein Entwurf für ein Dekret vorgelegen⁶², ein Beschluss war indessen nicht gefasst worden.

Als das Thema nun erneut aufgegriffen wurde, konnte man also bereits auf Vorarbeiten zurückgreifen, die 13 Artikel⁶³, von denen ausgehend die Theologenkongregationen ihre Arbeit aufnahmen, enthielten denn auch inhaltlich die gleichen Themen wie die zehn Artikel⁶⁴, 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“⁶⁵ handelte und obwohl die Bestimmung der Legaten, die die Redezeit auf eine halbe Stunde beschränkte, wenig Beachtung fand, kam man schneller zu Ergebnis-

de 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.

⁶⁰ NEUNHEUSER: Eucharistie, 59; vgl. auch JEDIN: Geschichte 4, 177.

⁶¹ 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.

⁶² 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.

⁶³ CT 8, 719.

⁶⁴ CT 7/1, 375-377.

⁶⁵ JEDIN: Geschichte 4, 177.

sen 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 Entwurf⁶⁶ 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!“⁶⁷ Eine weitere Diskussion hatte es um die Lehrkapitel gegeben und so war der neue Entwurf, der Anfang September vorlag, ein gänzlich neues Dokument geworden, 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 approbiert⁶⁸.

Mit dem Dekret und den vorausgehenden 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 hinausgingen⁶⁹. 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, sondern dessen sakramentale Gegenwärtigsetzung ist [...]“⁷⁰, so fasst *JEDIN* die Aufgabe zusammen, die das

⁶⁶ CT 8, 751-755.

⁶⁷ *JEDIN*: Geschichte 4, 185.

⁶⁸ Den endgültigen Text des Messopferdekretes s. DH⁴³, 1738-1759; CT 8, 959-962.

⁶⁹ Ansätze zu einer Messopferlehre, die die Anfragen der Reformatoren berücksichtigt, finden sich allerdings auch schon vortridentinisch bei Schatzgeyer und Cajetan.

⁷⁰ *JEDIN*: Geschichte 4, 177.

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.“⁷¹

Weiter ausgeführt und begründet wurden diese Canones in den ersten beiden der zugehörigen Lehrkapitel⁷², 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*⁷³ (*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 werden und darin die Sündenvergebung zugewandt werden sollte. Damit wird deutlicher, was die Canones allein nicht auszudrücken

⁷¹ DH⁴³, 1751-1754; die Anmerkungen des Editors sind weggelassen.

⁷² Dabei gilt auch hier: „Unbestreitbar bleibt, daß die Lehrkapitel nicht die gleiche Autorität besitzen wie die Canones [...]“ (*JEDIN: Geschichte*, 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 *JEDINS*). 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.

⁷³ DH⁴³, 1751; vgl. auch das Vorwort, in dem vom „*verum et singulare sacrificium*“ gesprochen wird (a. a. O., 1738).

vermögen⁷⁴: 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 Opfernder 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 seinen Leib und sein Blut dem Vater darbrachte⁷⁵, 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)⁷⁶.

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

⁷⁴ Damit deutet sich auch schon die Schwierigkeit von Bemerkungen wie derjenigen EWALDS – dem auch BEYER latent folgt („Eine solche [sc. theologische] Sicht [Anm.: bezogen auf die Aussagen EWALDS] ist aber schlechterdings unerlässlich.“, 27) – 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.

⁷⁵ „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.

⁷⁶ 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; DH⁴³ 1740) »durch den Dienst der Priester« (DH⁴³ 1754) setzt.“ (Meßopfer, 181; die aufgelösten Abkürzungen sind aus Gründen der Lesbarkeit nicht einzeln gekennzeichnet).

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 ausgeschlossen⁷⁷) und die Beimischung von Wasser zum Wein, also weitgehend liturgische Fragestellungen.

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 formulieren⁷⁸, 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 werden⁷⁹. 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 deutlich 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 Zentralaussage erscheinen.

⁷⁷ 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; DH⁴³, 1759; meine Hervorhebung).

⁷⁸ Vgl. *ARNOLD*: „Das Konzil sah seine Aufgabe nicht darin, das eucharistische Geheimnis in dogmatischer und liturgischer Hinsicht allseitig zu erörtern.“ (Vorgeschichte, 118).

⁷⁹ 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. *WISLØFF* 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).

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.

Letztlich tragen die auf dem Tridentinum zur Messe getroffenen Festlegungen 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 misszuverstehen. Desweiteren werden im ökumenischen Gespräch die erfolgten Erneuerungen und Erweiterungen der eucharistischen Theologie der römisch-katholischen Kirche zu berücksichtigen sein⁸⁰.

⁸⁰ 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.“ (Eucharistie, 948; die aufgelösten Abkürzungen sind aus Gründen der Lesbarkeit nicht einzeln gekennzeichnet).

II. Die Abendmahlstheologie des Heidelberger Katechismus

II.1 Zur Entstehungsgeschichte des Heidelberger Katechismus⁸¹

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 Kurfürst Friedrich III. (1559-1576), des Frommen. Dieser hatte 1559 die Kurwürde von seinem kinderlos gebliebenen Vetter Ottheinrich erbt 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 Hesshus und dem Diakon Wilhelm Klebitz die Hauptgegner in dem seit dem Tode Ottheinrichs offen zutage getretenen Abendmahlsstreit und erbat von Philipp Melanchthon ein Gutachten in der Streitfrage⁸².

Im Folgenden kam es zu weiteren Veröffentlichungen verschiedener Autoren und im Juni 1560 zu einer Abendmahlsdisputation im Rahmen des Besuchs Johann Friedrichs von Sachsen⁸³, 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

⁸¹ Hier kann nur ein Überblick unter Konzentration auf die für unser Thema wichtigen Aspekte gegeben werden. Für eine ausführlichere Einführung sei auf *HENSS: Kräftespiel* verwiesen. Vgl. auch *GOETTERS: Entstehung*. Die von *GOETTERS* in EKO 14, 40, Anm. 40 angekündigte Monographie über Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus blieb leider unrealisiert.

⁸² Melanchthons „Iudicium ... de controversia coenae Domini ...“ (CR 9, 960-966) vom 01. November 1559 (Das Schreiben wird unterschiedlich datiert. Dabei erklärt sich die Datierung auf den 28. Oktober in den deutschen Drucken der Jahre 1560/61 daher, dass ein „v.“, das in der lateinischen Version als Abkürzung für „vestra“ („Celsitudo vestra“ = „eure Hoheit“) steht, zum Datum gezogen und somit „V. Cal. Novembris“ = 28. Oktober gelesen wurde. Weitere abweichende Daten entbehren jeder Grundlage.), das ausgehend von 1Kor 10,16 in dem Streit zu vermitteln sucht und dabei vor allem Hesshusens Position kritisiert, ließ Kurfürst Friedrich III. 1560 nach Melanchthons 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 *GOETTERS* in: EKO 14, 39; während ders. sechs Jahre zuvor noch von Melanchthons Formel als einer „verpflichtenden Norm“ sprechen konnte (Entstehung, 9)).

⁸³ Dieser weilte anlässlich der Hochzeit seines jüngeren Bruders Johann Wilhelm mit Friedrichs Tochter Dorothea Susanna am 15. Juni 1560 in Heidelberg.

Seite mit Pierre Boquin, einem Reformierten, der nach der Absetzung Hesshusens 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 auch trug man sich noch im gleichen Jahr mit der Überlegung, eine Neufassung der Kirchenordnung in Angriff zu nehmen⁸⁴. Diese ist dann aber zunächst nicht erfolgt, was durchaus mit politischem Kalkül zusammenhängen könnte und wohl nicht einfach nur ein Versäumnis war.

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 ein⁸⁵, offenbar ohne vorherige Konsultation seiner Räte. War damit eine

⁸⁴ 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 obnixe rogo ut ad me mittas proximis nundinis Argentinsibus, 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 instituendae disciplinae vobis ostenditur, valde gaudeo.“(235)). Im gleichen Zusammenhang kontaktierte auch Erastus Bullinger (vgl. *WESELROTH*: 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 penitus introspicere et ad eam conservandam ac tuendam 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).

⁸⁵ Zeugnis davon gibt ein Brief des kurpfälzischen Geheimschreibers Stephan Cirler an Bullinger vom 11. Dezember 1561: „Introducimus his diebus fractionem panis explosis rotundis particulis. Deus

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 oblatis, quas vocant [...]“⁸⁶.

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 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 Dogmatikprofessur.

2. Die Entstehung des Katechismus

In diesem Jahr begannen in Heidelberg dann auch mit den Arbeiten an einer verbindlichen Lehrgrundlage der Kirche. Nachdem man 1560 die Pläne zu einer Über-

nobis suam gratiam concedat, ut reliqua quoque emendare liceat.“ (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 Brodbrechen ange-richt.“ (KLUCKHOHN: Briefe, 514).

⁸⁶ Ursinus an Crato von Crafftheim, gegen Ende August 1563 (KLUCKHOHN: Briefe, 447).

arbeitung der Kirchenordnung zunächst hatte ruhen lassen und somit diejenige Ottheinrichs von 1556⁸⁷ 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.“⁸⁸ 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 erhielten⁸⁹.

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 einzelnen nicht erschöpfend beantworten.“⁹⁰ 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

⁸⁷ Vgl. Nr. 7, EKO 14, 113-220.

⁸⁸ Reprint dt., 8f. (auch in: EKO 14, 342f., Anm. 32).

⁸⁹ 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 [...]“ (Heidelberger Katechismus, RBS, 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.

⁹⁰ HENSS: Kräftespiel, 23.

deutschen Endtext verantwortlich zeichne, ist durch die Forschungen *HOLLWEGS* als obsolet erwiesen worden⁹¹. Olevian war lediglich ein Kommissionsmitglied unter anderen, für die immer wieder betonte sprachliche Nähe zwischen Olevians Werken und dem HK liegt die Kausalität entgegengesetzt („Es ist vor allem nicht zu vergessen [...], daß das ganze Schrifttum Olevians *nach* dem Heidelberger Katechismus erschienen ist.“⁹²).

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 von Friedrich III. das Einführungsdekret unterzeichnet. Kurz danach erschien der erste Druck.

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 (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.). Diese Tatsache wurde am Ende des Katechismus' auch ausdrücklich mitgeteilt: „Was im ersten truck übersehen, als fürnemlich folio 55. Ist jetzunder auß befelch Churfürstlicher Gnaden. addiert worden.“⁹³

⁹¹ 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, wenn diese bereits auf Deutsch verfasst war.

⁹² *HOLLWEG: a.a.O.*, 141; Hervorhebung im Original.

⁹³ Reprint dt., 96; die Angabe „folio 55“ bezieht sich dabei auf die später als 80. gezählte Frage.

Nun ist diese Anmerkung sicher nicht in dem Sinne zu verstehen, „daß diese Frage bereits für die erste Auflage vorgesehen war“⁹⁴, 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.“⁹⁵ 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 handelt⁹⁶) 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, und auf inhaltliche Aspekte wird weiter unten noch einzugehen sein (II.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 übernommen⁹⁷.

⁹⁴ So HALASKI: Frage 80, 86.

⁹⁵ CR 47, 684.

⁹⁶ Das ist weitgehend Forschungskonsens, anders argumentiert WOLTERS: ursprüngliche Gestalt, 122. Dessen Argumentation ist aber durch folgende Beobachtung GOETERS¹ 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.

⁹⁷ EKO 14, 333-408.

II.2 Die Abendmahlstheologie des Heidelberger Katechismus

1. Zur Sakramententheologie des Heidelberger Katechismus

Der Heidelberger Katechismus bringt die Artikel zum Abendmahl im Zusammenhang einer allgemeinen Sakramententheologie am Ende des zweiten Teils („Von des Menschen Erlösung“) und damit zwischen Glaubensbekenntnis und dem dritten Hauptteil mit der Dekalogauslegung⁹⁸. 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 verstehen⁹⁹), 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. II.1) kann der Heidelberger als durchkonzipierte Schrift sein Abendmahlsverständnis dabei zusammenhängend entfalten.

Deutlich ist im HK die *Catechesis minor*¹⁰⁰ 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 „Quid est 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

⁹⁸ Diese Stellung entspricht der Anlage des HK als sog. analytischem 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 z. B. *BUSCH*: Freiheit, 16ff.): „Die Sakramente werden so sachgerecht in den Prozess des Glaubens zwischen Rechtfertigung und Heiligung hineingestellt.“ (*LATZEL*: Grundzüge, 124).

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ *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).

Christi am Creutz und allen seinen gütern gemeinschaftt“ zu haben (HK 75), was auch im einleitenden Abschnitt HK 65-68 und insbesondere in der gegenüber der *Catechesis minor* neuen Frage 67¹⁰¹ schon angelegt ist.

Die Sakramente werden hier „konsequent als Verkündigungsgeschehen ausgelegt und als Medien der Evangeliumskommunikation verstanden“¹⁰² 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 gläubigen“ (55) und andererseits das „nicht allein andern, sonder auch mir“ (21) im Blick¹⁰³) zentraler Inhalt des Glaubens ist. Dafür sind Taufe und Abendmahl dann „warzeichen und Sigill“, sie bestätigen den Glauben.

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 („gemeinschaftt“) der Gläubigen am Kreuzesgeschehen, in welcher „vergebung der sünden“ und „ewiges leben“ (76) empfangen werden, und der geistgewirkten Vereinigung mit Christus¹⁰⁴.

¹⁰¹ 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 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.

¹⁰² LATZEL: Grundzüge, 80.

¹⁰³ Vgl. dazu auch den Text der lat. Ausgabe, der in Frage 66 statt des einfachen „uns“ der deutschen Ausgabe „non universis tantum, verum etiam singulis credentibus“ bietet.

¹⁰⁴ Vgl. auch den ersten Teil der Antwort zu HK 80: „Das Abendmal bezeuget uns, daß wir vollkommene vergebung aller unserer sünden 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 [...]“

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.“¹⁰⁵ 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 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 nahe¹⁰⁶. 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.“¹⁰⁷ 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

¹⁰⁵ *BUSCH*: Freiheit, 213. Vgl. dazu auch *BEYER*: Abendmahl, 73.

¹⁰⁶ Ich widerspreche damit auch der Ansicht *NEUSERS*, der konstatiert: „Aus der zwinglischen Tradition stammt die Abendmahlslehre in den Fragen 75 bis 79.“ (Heidelberger Katechismus, RBS, 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).

¹⁰⁷ *CALVIN*: Inst. IV,17,11. Für das hier mit „Zeichen“ übersetzte Wort steht im lat. Original „*signum*“, das gleiche Wort also, dass die lateinische Ausgabe des HK für „warzeichen“ (HK 66) verwendet (vgl. Reprint lat., 25).

Abendmahlkontroverse zu einer gemeinevangelischen Position zu kommen, bereits in der ersten Ausgabe seiner *Institutio* und legt es 1541 ausführlich in seinem „Kleinen Abendmahlstraktat“¹⁰⁸ dar. Dabei kann er auch davon sprechen, dass das Abendmahl „die in seinem Evangelium enthaltenen Verheißungen in unserem Gewissen *beglaubigen* und *versiegeln*“¹⁰⁹ solle – auch darin ganz ähnliche Formulierungen also wie im HK.

3. Abgrenzungen

Der Heidelberger Katechismus formuliert sein Abendmahlsverständnis nicht nur positiv, sondern positioniert sich dabei auch in der Abendmahlkontroverse 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) auszumachen¹¹⁰, 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“¹¹¹.

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“¹¹².

Wir haben bereits gesehen, dass der Heidelberger immer wieder betont vom „einigen opffer Christi“ (HK 66, 67, 69, 75) spricht. Mit dieser Betonung des ἐφάπαξ (vgl.

¹⁰⁸ CALVIN: Abhandlung.

¹⁰⁹ A. a. O., 447 (meine Hervorhebung; im franz. Original „signer et seeller[sic]“, a. a. O. 446).

¹¹⁰ Vgl. dazu KLOOSTERS: *Comfort*, 75.

¹¹¹ LATZEL: *Grundzüge*, 126.

¹¹² 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 keinsten Weise reflektiert, dass alle Schriften Olevians, die er hier ausführlich zur Darlegung der Abendmahlstheologie des HK zitiert, *nach* diesem erschienen sind.

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 opffers 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 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 beschieden, was in Analogie zur Taufe geschieht (auch das Taufwasser wird nicht in das Blut Christi verwandelt). Der Heidelberger verändert damit die Argumentation gegenüber der *Catechesis minor* Ursins, die dort „erfolgende Ablehnung der Ubiquitätslehre tritt an dieser Stelle zurück“¹¹³. 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.

¹¹³ 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).

II.3 Frage 80

1. Der Text der 80. Frage

Die als 80. gezählte Frage, fragt explizit nach dem Unterschied von Abendmahl und Messe, dabei wird diese bereits in der Frage als „Bäpstlich[e]“ disqualifiziert, während jenes 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.¹¹⁴

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 nachvollziehbar¹¹⁵, obwohl dies eine Erweiterung des Textumfangs und -inhalts und eine weitere Verschärfung (durch die Worte: „nichts anders denn“) beinhaltet und eben auch einen 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*¹¹⁶ 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 führen letztlich

¹¹⁴ 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] opffer Jesu Christi“ – „täglich [...] von den Meßpriestern geopfert“. 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.

¹¹⁵ 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* (Heidelberger Katechismus, RBS, 195f). Vgl. auch schon *WOLTERS*: Ursprüngliche Gestalt, 129ff.

¹¹⁶ *BEYER*: Abendmahl, 14. Vgl. *DOEDES*: Catechismus, 30f. Einen Abdruck der Frage in der ersten Version der zweiten Auflage bietet *HENSS*: Kräftespiel, 21.

den o. g. zweiten Abgrenzungspunkt, das Problem der leiblichen Gegenwart und Anbetung Christi im Abendmahl, in die Frage ein¹¹⁷.

Diese Änderungen wurden nun in den Katechismus eingefügt, indem der Text auf den Seiten 49 bis 56 zusammengerückt wurde und so die zusätzlichen Zeilen aufnehmen konnte. Dieses Vorgehen (das buchdruckerisch den Neusatz des vierten Bogens bzw. eines Teils desselben bedeutet) ist dabei m. E. unter rein pragmatischen Gesichtspunkten zu sehen; darin ein intentionales Handeln im Sinne einer Vertuschung zu vermuten¹¹⁸, setzt *WOLTERS'* falsche Annahme verschiedener Auflagen voraus. Spätestens seit *GOETERS'* Vergleich mehrerer Exemplare der zweiten Auflage ist diese Vermutung somit unplausibel¹¹⁹.

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 verbreitet¹²⁰, sie ist auch zeitlich durchaus plausibel, wurde doch das entscheidende Dekret über das Messopfer in der Sitzung vom 17. September 1562¹²¹ verabschiedet, ein knappes halbes Jahr also vor der zweiten Auflage des HK. Allerdings wurde die These oft

¹¹⁷ 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.

¹¹⁸ So *WOLTERS* (Ursprüngliche Gestalt, 125-129).

¹¹⁹ Vgl. oben Fußnote 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.

¹²⁰ 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 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).

¹²¹ Vgl. *DH*⁴³, 1738-1759 bzw. *CT* 8, 959-962 und oben I.2.4.

einfach als Tatsache angenommen und selten konkrete Überlegungen dazu angestellt oder dieselbe näher begründet.

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*¹²² 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 könne¹²³. 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“¹²⁴.

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 sagen verkompliziert – werden. Warum man in Heidelberg zwar so *konkret* über die Beschlüsse in Trient informiert gewesen sein sollte, dass dies Anlass zur Einfügung der 80. Frage gab, gleichzeitig 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.

¹²² DH⁴³, 1847-1850; CT 9, 1156-1159.

¹²³ Vgl. hierzu den Abschnitt „Die Veranlassung der 80. Frage“ in: *BEYER*: Abendmahl, 17ff.

¹²⁴ 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 nahezulegen: „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«.“

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[io] 2.“¹²⁵ 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“¹²⁶. Die Identifikation des hier vorgestellten Textes mit der zweiten Distinktion im dritten Teil des *Decretum Gratiani*¹²⁷ 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 es nicht möglich sein, auszumachen, an welche(n) der 97 Canones der Distinktion hier besonders gedacht war, die Randnotiz kann nur als allgemeiner Hinweis verstanden werden¹²⁸.

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“¹²⁹ ansieht. Er will also die Anmerkung auf den Messkanon bezogen sehen und versteht auch die Formulierung der zweiten Auflage in diesem Sinne, bei der Überarbeitung sei dann ein Fehler unterlaufen. Diese Ansicht wird nicht unbedingt im Detail der Argumentation, aber doch im Bezug der Randnotiz auf den Meßkanon in späteren Veröffentlichungen weitgehend unkritisch rezipiert und

¹²⁵ Reprint dt., 56, Marginalie b.

¹²⁶ *WOLTERS*: Ursprüngliche Gestalt, 136, Anm.

¹²⁷ Vgl. CorpIC 1, 1314-1352.

¹²⁸ 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 beziehn.“ (Ursprüngliche Gestalt, 136, Anm.) nicht vollkommen zutreffend ist.

¹²⁹ *WOLTERS*: Ursprüngliche Gestalt 136f, Anm.

fortgeführt. Auch die Editionen von *GOETERS* und *NEUSER*¹³⁰ setzen diesen Bezug voraus, bieten freilich aber auch keine Übersicht über die Varianten.

Besser erklären lassen sich die abweichenden Varianten m. E., geht man von der ältesten Variante als übereinstimmend mit der zweiten aus und sucht den „Fehler“ in der Änderung zu „In Can. Missae.“: 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“ i. S. von „bezüglich, betreffend“ zu verstehen, ebenso wie das „de Missa“ in der erweiterten Fassung – 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“¹³¹, sondern in der späteren Veränderung zu „In Can. Missae“, bei der wohl das Zitat nicht mehr als auf die Tridentiner 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 Eucharistietheologie durch die 80. Frage nachzuweisen, ein Bezug auf den Messkanon entgegenkommt und der *WOLTERS* an dieser Stelle umfassend auf-

¹³⁰ EKO 14, 358f, Anm. 51 und Heidelberger Katechismus, RBS, 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 Vorlage 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 teilweise *GOETERS* – trotz Kenntnis der Literatur! – 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).

¹³¹ *WOLTERS*: Ursprüngliche Gestalt, 136f, Anm.

nimmt, zugeben muss: „An welchen Passus des Kanons die Heidelberger speziell gedacht haben, ist nicht ganz leicht auszumachen.“¹³² Ein Problem, das sich für die Canones über das Messopfer so nicht stellt: Die im HK aufgeführten Punkte lassen sich gut als auf die Canones 1-4¹³³ bezogen verstehen. *BEYERS* Anmerkung: „Ob damit freilich schon das Selbstverständnis der katholischen Messe in damaliger Zeit genuin wiedergegeben ist, steht zunächst noch dahin.“¹³⁴ behält dabei trotz dem völlig anderen Bezug jedoch seine Gültigkeit.

4. Gab es Vorlagen für die Formulierung der 80. Frage?¹³⁵

Ist damit die Frage nach der äußeren Motivation der Frage beantwortet, bleibt noch die Frage danach, ob HK 80 in ihrer polemischen Formulierung singulär 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“ be-

¹³² *BEYER*: Abendmahl, 115.

¹³³ *DH*⁴³, 1751-1754. Im Einzelnen stellen sich die Bezüge folgendermaßen dar:

HK 80	Canones de sanctissimo missae sacrificio Trient (Anm. 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 sünden haben“	„Missae sacrificium [...] ne[...] pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offeri debere“ (Can. 3, <i>DH</i> ⁴³ , 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, <i>DH</i> ⁴³ , 1751) „Christum [...] non ordinasse, ut ipsi [sc. Apostoli] aliique sacerdotes offerent corpus et sanguinem suum“ (Can. 2, <i>DH</i> ⁴³ , 1752)
„Und ist also die Meß im grund nichts anders denn ein [Il.: abgöttische] 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, <i>DH</i> ⁴³ , 1754)

¹³⁴ *BEYER*: Abendmahl, 117.

¹³⁵ Zum Gesamtkomplex vgl. den Abschnitt B des 2. Kapitels „Die Kritik Calvins und Zwinglis an der römischen Messe“ in: *BEYER*: Abendmahl, 60-83.

zeichnet, wird immer wieder Calvin als Quelle der Verurteilung der Messe als „vermaledeite Abgötterei“ angeführt¹³⁶.

In der Tat findet sich z. B. im Kleinen Abendmahlstraktat die Rede von einer „ydolatrie execrable“ bzw. einer „abscheulichen Abgötterei“¹³⁷, 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“¹³⁸ und geht nicht nur von ihm auf seine Schüler über, sondern hat auch schon ihren Ursprung bei seinen Vorgängern – insbesondere ist hier Zwingli zu nennen –, 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 zur Anbetung in den Elementen gezogen wurde.

Die Messkritik der 80. Frage ist also „nicht etwa ein eigenmächtiges oder gar zufälliges Elaborat heterogener Konfessionsfanatiker“¹³⁹, 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*¹⁴⁰ verwiesen werden muss.

¹³⁶ 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).

¹³⁷ *CALVIN*: Abhandlung, 488 bzw. 489.

¹³⁸ *BEYER*: Abendmahl, 60. Entsprechend findet sich auch der Vorwurf der „fluchwürdigen Abgötterei“ mehrfach (vgl. a.a.O., 75f).

¹³⁹ Ebd., 76.

¹⁴⁰ *WISLØFF*: Abendmahl und Abschnitt C des 2. Kapitels. „Die Kritik Luthers und Melanchthons an der römischen Messe“ in: *BEYER*: Abendmahl, 83-107. Letzterer geht allerdings bei seiner vergleichenden

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“¹⁴¹. 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 ἐφάπαξ 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.“¹⁴² 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 heranzieht¹⁴³ und immer wieder als Interpretament des Abendmahlsgeschehens 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 findet sich hier ein gemein-evangelisches Moment, das jedoch unterschiedlich begründet wird.

Darstellung (90-92) reformierter und lutherischer Argumentation m. E. auf reformierter Seite zu stark von einem rein historisierenden Verständnis aus.

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“ (WISLØFF: Abendmahl, 9) ist und dies fortgeführt wurde: „Nach Luthers Tod wird allein die Front gegen die Bestreiter der Realpräsenz [...] wirklich bedeutungsvoll.“ (ebd.)).

¹⁴¹ 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.

¹⁴² 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 ἐφάπαξ kennt (vgl. z. B. CA XXIV, BSLK, 93f), u. U. ist er sogar als der Erste anzusehen, „der dieses Anliegen des Hebräerbriefes für die Meißpolemik fruchtbar gemacht hat“ (BEYER: Abendmahl, 100). Allerdings herrscht bei ihm und stärker noch bei Luther die Argumentation über die Rechtfertigung vor.

¹⁴³ Vgl. „Eyn sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe“ (WA 6, 349-378) und „De captivitate babylonica ecclesiae“ (WA 6, 484-573); zu den „Verba Institutionis als eigene[m] Interpret[sic] des Sakraments“ s. auch: WISLØFF: Abendmahl, 26-34.

In der Argumentationsstruktur ist die reformierte Messkritik somit als eigenständig gegenüber derjenigen der Wittenberger anzusehen.

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 „das non plus ultra von Unrichtigkeit und Intoleranz“¹⁴⁴ bis zum gegenteiligen Extrem uneingeschränkter Zustimmung¹⁴⁵. Relativ verbreitet sind Darstellungen wie diejenige BUSCHS, der die Verurteilung der Messlehre als „Stilbruch“ qualifiziert, gleichzeitig aber ihren Inhalt als „sachlich in Ordnung“¹⁴⁶ bezeichnen kann.

Eingehender hat sich nach den Ansätzen bei EWALD und WOLTERS¹⁴⁷ vor allem BEYER mit dieser Frage auseinandergesetzt, in dessen Dissertation sie von zentraler Bedeutung ist und sogar in den Untertitel aufgenommen wurde¹⁴⁸. 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 gegenüberstellt¹⁴⁹, 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

¹⁴⁴ EWALD: Catechismen, 44.

¹⁴⁵ 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 ist accurately summarized in the second part of the answer.“ (Mighty comfort, 84f).

¹⁴⁶ BUSCH: Freiheit, 214.

¹⁴⁷ Vgl. WOLTERS: Ursprüngliche Gestalt, insb. 133-140. Zur Kritik an WOLTERS vgl. BEYER: Abendmahl, 25f, sowie das oben Angemerkte, Fußnote 119.

¹⁴⁸ 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).

¹⁴⁹ 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).

geht es den Konzilsvätern in keinsten Weise 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 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 war. Diese Kritik aber war vor allem an der Frömmigkeitspraxis und dem gelebten Glauben ausgebildet worden und bezog sich nicht direkt auf die offizielle kirchliche Lehre¹⁵⁰. 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 werden kann. Denn letztlich trägt diese Frage immer 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.“¹⁵¹

Die Polemik von HK 80 mag uns heute bedauerlich erscheinen, und keinesfalls kann das dort getroffene Urteil einfach aufrecht erhalten werden, auch dass sie einen deutlichen Bruch im Katechismus darstellt ist deutlich, für ihre Verfasser aber war

¹⁵⁰ Vgl. *ARNOLD*: „Nicht eigentlich die kirchliche Lehre, wie sie in den Werken der Theologen stand, interessiert diesen religiösen Reformator und Seelsorger [sc. Luther], sondern weit mehr das durchschnittliche religiöse Bewußtsein der Zeitgenossen und die herrschende Praxis.“ (Vorgeschichte, 122).

¹⁵¹ *BEYER*: Abendmahl, 145 (Hervorhebung im Original); vgl. den gesamten Absatz.

sie eine konsequente Folge aus der eigenen Abendmahlslehre und logische Reaktion auf die in Trient erfolgte Verurteilung derselben.¹⁵²

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.“¹⁵³

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 beschäftigt¹⁵⁴ 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 gekommen¹⁵⁵, die es erforderlich erscheinen ließen, die Verwerfung nicht mehr einfach aufrecht zu erhalten.

¹⁵² 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, was *BEYER* für die Kenntnis der vortridentinischen Messtheologie festhält, auch hier: 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).

¹⁵³ Heidelberger Katechismus. Rev. 1997, 53.

¹⁵⁴ *BEYER*: Abendmahl.

¹⁵⁵ Vgl. dazu: *LEHMANN / PANNENBERG*: Lehrverurteilungen; und: Stellungnahmen.

Eine erste Anmerkung des Moderamens des Reformierten Bundes hatte es zwar schon 1977 gegeben¹⁵⁶, 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: „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.“¹⁵⁷

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 Abendmahlslemente 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 Schmalkaldischen Artikel und des Heidelberger Katechismus nicht getroffen. In einer so verstandenen Eucharistiefeyer erkennen evangelische Christen das Mahl des Herrn wieder.“¹⁵⁸ 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 sollte.

¹⁵⁶ Erstveröffentlichung in: RKZ 118 (1977), 174. Der Text findet sich auch bei BEYER: 80. Frage, 93 und ders.: Schritt, 230.

Die Anmerkung von 1977 dürfte keine allzu große Verbreitung erlebt haben, Eingang in eine offizielle Katechismusausgabe hat sie jedenfalls nicht gefunden, denn die letzte große Revision war mit der Jubiläumsausgabe von 1963 erfolgt, in die nächste Revision von 1997 ging dann bereits die neue Fußnote ein. Auch der zwischenzeitlich in der Schweiz erschienene Aktualisierungsversuch von KELLER (Glaube), enthält die Anmerkung nicht.

¹⁵⁷ Ebd., meine Hervorhebung.

¹⁵⁸ Stellungnahmen, 54f (die Verweise auf die entsprechenden Abschnitte in den Referenztexten sind hier nicht mitzitiert).

III. 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 unversöhnliches Verhalten tadeln. Ihre Polemik ist die ihrer Zeit.“¹⁵⁹ 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 im ökumenischen Dialog überlegt werden, inwieweit die damaligen Verwerfungen heute überwunden werden können bzw. ob weiter bestehende Lehrunterschiede eine Kirchengemeinschaft dennoch nicht 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.“¹⁶⁰ Evangelischerseits ist dann zum Beispiel 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. I.2.4 und I.2.5).

¹⁵⁹ *BEYER*: Abendmahl, 145.

¹⁶⁰ *LEHMANN / PANNENBERG*: Lehrverurteilungen, 77.

Für den heutigen ökumenischen Dialog ist außerdem zu berücksichtigen, wie sich die römisch-katholische Eucharistie-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“¹⁶¹ (*BEYER*) auffassen. Eine Distanzierung von den Lehrverurteilungen des Tridentinums seitens der römisch-katholischen Kirche bleibt dagegen weiter ein Desiderat¹⁶².

Im Jahr 2013 jähren sich die Herausgabe des Heidelberger Katechismus und der Abschluss des Tridentinums beide zum 450. Mal. Es bleibt zu hoffen, dass dies Anlass zu einer eingehenderen Beschäftigung mit und Erforschung der Geschichte der eigenen Texte bietet¹⁶³ und gleichzeitig weitere Anstrengungen im ökumenischen Dialog unternommen werden.

¹⁶¹ Vgl. *BEYER*: Schritt.

¹⁶² 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).

¹⁶³ Dass dies nötig ist, hat gerade das Kapitel zu 80. Frage (II.3) gezeigt.

Literatur

In dieser Arbeit wird der Heidelberger Katechismus mit HK abgekürzt, die weiteren Abkürzungen erfolgen nach

SCHWERTNER, Siegfried: Abkürzungsverzeichnis TRE, Berlin ²1994 (= IATG² 1992)

bzw. (bei neueren Titeln und biblischen Büchern)

Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, Tübingen 2007.

Quellen:

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen ²1952.

CALVIN, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, hg. v. *FREUDENBERG, Matthias*, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal ²2009 (das lateinische Original liegt in: CR 30, Braunschweig 1864 vor). (Die Institutio wird nach dem üblichen Verfahren mit Angabe von Buch, Kapitel, Abschnitt zitiert.).

Ders.: Kurze Abhandlung vom Heiligen Abendmahl unseres Herrn Jesus Christus, in: Studienausgabe 1.2, hg. v. *BUSCH, Eberhard* u.a., Neukirchen-Vluyn 1994, 442-493.

Catechismus oder christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wirdt (dt./lat.), Reprint der Ausgaben Heidelberg (Mayer bzw. Schirat/Mayer) 1563, Zürich 1983.

[Von beide Ausgaben stehen auch Digitalisate (im Fall der lat. Ausgabe eines anderen als dem Reprint zugrunde gelegten Exemplars) online zur Verfügung:

<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/catechismus1563>;

http://hardenberg.jalb.de/display_dokument.php?elementId=9262].

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio (CT), hg. v. der Görres-Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1901ff.

Corpus Iuris Canonici (CorpIC), Bd. 1 Decretum Magistri Gratiani, hg. v. *RICHTER, Aemilius Ludwig* / *FRIEDBERG, Emil*, Leipzig ²1879.

Corpus Reformatorum (CR), Halle (Saale) u. a. 1834ff:

- Bd. 9 *MELANCHTHON, Philipp*: Opera quae supersunt omnia, Bd. 9 Epistolarum, Praefationum, Consiliorum Liber tredecimus (1557-1560), ed. *BRETSCHNEIDER, Karl Gottlieb*, Halle (Saale) 1842.
- Bd. 46 *CALVIN, Johannes*: Opera quae supersunt omnia, Bd. 18 Thesaurus Epistolicus Bd. 9 (1560-1561), edd. *CUNITZ, Eduard* / *REUSS, Eduard*, Braunschweig 1878.
- Bd. 47 *CALVIN, Johannes*: Opera quae supersunt omnia, Bd. 19 Thesaurus Epistolicus Bd. 10 (1561-1563), edd. *CUNITZ, Eduard* / *REUSS, Eduard*, Braunschweig 1879.

DENZINGER, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. *HÜNERMANN, Peter*, Freiburg / Basel / Wien ⁴³2010. (DH⁴³)

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts (EKO), hg. v. *SEHLING, Emil*, Bd. 14 Kurpfalz (ed. *GOETERS, Johann Friedrich Gerhard*), Tübingen 1969.

Heidelberger Katechismus von 1563, ed. *NEUSER, Wilhelm Heinrich*, in: *MÜHLING, Andreas / OPITZ, Peter* (Hgg.): Reformierte Bekenntnisschriften (RBS), Bd. 2/2 1562-1569, 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, ⁴2010 (= ¹1997ff).

KELLER, Christian: Christlicher Glaube in Frage und Antwort. Der Heidelberger Katechismus neu formuliert, Zürich 1983.

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 (WA), Weimar 1883ff.

URSINUS, Zacharias: Opera Theologica, ed. *REUTER, Quirinus*, 3 Bde., Heidelberg 1612.

Sekundärliteratur:

ARNOLD, Franz Xaver: Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit, in: *ders. / FISCHER, Balthasar* (Hgg.): Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg im Breisgau ²1953, 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 and History NS4, Princeton NJ 1999.

Ders.: An Introduction to the Heidelberg Catechism. Sources, History and Theology, Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought, Grand Rapids MI 2005.

BUSCH, Eberhard: Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1998.

COENEN, Lothar (Hg.): Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1963.

DOEDES, Jakob Izaak: De Heidelbergsche Catechismus in zijne eerste Levensjaren 1563-1567, Utrecht 1867.

EWALD, Johann Ludwig: Etwas über Catechismen überhaupt, über Ursins [sc. den HK] und Luthers Catechismen insbesondere, und über Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen, Heidelberg 1816.

GANZER, Klaus: Art. Trient 3. Konzil, LThK³ 10 (2001), 225-232.

GOETERS, Johann Friedrich Gerhard: Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: COENEN: Handbuch, 3-23.

GRASMÜCK, Ernst Ludwig: Vor 450 Jahren - Das Konzil von Trient beginnt. Zur Mühsal der Einberufung, des Verlaufs und der Beschlüsse des Konzils, in: Katholische Akademie Hamburg (Hg.): Konzil, 15-36.

HALASKI, Karl: Die Frage 80, in: RKZ 109 (1968), 86-88.

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, LThK³ 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.

ISERLOH, Erwin: Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie seiner Zeit, in: *BÄUMER, Remigius* (Hg.): Concilium Tridentinum, 341-381.

JACOBS, Paul: Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen-Vluyn 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.

JORISSEN, Hans: Art. Meßopfer, LThK³ 7 (1998), 178-184.

KATHOLISCHE AKADEMIE HAMBURG (Hg.): Das Konzil von Trient im Ökumenischen Gespräch, Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg 15, Hamburg 1996.

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.

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 (Hgg.): Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. 1 Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, DiKi 4, Freiburg im Breisgau / Göttingen 1986.

MÜLLER, Gerhard: 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.

NEUSER, Wilhelm Heinrich: Abendmahl und Messe. Frage 80 des Heidelberger Katechismus, in: RKZ 114 (1973), 165-171.

SEISEN, Johann Daniel: Geschichte der Reformation zu Heidelberg. Von ihren ersten Anfängen bis zur Abfassung des Heidelberger Catechismus, Heidelberg 1846.

STRUVE, Burkhard Gotthelf: Ausführlicher Bericht von der pfälzischen Kirchen-Historie [...], Frankfurt am Main 1721.

*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.
(dt. Ausgabe von: Storia dei Concili Ecumenici, Brescia 1990.)*

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.
(dt. Ausgabe von: Nattverd og Messe. En studie i Luthers theologi, Oslo 1957.)*

WOLTERS, Albrecht: Der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt. Nebst der Geschichte seines Textes im Jahre 1563, Bonn 1864.

Die Studie wurde im Mai 2012 als Seminararbeit im Fach Kirchengeschichte am Wissenschaftlich-Theologischen Seminar der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg eingereicht. Sie ist im Anschluss an ein Hauptseminar „Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht“ entstanden, das im Sommersemester 2010 unter der Leitung von Prof. Dr. Johannes Ehmann stattfand.