

Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient

Von Karl-Josef Becker, S. J.

Die Diskussion über die Beichte ist nicht neu. Schon in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts hat man über „öffentliche Beichten“ gestritten, wir würden heute sagen: über Bußgottesdienste. Neu ist heute die Vielfalt der Themen, die in diese Auseinandersetzung hineinwirken. Zu ihnen gehört die Frage, was das Konzil von Trient genau gelehrt hat, was es mit dem Ausdruck „göttliches Recht“ meinte und in welchem Ausmaß seine Lehre für uns heute noch bindend ist. Einigkeit über die richtige Antwort scheint bis jetzt nicht zu bestehen, obwohl sorgfältige Arbeiten über die Sessio 14 des Konzils von Trient, die ja über Beichte und Letzte Ölung handelte, nicht fehlen.

F. Cavallera hat in den Jahren 1923—24 und nach einiger Unterbrechung wieder 1932—33 den Ablauf der Konzilsereignisse dargestellt und die Deutung der Capita und Kanones aus den damals verfügbaren Quellen erhoben¹. Für die Periode von Bologna, die zum Verständnis des Dekretes von 1551 nicht unumgänglich ist, aber nützlich sein kann, mußte er sich auf das *Diarium Massarellis*, für die eigentlichen Beratungen der zweiten Periode auf *Theiner* und *Le Plat* stützen. Trotzdem bleibt seine Darstellung weiterhin wertvoll. A. Michel legte 1933 im *Dictionnaire de Théologie Catholique* ebenfalls eine ausführliche Behandlung der Konzilsentscheidung vor², die z. T. die Forschungen Cavalleras verwertet und in sein Werk, das 1938 alle Artikel des Lexikons zum Konzil von Trient neu bearbeitet in einem Sammelband vorlegt, eingegangen ist³.

Der Krieg unterbrach die Forschungen. Aber noch kurz vor seinem Ausbruch, 1939, erschien die Arbeit von F. Cappelli, der die Frage stellte, ob in Ausnahmefällen bei der Beichte mit einer bloß allgemeinen Anklage der von Trient gelehrt Charakter des *actus iudicialis* in der Absolution noch verwirklicht sei⁴. Nach dem Kriege kam die gleiche Eigenart der Sündenvergebung unter einer anderen Rücksicht zur Sprache. Nachdem K. Mörsdorf 1948 diese Vergabung als hoheitlichen Akt darzustellen suchte⁵, J. Ternus dagegen 1949, gestützt auch auf Konzilsprotokolle, auf dem eigentlich richterlichen Charakter bestand⁶, faßte ihn F. Gil de las Heras in einer

¹ F. Cavallera, *Le décret du Concile de Trente sur la pénitence et l'extrême onction*, in: *BullLitEccl* 24 (1923) 277—297; 25 (1924) 56—63. 127—143; 33 (1932) 73—95. 114—140. 224—238; 34 (1933) 62—88. 120—135; 35 (1934) 125—137; 36 (1935) 3—24; 39 (1938) 2—29.

² A. Michel, *Pénitence. L'œuvre doctrinale du Concile de Trente*, DThC XII/1 1069—1113.

³ *Ders.*, *Les décrets du Concile de Trente (Histoire des Conciles, X/1 [Paris 1938])* 288—372.

⁴ F. Cappelli, *Confessio generica et iudicium sacramentale* (Venetiis 1939).

⁵ K. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, in: *TriererThZschr* 57 (1948) 335—348.

⁶ J. Ternus, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, in: *ZkTh* 71 (1949) 214—230.

Veröffentlichung 1959 in der Linie von *K. Mörsdorf* als Begnadigung und damit als Verwaltungsakt auf. Er suchte 1962 durch Untersuchung der vor- und nachtridentinischen Theologie und Hinweise auf die Akten des Konzils seine Auffassung zu bekräftigen⁷. Beschäftigten sich die Forschungen vor dem Kriege mit einem Gesamtüberblick, die Untersuchungen zum *actus iudicialis* vorwiegend mit Kapitel 6 und Kanon 9 des Beichtdekretes, so gelten andere Veröffentlichungen etwa der gleichen Periode der Nachkriegszeit verschiedenen Einzelthemen.

1950 befaßte sich *W. Koch* mit den Beweisen zur Einsetzung des Bußsakramentes vor allem in der Bologneser Zeit und kam kurz auf das gleiche Thema in der zweiten Trienter Konzilsperiode zu sprechen⁸. Vier Jahre später ging *E. F. Latko* von den Schwierigkeiten der Dogmengeschichte her an Kanon 6 heran und brachte gute Hinweise aus der Dogmengeschichte zu den im Kanon behandelten Themen sowie einige Gegenüberstellungen, die den Werdegang von Kapitel 5 in seinen entsprechenden Abschnitten beleuchten⁹. 1964 untersuchte *G. Oggioni* die Beziehung von Buße als Tugend und Buße in den Sakramenten in den Trienter Texten¹⁰.

Mittlerweile waren 1950 in Band VI/1 der Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft zum Tridentinum die Protokolle der Bologneser Periode und 1961 in Band VII/1 die der zweiten Periode von Trient, also auch die von Sessio 14 über die Beichte, erschienen. Die Forschungen stehen also jetzt auf einer sicheren Grundlage, wenn auch in den drei noch ausstehenden Teilbänden wichtige Originalvoten und andere Dokumente zu erwarten sind, die uns viele Aufschlüsse geben werden.

Zwei Jahre später wenden sich die Untersuchungen einem neuen Thema, der *integritas confessionis*, zu. *J. A. Do Couto* ging den Verhandlungen von Bologna und Trient auf Grund mancher ungedruckter Quellen nach, benutzte schon Band VI/1 der Ausgabe der Görres-Gesellschaft, mußte sich aber für Trient noch stark auf *Theiner* und *Le Plat* stützen, wenn seine Arbeit auch 1963 erschien. Er ist naturgemäß viel umfassender, als *Cavallera* und *Michel* es sein konnten, und geht ausführlich auf die Beweise der Theologen und Väter ein¹¹. *D. M. Manzelli* hingegen widmet 1966 seine Studien ganz allgemein dem Sündenbekenntnis im Beichtdekret¹², während *G. Escudé Casals* 1967 wieder die vollständige Beichte behandelt, neue, ungedruckte Quellen heranzieht und der Bedeutung von *ius divinum* eine etwas größere Aufmerksamkeit als bisher schenkt¹³.

Es mag sein, daß diese Arbeiten in ihrer Themenstellung durch die langsam sich ausbreitende Diskussion über Bußgottesdienste mit veranlaßt waren. Die erste Schrift, die sich mit ihr auseinandersetzt, auf Möglichkeiten und Grenzen der Bußgottesdienste und des allgemeinen Bekenntnisses in ihnen hinweist, und das aufgrund eines genauen Aktenstudiums von Trient, der vortridentinischen lateinischen Theologie und der Lehre der Reformatoren, ist die Studie von *Z. Alszegeh - M. Flicke*¹⁴ aus dem

⁷ *F. Gil de las Heras*, Es la absolución sacramental un acto judicial?, in: *Burgense* 1 (1960) 191—204 oder *XIX Semana Española de Teología* 1959 (Madrid 1962) 275—286; *ders.*, Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento, in: *Burgense* 3 (1962) 117—175.

⁸ *W. Koch*, Zur Einsetzung des Bußsakramentes, in: *ThQschr* 130 (1950) 296—310.

⁹ *E. F. Latko*, Trent and Auricular Confession, in: *FrancStud* 14 (1954) 3—33.

¹⁰ *G. Oggioni*, Concilio Tridentino e rapporti tra penitenza-virtù e penitenza-sacramento (Miscellanea Carlo Figini [Venegono Inferiore 1964]) 221—251.

¹¹ *J. A. Do Couto*, De integritate Confessionis apud Patres Concilii Tridentini (Analecta Dehoniana, 4 [Romae 1963]).

¹² *D. M. Manzelli*, La confessione dei peccati (Quaderni di Ricerca, 2 [Sotto il Monte-Bergamo 1966]).

¹³ *G. Escudé Casals*, La doctrina de la confesión integra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento (Barcelona 1967).

¹⁴ *Z. Alszegeh - M. Flicke*, La dottrina tridentina sulla necessità della confessione, in: *Magistero e Morale* (Studi e Ricerche, 7 [Bologna 1970]) 101—192.

Jahre 1970. Im gleichen Jahr gab *H. Jedin* den dritten Band der Geschichte des Konzils von Trient heraus. Der Verfasser führt seine dortigen Ausführungen über die Sessio 14 kurz darauf in einem eigenen Artikel über die Notwendigkeit der privaten Beichte weiter¹⁵.

Leider hat die Diskussion über die Bußgottesdienste diese letzten drei Veröffentlichungen noch wenig zur Kenntnis genommen. Sie hat sich aber auch mehr und mehr der Frage zugewandt, deren Klärung *H. Jedin* als wünschenswert bezeichnet hat: Was meint eigentlich „göttliches Recht“ im Beichtdekret? Dann erörtert man, ob die Voraussetzungen und Beweise des Konzils falsch seien, in welchem Ausmaß seine Lehre heute noch bindend sei. All diese Fragen werden diskutiert und zum Teil verschieden beantwortet, um zu klären, ob Bußgottesdienste erlaubt seien, die nur ein allgemeines, nicht ein vollständiges Sündenbekenntnis verlangten und doch mit einer priesterlichen Losprechung enden sollten und darum, wenigstens nach kirchlicher Billigung, als Sakrament anzusehen seien.

Es erscheint darum gut, noch einmal auf die Lehre des Konzils von Trient vom vollständigen Bekenntnis in der Beichte zurückzukommen und dabei besonders darauf zu achten, was das Dekret mit „göttlichem Recht“ gemeint hat. Dafür sollen die uns angehenden Teile des Dekrets (das Kapitel 5 und die Kanones 6—9) als Ergebnis einer Konzilsdiskussion und damit einer gedanklichen Entwicklung und eines theologischen Reifungsprozesses dargestellt werden. Unsere Quellen sind die Protokolle *Massarellis* in Band VII/1 der Ausgabe der Görres-Gesellschaft, die Voten und Gutachten der Löwener Theologen bei *Le Plat* und einige schon bekannte, aber noch unveröffentlichte Dokumente¹⁶.

¹⁵ *H. Jedin*, Die Geschichte des Konzils von Trient III (Freiburg i.Br. 1970) 315—337; *ders.*, La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente, in: La Maison-Dieu 104 (1970) 88—115. — Nach Einsendung des Manuskripts wurde mir ein Artikel über die Beratungen von Bologna bekannt: *F. Nikolasch*, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte, in: Liturgisches Jahrbuch 3 (1971) 150—167.

¹⁶ Abkürzungen der im folgenden benutzten Ausgaben:

ApCA	Apologia Confessionis Augustanae
BekSchELK	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (Göttingen 41959)
CA	Confessio Augustana
CR	Corpus Reformatorum
CT	Concilium Tridentinum ... edidit Societas Goerresiana
CT VI	... tomus VI, volumen prius (Friburgi Brisgoviae 21964)
CT VII	... tomus VII, volumen prius (Friburgi Brisgoviae 1961)
Le Plat IV	Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini ... spectantium amplissima collectio, tomus IV (Lovanii 1784)
WA	D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar 1883 ff. [Weimarer Ausgabe])

I. Kanon 6

1. Der Ausgangspunkt der Konzilsaussprache: Artikel 4 der Irrtumsliste

Die Vorlage der Artikel

Am 11. Oktober 1551 hatte das Konzil in Sessio 13 beschlossen, die folgende feierliche Sitzung den Sakramenten der Beichte und der Letzten Ölung zu widmen und sie am 25. November zu halten¹⁷. Darum legte Kardinal *Crescenzi*, der Legat und erste Konzilspräsident, den Theologen am 15. Oktober zwölf Artikel über die Beichte und vier über die Krankensalbung zur Beratung vor¹⁸.

Schon in der ersten Konzilsperiode hatte man die Beichte erörtert. Als im März des Jahres 1547 das Konzil nach Bologna verlegt worden war, hatten die Legaten mit den Beratungen über dieses Thema begonnen. Sie konnten sich dabei auf Vorarbeiten wohl *Seripandos* stützen, der zahlreiche Texte aus den Büchern der Reformatoren ausgewählt und zusammengestellt hatte. Aber nicht seine 29 Artikel, sondern eine kürzere Zusammenstellung von 14 wurde mit Quellenangaben den *theologi minores* als Thema ihrer Vorträge übergeben¹⁹.

Diese Texte müssen in Trient im Jahre 1551 bekannt gewesen sein. Denn den Beratungen über das gerade verabschiedete Eucharistiedekret waren die entsprechenden Artikel von 1547 zugrunde gelegt worden, und die Fassung mancher der neuen Beichtartikel verrät die Kenntnis der alten, vor einigen Jahren aufgestellten. Anders aber als bei den Eucharistieberatungen griff *Crescenzi* bei der Beichte und Letzten Ölung nicht auf die letzte Vorlage von Bologna zurück. Vielleicht wollte er einen Streit über die Berechtigung der Verlegung nach Bologna vermeiden. Bei den Eucharistieartikeln, die 1547 ja noch in Trient erörtert worden waren, konnte man ihn nicht neu entfachen. Bei der erst in Bologna behandelten Irrtumsliste über die Beichte hätte er neu aufflammen können. Aber noch ein anderer Grund mag mitgespielt haben. 1551 wurde *Calvins* Institutio ausgiebig berücksichtigt. Während 1547 vorwiegend *Luthers* und *Melanchthons* Werke den Grundstock der Aussagen bildeten und nur in einem Artikel, dem 14., der Genfer Reformator erwähnt wurde, tritt er jetzt gleich bedeutsam neben die anderen Autoren. Unter den 12 Artikeln des Jahres 1551 fehlt sein Werk nur in dreien, dem 3., 8. und 9.

Die Theologen fanden das Thema vom ‚ius divinum confessionis‘ in Artikel 4 vor. Er stützte sich offensichtlich nicht auf den verwandten Artikel 3 von Bologna²⁰, sondern auf die Artikel 1 und 2 der Zusam-

¹⁷ CT VII 193, 19—24 (Der vorbereitende Beschluß der Generalkongregation vom 10. Oktober); 207, 29—32 (Der Text im Decretum prorogationis der Sessio).

¹⁸ CT VII 233, 1—8 ff.

¹⁹ CT VI 7, 3—12, 2 (Die Artikel *Seripandos*); CT VI 12, 3—14, 18 (Die vorgelegten Artikel).

²⁰ CT VI 12, 23 f.

menstellung *Seripandos* im Teil ‚De confessione‘. Die Neubearbeiter in der zweiten Konzilsperiode entnahmen ihn der Pariser Zensur einer Äußerung *Luthers*, einem Text aus *Melanchthons* *Apologia confessionis augustanae* und ergänzten beide durch Hinweise auf *Calvins* *Institutio*. Der Wortlaut von Artikel 4 läßt diese Texte deutlich durchschimmern und muß daher von ihnen her verstanden werden; er sollte aber offensichtlich eine eigenständige Formulierung sein, die eher den genauen Sinn als den genauen Wortlaut der zitierten Autoren wiedergibt.

Die reformatorischen Quellen und der Sinn von Artikel 4

Johannes Eck hatte im Sommer 1519 einige Sätze zusammengestellt, die er *Luther* vorhielt, und sie zusammen mit seinen Bemerkungen veröffentlicht²¹. In dieser Schrift gab er als Äußerung *Luthers* zur Beichte an:

‚Confessionem sacramentalem dixit non esse de iure divino, sed ex institutione Innocentii III.‘²²

Noch im Herbst antwortete *Luther* mit seiner ‚Defensio‘. Er schrieb zu den Ausführungen *Ecks* über die Beichte:

‚Confessio illa, quae nunc agitur occulte in aures, nullo potest iure divino probari, nec ita fiebat primitus: sed publica illa, quam Christus... docet... et Paulus...‘²³

Das öffentliche Bekenntnis, so erklärte *Luther* anschließend, sei göttlichen Rechtes, von den Aposteln bewahrt und von den Vätern, die *Eck* fälschlich zu seinen Gunsten anführe, beschrieben worden. Er, *Luther*, habe dabei nichts gegen die confessio occulta, sondern nur etwas gegen die selbstquälerische und skrupelhafte Form, in die sie geraten sei.

Eck halte sich in seinem Beweis für das göttliche Recht des Bekenntnisses an *Scotus*. In Johannes 20, 23 habe Christus den Aposteln und deren Nachfolgern als Richtern die Vollmacht zu lösen und zu binden übertragen. Ein Richter könne aber nur eine Entscheidung treffen, wenn er die Sache kenne, über die er das Urteil fällen solle. Sie werde ihm aber durch das Bekenntnis (confessio) mitgeteilt. *Luther* verweist diese Überlegungen in den Bereich des Märchens (fabula). Kein Mensch könne alle seine Sünden kennen; daher werde er durch eine solche Überlegung zu Unmöglichem verpflichtet. Hier sei die Tür, durch die zahllose Verirrungen und Mißbräuche in der Beichte ihren Eingang gefunden hätten²⁴.

Luther lehnte es also ab, daß die geheime Beichte göttlichen Rechtes sei.

²¹ Zu dieser Schrift *Ecks* vgl. WA 2/621—624.

²² Ebd. 645, 6 f.

²³ ‚Contra malignum Johannis Eccii iudicium super aliquot articulis a fratribus quibusdam ei suppositis Martini Lutheri Defensio.‘ (WA 2/645, 16—18.)

²⁴ Die gesamte Ausführung ebd. 645 f.

1521 fand sich der Kernsatz dieser Ausführungen in der Liste der Irrtümer, die die Theologische Fakultät von Paris verurteilte.

„Confessio illa, quae nunc agitur occulte in aures, nullo potest divino iure probari, nec ita fiebat primitus.“

Huius propositionis prima pars est falsa et ex ignorantia iuris divini asserta, Secunda est temerarie posita.“²⁵

In dieser Verurteilung war Luthers Urteil über die öffentliche Buße weggefallen. Auf sie kam in gemilderter Form *Melanchthon* in seiner *Apologia confessionis augustanae* zurück. Er schrieb dort:

„Apud scriptores ecclesiasticos fit mentio confessionis, sed hi non loquuntur de hac enumeratione occultorum delictorum, sed de ritu publicae poenitentiae.“²⁶

Melanchthon war der Meinung, eine Sündenvergebung sei auch ohne Aufzählung einzelner Sünden gewährt worden. Aber Gefallene (*lapsi*) und öffentliche Sünder habe man nicht ohne Bußwerke wieder in die Kirche aufgenommen; um aber diese Bußwerke gerecht zu bemessen, habe man vom Betreffenden verlangen müssen, ein genaues Bekenntnis abzulegen.

Calvin übernahm von beiden die gleiche Tendenz. Das öffentliche Bekenntnis zur Sündenvergebung sah er in der Schrift begründet, die geheime Beichte dagegen sei keineswegs göttlichen Rechtes. Vor den Zeiten *Innozenz' III.* habe es über sie keine Gesetze und keine Bestimmungen gegeben; die alten Schriftsteller, unter ihnen *Sozomenos*, bezeugten es²⁷.

Auf diese Texte und Gedanken wurde der Theologe in Trient hingewiesen, wenn er Artikel 4 der vom Legaten vorgelegten Themenliste las:

„Confessionem sacramentalem secretam iuris divini non esse nec apud antiquos patres ante Concilium Lateranense eius factam fuisse mentionem, sed publicae tantum poenitentiae.“²⁸

„Das geheime sakramentale Bekenntnis sei nicht göttlichen Rechtes und bei den alten Vätern vor dem Laterankonzil sei es nicht erwähnt, nur die öffentliche Buße.“

Der Artikel hielt sich genau an die beiden Grundthesen der drei Reformatoren. Der erste Teil war eine Aussage zum Glauben und lehnte

²⁵ C. E. *Bulaeus*, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. 6 (Parisii 1673) 121: Propos. de confessione 2; vgl. dazu Art. 1 (De confessione) von *Seripando*: CT VI 8, 23—26.

²⁶ ApCA XII De poenitentia 112 (BekSchELK 274). — Die Quellenangabe der articuli in Trient verweist auf das cap. de confessione (CT VII 235, 1 f.). Ich glaube aber, damit ist nicht cap. XI De confessione gemeint (so der Herausgeber in CT VII 235, Anm. 1), sondern der Untertitel „De confessione et satisfactione“ in Kap. XII. So entspricht es der Vorlage in Art. 2 *Seripandos* (CT VI 8, 27—29) und dem sachlichen Zusammenhang zwischen dem oben zitierten Text und Art. 4.

²⁷ Von Calvin ist als Quellenangabe bei Art. 4 zitiert: „cap. 9 n. 19, 20, 21, 23, 27, 29“ (CT VII 235, 2). Die Angaben oben im Text sind aber aus n. 22 entnommen (CR 29, 700).

²⁸ CT VII 234, 8—10.

das göttliche Recht als Grundlage des geheimen Bekenntnisses der Beichte ab; der zweite Teil war eine Aussage zur Geschichte und sah die geheime Beichte als recht späte Einführung der mittelalterlichen Kirche an.

Bei der Formulierung von Artikel 4 dürften aber schon einige der kirchlichen Dokumente ihren Einfluß ausgeübt haben, die später in der Theologenaussprache mehrfach erwähnt wurden.

Die kirchlichen Dokumente und der Wortlaut von Artikel 4

Die theologische Auseinandersetzung um die Beichte war nicht erst mit der Reformation aufgebrochen. Schon *Wyclif* hatte das Bekenntnis in Frage gestellt. Das Konzil von Konstanz 1415 hielt es für notwendig, den folgenden seiner Sätze zurückzuweisen:

„Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis.“²⁹

Eine Verteidigung des Bekenntnisses vor dem Priester nahm *Martin V.* unter die Fragen auf, die den *Wyclifiten* und *Husiten* bei der Prüfung ihres Glaubens vorzulegen seien.

„Utrum credat, quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcumque bonis et devotis.“³⁰

Hier werden die Gründe für die Verurteilung durch das Konzil sichtbar. Die Beichte mit ihrem Bekenntnis ist heilsnotwendig; damit ist nicht die Laienbeichte gemeint, sondern das Bekenntnis vor dem Priester allein.

Auf die Eigenart dieses Bekenntnisses geht das Konzil von Florenz 1439, also nur wenige Jahre später, in seinem *Decretum pro Armenis* ein. Auf seiten des Beichtenden gehört zum Sakrament neben der Reue und der Genugtuung auch das Bekenntnis:

„... Oris confessio, ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter.“³¹

Nach einigen Jahrzehnten vertrat *Petro Martínez de Osma*, ein Professor von Salamanca, Anschauungen über die Beichte, die zuerst in Spanien selbst, später von *Sixtus IV.* zurückgewiesen wurden. Der Papst ließ 1479 acht Sätze in einer Bulle verurteilen. Der erste lautete:

„Confessionem peccatorum in specie, ex universalis Ecclesiae realiter statuto, non divino iure compertam fore.“³²

Hier taucht zum erstenmal in einem römischen Dokument das „göttliche Recht“ der ins einzelne gehenden Beichte auf. Eine Präzisierung enthielt auch der vierte abgelehnte Satz:

„Quod confessio secreta sit, necessario non exigi.“³³

²⁹ D 1157.

³⁰ D 1260.

³¹ D 1323.

³² D 1411.

³³ D 1414.

Die Bulle *Leos X.* ‚Exsurge, Domine‘ verurteilte zwar verschiedene Sätze über die Beichte; aber nur einer war verwandt mit den bisher behandelten, später von Artikel 4 in Trient aufgegriffenen Themen.

‚Tres esse partes poenitentiae: contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in Sacra Scriptura nec antiquis sanctis christianis Doctoribus.‘³⁴

Damit war mittelbar erneut zum göttlichen Recht des Bekenntnisses Stellung bezogen; denn wenn *Luther* bestritt, daß etwas in der Schrift stand, bestritt er seine Begründung im göttlichen Recht.

Das Konzil von Trient hatte schon in seiner ersten Periode die Beichte behandelt. Man müsse lehren, so erklärte Kapitel 14 des Rechtfertigungsdekretes, daß auch die *confessio sacramentalis* und die *absolutio sacerdotalis* zu der Buße gehöre, die der Christ nach der Taufe zu leisten habe, falls er sündige.³⁵

Diese Dokumente des Lehramtes sind in der zweiten Periode in Trient bekannt. Mir scheint, daß ihre Problemstellung — ihr Wortlaut nur in geringem Maße — bei der Abfassung von Artikel 4 Einfluß ausgeübt hat, als man die Gedanken der Reformatoren durchaus genau und treffend in ihn aufnahm.

Die Fassung von Artikel 4

Das Thema, von dem dieser Artikel handelte, wurde nicht mehr als *confessio auricularis* bezeichnet. In Anlehnung an *Luther* hatten *Seripando* und die ihm hier folgende Bologneser Irrtumsliste das Bekenntnis in der Beichte so bezeichnet. Jetzt mied man den Ausdruck. Vielleicht wirkt bei dieser Änderung schon die Abneigung voraus, die sich in den Theologenkongregationen gegen ihn zeigte. Er stamme von den Neuerern. Der Hauptgrund dürfte das aber kaum gewesen sein. Sachliche Gründe werden, wie mir scheint, die jetzigen Verfasser der Artikel bestimmt haben, mit ‚*confessio sacramentalis secreta*‘ das Thema für die Theologenaussprache klarer zu umschreiben.

Das Bekenntnis in der Beichte wurde nämlich damals innerhalb eines zweifachen Gegensatzes erörtert. Der erste rührte von der Person dessen her, der das Bekenntnis entgegennahm. Schon bei *Wyclif* konnte es in gewissen Fällen ein Laie sein. *Martin V.* wies demgegenüber darauf hin, daß allein der Priester es entgegennehmen könne. Auch in den Schriften der Reformatoren war von einem solchen Bekenntnis vor dem Bruder im Glauben die Rede. Soweit hätten die Katholiken sicher keine Einwände erhoben. Erst wenn dieses vor dem Bruder abgelegte Bekenntnis an die Stelle des vor dem Priester abgelegten oder über es gestellt wurde, begannen die Meinungsverschiedenheiten. Vielleicht hatte *Eck* schon 1519 aus diesem Grunde die Streitfrage klar umschreiben wollen und *Luther* von der ‚*confessio sacramentalis*‘ sprechen lassen. Das Bekenntnis im Hinblick auf die sakramentale Lossprechung war eben umstritten. Wohl aus dem gleichen Grunde hatte Trient im Rechtfertigungsdekret diesen Ausdruck gebraucht. Die Vermutung, die Verfasser der Artikel seien 1551 diesen Vorbildern gefolgt, scheint mir naheliegend.

³⁴ D 1455.

³⁵ D 1543.

Das Bekenntnis wurde aber noch innerhalb eines anderen Gegensatzes erörtert, der seine Art und Weise betraf. Bei den Reformatoren ging es immer wieder um den Gegensatz der *confessio publica* und *occulta*, der ersten erkannte man eine Begründung im göttlichen Recht zu, der zweiten nicht. Vielleicht lag der Meinung des *Pedro de Osma* eine ähnliche Vorstellung zugrunde. Jedenfalls hatte *Sixtus IV.* gegen ihn das Wort von der *confessio secreta* gebraucht und deren Notwendigkeit verteidigt. Bei der damaligen Tendenz, eine einmal eingeführte kirchliche Terminologie beizubehalten, könnte das der Grund gewesen sein, auch in Trient in Artikel 4 den gleichen Ausdruck wieder zu verwenden.

„*Confessio sacramentalis secreta*“ gab also den Theologen sofort zu verstehen, daß sie nicht über das Bekenntnis eigener Fehler vor einem beliebigen Christen, nicht über Formen des öffentlichen Sündenbekenntnisses in einer Beichte handeln sollten, sondern nur von dem geheimen Sündenbekenntnis vor einem Priester im Hinblick auf die sakramentale Vergebung. Das umstrittene Thema war damit zwar nicht mit den Worten der Reformatoren ausgedrückt, aber durchaus in ihrem Sinne richtig bezeichnet.

Zwei Aussagenreihen finden sich in ihrem Schrifttum dazu. Die erste betraf den Glauben und lehnte das göttliche Recht als Grundlage des geheimen Bekenntnisses in der Beichte ab. Artikel 4 gab sie in der ersten Hälfte mit dem von *Luther*, *Melanchthon* und *Calvin* gebrauchten Wort, *iuris divini*, wieder. Die zweite Aussage zum Thema betraf die Geschichte und lehnte die Geltung dieses geheimen Bekenntnisses in der Zeit vor *Innozenz III.* ab. Ihr war der zweite Teil von Artikel 4 gewidmet. Die Verbindung dieser beiden Teile entsprach *Luthers* Denken in der Defensio gegen *Eck* und *Calvins* Ausführungen in seiner *Institutio*. Die Fassung des zweiten Teiles im Wort und der Gedankenführung lehnte sich aber stark an *Melanchthon* an. „Alte Väter“ meint nichts anderes als die Schriftsteller der alten Kirche. In dieser Weite ist der Ausdruck von den Reformatoren gemeint, in dieser Weite muß er in Artikel 4 verstanden werden. Daß statt *Innozenz III.*, von dem *Luther* und *Calvin* immer sprachen, das vierte Laterankonzil genannt wurde, ist eine Verdeutlichung, nicht Verfälschung. Denn Sinn und Tragweite der Beichtverfügung dieses Konzils, des *Caput* „*Omnis utriusque*“³⁶, war immer wieder Ausgangspunkt und Gegenstand des Streites. Wenn Artikel 4 bei der öffentlichen Buße „nur“ hinzufügt, ein Wort, das bei *Melanchthon* nicht steht, so scheint es mir doch den von den Reformatoren gemeinten Sinn richtig wiederzugeben.

Die Theologen hatten eine treffende Wiedergabe des umstrittenen Lehrpunktes vor sich, den sie richtig verstehen konnten, auch wenn sie die angegebenen Quellen nicht gelesen hatten.

2. Die Theologenkongregationen

Die Confessio

Am 15. Oktober waren die vierzehn Artikel verteilt worden. Vom 20. bis 30. Oktober fanden die Theologenkongregationen statt, in denen achtunddreißig Redner das Wort ergriffen³⁷. Neunundzwanzig von ihnen sprachen zum Thema von Artikel 4, zum Teil bei anderen

³⁶ D 812; vgl. z. B. ApCA XI 6—8 (BekSchELK 251).

³⁷ CT VII 241—287.

Anlässen. So boten etwa der zweite Artikel, der von den drei Teilen der Beichte sprach, von *Contritio*, *Confessio* und *Satisfactio*, oder auch der erste Artikel, der sich mit der Buße als Sakrament befaßte, einigen die Gelegenheit dazu.

Gewiß konnten sich die Theologen auf frühere kirchliche Entscheidungen stützen. Aber keine betraf genau den gleichen Fragepunkt. *Sixtus IV.* verteidigte wohl das *ius divinum* der *Confessio*, gebrauchte aber dabei nicht die Worte ‚sacramentalis‘ und vor allem nicht ‚secreta‘. Wo er aber die Notwendigkeit der *Confessio secreta* einschärfte, fehlte das ‚ius divinum‘. *Leo X.* wies in der Bulle ‚*Exsurge, Domine*‘ die Meinung zurück, die *Confessio* sei nicht in der Schrift begründet. Aber konnte ein katholischer Theologe der damaligen Zeit in diesem Zusammenhang den Ausdruck ‚in der Schrift begründet‘ mit dem anderen „göttlichen Rechtes“ gleichsetzen? Das Konzil von Trient hatte von der *Confessio sacramentalis* gesprochen. Meinte es damit die *secreta*? Das Wort fehlte. Und wenn es die Notwendigkeit dieser Beichte einschärfte, lag in diesem ‚docendum‘ die Überzeugung von einer Begründung im göttlichen Recht?

Die Theologen hatten also trotz aller Hilfen, die kirchliche Entscheidungen ihnen boten, aus mancherlei Gründen eigene Arbeit zu leisten. Sie befaßten sich in ihren Reden vorwiegend mit dem ersten Teil von Artikel 4. Keiner der neunundzwanzig Redner, die zum Thema sprachen, hieß den vorliegenden Artikel in seinem ersten Teil gut. Wenn man bloß auf ‚*Confessio*‘ achtet und die beiden Adjektive ‚sacramentalis‘ und ‚secreta‘ für den Augenblick beiseite läßt, behaupteten siebzehn das *ius divinum* der *Confessio*; fünf bezeichneten sie als notwendig, sieben verteidigten sie in allgemeinen Wendungen. Ob die beiden letzten Gruppen sachlich auch ein göttliches Recht meinten, scheint sich da und dort anzudeuten; beweisen kann man es beim Stand der Protokolle aber nicht. Innerhalb der einmütigen Verteidigung der *Confessio* und ihres Platzes in der Beichte läßt sich also unter den Theologen eine klare Mehrheit (der Redner zum Thema) für die These vom göttlichen Recht heute noch feststellen³⁸.

Innerhalb dieses Rahmens können wir beim jetzigen Stand der Quellenveröffentlichung nur noch einzelne Schwerpunkte und aufschlußreiche Meinungen, nicht aber Mehrheiten in den Theologenkongregationen auffinden.

Gleich der erste Theologe, *Lainez*, setzte einen solchen Akzent. Er führte den Ausdruck ‚*Confessio in genere*‘ in die Aussprache ein, der bei anderen wiederkehrte und für das Verständnis der Konzilsentscheidung festgehalten werden muß. ‚*Confessio in genere*‘ meint nicht die *Confessio generalis*, das allgemein gehaltene, nicht ins einzelne gehende Bekenntnis, sondern die Tatsache des Bekenntnisses unabhängig von

³⁸ Falls die bei Le Plat überlieferten Worte der Löwener Theologen echt sind und in die Zeit dieser Theologenkongregationen gehören, können wir noch drei der Theologen zu den Verteidigern des göttlichen Rechtes hinzuzählen: *Leonard v. Hasselt* und *Jodocus v. Ravestein*, die als Mitverfasser des Gutachtens Löwener Theologen angegeben sind (Le Plat IV 279 und 289), ferner *Johannes Walther*, O. P. (Le Plat IV 302).

seiner öffentlichen oder geheimen Form. Diese Confessio in genere sei, so meinte Laínez, göttlichen Rechtes. Aber anders als einige es verträten, stammten auch die Confessio secreta und die publica aus diesem göttlichen Recht³⁹.

Zusammen mit Laínez verteidigten zwei weitere Theologen das ius divinum des geheimen und des öffentlichen Bekenntnisses⁴⁰, ferner drei andere das des geheimen Bekenntnisses⁴¹. Sechs Theologen lehnten damit Teil 1 des vierten Artikels ohne Einschränkung ab.

Neben diesem einen Schwerpunkt der Debatte ist aber ein anderer zu erkennen. Als zweiter Redner⁴² sprach *Ruard Tapper*, der Dekan und Kanzler von Löwen. Es entsprach wohl der Auffassung des Konzils, wenn *Massarelli* in der Überarbeitung der Akten hinzugesetzt hat: ‚vir gravis, senex magnique nominis et doctrinae‘⁴³.

‚In quarto articulo considerandum est, quod ius divinum non praecipit confessionem magis secretam quam publicam⁴⁴, sed tantum in genere. Est autem iudicium Ecclesiae, quod secreta vel publica fiat.‘⁴⁵

Tapper greift also die Unterscheidung von *Laínez* auf und bezeichnet die Confessio in genere als göttlichen Rechtes. Indem er aber die anderen Glieder der Unterscheidung, die beiden species ‚secreta‘ und ‚publica‘, vom Urteil der Kirche abhängig macht, trennt er sich deutlich von ihm. Auf *Tappers* Linie aber wird die spätere Konzilsentscheidung liegen.

Drei, vielleicht fünf weitere Theologen sind der gleichen Meinung wie *Tapper*⁴⁶.

³⁹ CT VII 242, 18—23.

⁴⁰ *Rogerus Juvenis*, ein flämischer Augustinereremit, der zu den Vertretern der Universität Löwen gehörte, teilte die Auffassung von *Laínez* (CT VII 259, 4 f.; sein ausführliches Votum bei Le Plat IV 309 ff. enthält diesen Punkt nicht). *Johannes Arze*, ein vom Kaiser gesandter spanischer Doktor der Theologie, erklärte, für die geheimen Sünden sei die geheime Beichte, für die öffentlichen die öffentliche göttlichen Rechtes (CT VII 252, 4—7). Ob er mit dieser Aufgliederung noch über die Meinung von *Laínez* und *Juvenis* hinausgeht, läßt sich nicht sagen. — Es mag sein, daß *Johannes Gropper*, der theologische Berater des Kurfürsten von Köln, derselben Auffassung wie *Arze* war (CT VII 267, 29—31; 268, 34—39).

⁴¹ *Melchior Cano*, der Inhaber des wichtigsten theologischen Lehrstuhls von Salamanca (CT VII 263, 10. 17 f.), *Martin Olaveus*, ein Spanier, der als Prokurator des Kardinals von Augsburg, Otto Truchseß, auf dem Konzil weilte (CT VII 264, 43 f.) und *Anton de Uglio*, ein spanischer Observant (CT VII 283, 21 f. 33 ff.). — Daß der Augustiner *Franciscus Tranensis* die confessio secreta auricularis im Sinn der beiden vorigen Theologen verteidigt hat, ist möglich, aber nicht gesichert (CT VII 284, 7 f.).

⁴² *Salmerón* sprach unmittelbar nach *Laínez*, behandelte aber nicht die Artikel, die uns angehen. So war *Tapper*, der nach ihm sprach, der zweite Redner zum Thema.

⁴³ CT VII 248, 6.

⁴⁴ In Conc. Trid. 22, d. h. in den Kongregationen selbst (CT VII 233, 1) notiert *Massarelli*: ‚. . . non praecipit confessionem secretam, sed tantum in genere‘ (CT VII 249, 29. 30 und Anm. g). In der Überarbeitung, in Conc. Trid. 118, ändert er: ‚. . . non praecipit confessionem magis secretam quam liberam, sed tantum in genere‘ (CT VII 249, 29.30). ‚Liberam‘ hat hier aber keinen Sinn. Darum habe ich das dem Zusammenhang entsprechende ‚publicam‘ eingesetzt. — Der Sache nach stimmt dieser Text oben mit der Sententia *Tappers* und dreier anderer Löwener Theologen für die Konzilspräsidenten überein (Le Plat IV 289).

⁴⁵ CT VII 249, 28—31.

⁴⁶ Sicher haben *Franciscus Sonnius* (CT VII 255, 27—32), vielleicht *Leonard v. Hasselt* und *Jodocus v. Ravestein* als Mitverfasser des Löwener Gutachtens neben ihm diese Meinung vertreten (Le Plat IV 279 und 289). Wie *Tapper* denken auch *Desiderius v. Palermo*, ein sizilianischer Karmelit (CT VII 286, 11.12, auch Anm. f), und *Ambrosius Pelargus*, der theologische Berater des Kurfürsten von Trier (CT VII 272, 12—14).

Zwar benutzen nur drei Theologen den Ausdruck ‚*Confessio sacramentalis*‘⁴⁷; man muß ferner bei weiteren vier, die das Kapitel 14 der Sessio 6 des Tridentinums anführen⁴⁸, das Wort voraussetzen. Aber da alle das Wort im vierten Artikel vor sich hatten und niemand es ablehnte, darf man die Zustimmung aller mit Recht annehmen. Außerdem trug ja die Irrtumsliste die Überschrift ‚*De sacramentis poenitentiae et extremae unctionis*‘.

Wir haben also unter den neunundzwanzig Theologen, die zum Thema sprachen, nur etwa zehn, bei denen sich für uns heute etwas genauer faßbare Meinungen abzeichnen. Schulbildungen, wenigstens im alten Sinne, lassen sich nicht feststellen. Ein entscheidender Punkt wird aber selbst bei diesen spärlichen Angaben freigelegt: Darf man bloß das Bekenntnis im allgemeinen oder muß man auch seine geheime, vielleicht ebenso die öffentliche Form im göttlichen Recht verankert sehen?

Was verstehen aber die Theologen unter „göttlichem Recht“?

Ius divinum

Luther gab das göttliche Recht einer bestimmten Form des Bekenntnisses, nämlich des öffentlichen, zu. Göttliches Recht war dabei für ihn das, was in der Schrift stand, nicht aber, was aus ihr durch Schlußfolgerung abgeleitet wurde. Den verbreiteten Gedankengang der Theologen, die sich hier an *Scotus* hielten und den er bei *Johannes Eck* vorfand, lehnte er ab. Nach ihnen hatte Christus in Joh 20, 23 den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht zur Sündenvergebung übertragen. Diese Vollmacht könne aber ohne Kenntnis der Sünden und darum ohne Bekenntnis durch den Sünder nicht ausgeübt werden; daher sei dieses Bekenntnis auch von Christus gewollt.

Genau dieser von *Luther* abgelehnten Form des Beweises für ein göttliches Recht⁴⁹ folgte eine große Gruppe von Theologen.

Unter den neunundzwanzig Rednern, die das in Artikel 4 angegebene Thema behandelten, gingen achtzehn näher auf den Beweisweg ein. Vierzehn von ihnen waren für das *ius divinum*; vier andere nannten das göttliche Recht zwar nicht, legten aber für die Notwendigkeit des Bekenntnisses in der Beichte gleiche oder sehr verwandte Gedankengänge vor. Unter diesen achtzehn tritt deutlich eine Gruppe von dreizehn heraus, die genau das Argument wie *Eck* vertreten. *Melchior Cano*, einer von ihnen, drückt es nach *Massarellis* Notizen so aus:

‚Et ex Ioanne 20, 23 necessario colligitur (nämlich das göttliche Recht der Confessio), quia ad illum finem, de quo in illis verbis: *quorum remisistis et retinueritis*, perveniri non potest nisi per medium confessionis.

⁴⁷ CT VII 242, 21.23 (Laínez); 272, 13 (Pelargus); 278, 13 (Zaballos).

⁴⁸ Neben *Pelargus* (271, 38) führen diesen Text an: *Tapper* (CT VII 249, 18); *Malvenda* (251, 8 f.); *Cano* (262, 29); *M. a Vosmediano* (276, 27).

⁴⁹ Vgl. *Luthers Defensio* gegen *Eck* (WA 2/645, 5 — 646, 15).

Alias Christus instituisset stultum iudicium, si absque causae cognitione sacerdos iudicaret . . .⁵⁰

Die anderen zwölf Theologen hielten, bisweilen mit leicht veränderten Worten, den sachlich gleichen Beweisgang für richtig⁵¹. Zu diesen Theologen dürfen wir vier weitere hinzuzählen, die zwar Joh 20 nicht nennen, wohl aber aus dem iudicium die Notwendigkeit der Confessio herleiten⁵². Wir stehen also hier vor einer beträchtlichen Mehrheit — siebzehn Theologen von achtzehn, die auf den Beweisweg eingehen —, die durch eine Schlußfolgerung aus einem Schriftwort das göttliche Recht des Bekenntnisses herleitet.⁵³

Um die Auffassung vom göttlichen Recht, die sich hier zeigt, näher zu erklären, führt man bisweilen ein gemeinsames Gutachten (compendium) der Franziskanerkonventualen zur Beichte an. Einer der Verfasser, *Ioannes Antonius Delphinus*, scheint den Hauptanteil zu haben, weil sein Votum in einer Theologenkongregation weithin mit dem Gutachten übereinstimmt.

Delphinus

„Iuris divini gradus sunt tres.

In primo sunt omnia, quae continentur in sacra scriptura veteris et novi testamenti.

In secundo ea, quae implicite in eis continentur quasi per concomitantiam necessariam.

In tertio sunt statuta ecclesiae

Compendium

„ . . . quattuor esse iuris divini gradus iuxta gravissimorum virorum sententiam:

Ac in primo sane gradu sunt ea, quae in sacra scriptura veteris ac novi testamenti continentur.

In secundo autem gradu sunt ea, quae bona et formali consequentia deducuntur ex his, quae evidenter in sacris voluminibus habentur.

Deinde in tertio gradu sunt illa, quae neque habentur in sacra scriptura nec evidenti ac (?) necessaria consequentia possunt ex eis colligi, sed in usu ecclesiae sunt, qualia sine dubio multa observat et sanctissime retinet ecclesia ex apostolorum institutione. Illi quidem orationes plurimas fecerunt, sine ullis tamen scripturis.

⁵⁰ CT VII 263, 13—15.

⁵¹ *Láinez* (CT VII 243, 3—5.17—29); *Malvenda* (251, 11 f.); *Arze* (252, 7—10); *Orthega* (254, 1—3); *Sonninus* (255, 27—30); *Valterius* (257, 38—42); *Juvenis* (259, 4—8); *Malo* (274, 29 f.); *Toro* (276, 4—7); *Zaballos* (278, 8 f.); *Aloysius de Cathania* (279, 22—24).

⁵² *Tapper* (CT VII 249, 32—36); *Mahusius* (258, 20 f.); *Olaveus* (264, 43—45); *Delphinus* (273, 33—39) wohl auch wegen des usus clavium, der das Bekenntnis erfordere.

⁵³ Wenn wir das Gutachten der Löwener Theologen hinzuzählen (Le Plat IV 279 und 290), kommen zwei weitere hinzu: *Leonard v. Hasselt* und *Jodocus v. Ravestein*.

... et conciliorum,

In quarto enim gradu sunt, quae statuuntur ab orthodoxis patribus in generalibus conciliis pro ecclesia bene regenda, ut scilicet omnia gerantur et procedant cum decoro et ordine.

Quae sunt in primo gradu pariter quae in secundo, sunt iuris divini simpliciter.

... et hic ultimus gradus dicitur etiam ius humanum⁵⁴.

Quae vero in tertio et quarto ponuntur sunt iuris divini secundum quid; tamen sunt iuris humani simpliciter, utpote ab hominibus ordinata iuxta voluntatem Dei⁵⁵.

Das Votum von Delphinus wie das Compendium der Konventualen stufen kurz nach unseren Zitaten das göttliche Recht des Bekenntnisses im zweiten Grad ein.

Es ist richtig, diese beiden Texte zur Erklärung heranzuziehen; nur muß man ihren Wert genau abgrenzen. Ein *Beweis* für die Deutung von ‚ius divinum‘ und die Aussageabsicht des Konzils im Beichtdekret der Sessio 14 können sie nicht sein. Diesen Beweis kann nur die Mehrheit der Bischöfe liefern, die in der zweiten Konzilsperiode dem Dekret ihre Zustimmung gaben. Delphinus aber und seine Mitbrüder gehören der ersten Periode in Bologna an und sind eine Gruppe der *theologi minores*. Wo ist der Beweis, daß alle Theologen, ja die Bischöfe in ihrer Mehrheit ihre Ansicht übernahmen?

Als *Erläuterung* dagegen haben diese Texte große Bedeutung. Sie erhellen uns die Theologiegeschichte, auch der zweiten Konzilsperiode; denn vier Jahre Unterschied machen unter dieser Rücksicht nichts aus. Ja sie dürfen wegen der sachlichen Übereinstimmung als guter Ausdruck für die Meinung der genannten sechzehn Theologen von 1551 gelten.

Trotz dieses Wertes kann das Urteil Delphinus' und seiner Mitbrüder nur begrenzte Dienste leisten⁵⁶; denn es erklärt nicht alles, was die Protokolle *Massarellis* aus der zweiten Periode uns mitteilen. Wie läßt sich mit der Auffassung, die Beichtpflicht stehe durch Schlußfolgerung fest, vereinbaren, daß fünf dieser dreizehn in *Canos* Sinn denkenden Theologen erklären, *Christus* habe das Sündenbekenntnis eingesetzt?⁵⁷ Wie paßt es zu diesem Bild, daß fünf Theologen, zum Teil aus der gleichen Gruppe, neben Joh 20, 23 auch noch Jak 5, 16 („Be-

⁵⁴ CT VI 70, 17—20.

⁵⁵ Ottob. lat. 461 f. 13^r.

⁵⁶ Schon für die Periode von Bologna müßte man das *Summarium sententiarum theologorum* berücksichtigen, auf das die Herausgeber der Protokolle hinweisen (CT VI 88, Anm. 1) und das sehr ausführlich auf den Begriff des *ius divinum* eingeht. Ich halte es nicht für unmöglich, daß *Lainez* und *Salmerón* dessen Verfasser sind oder zu ihnen gehören. Solange aber keine Sicherheit besteht, möchte ich dieses Dokument nicht für die zweite Konzilsperiode auswerten.

⁵⁷ *Lainez* (CT VII 242, 20); *Arze* (252, 5); *Sonnus* (255, 31); *Cano* (263, 17 f.); *Toro* (276, 5); nach dem schon öfter erwähnten Gutachten der Löwener Theologen kommen außer *Sonnus*, einem der Verfasser, noch drei andere hinzu.

kennet einander eure Sünden“)⁵⁸ und ein anderer, *Gropper*, Apg 19, 18 („Sie bekannnten ihr Tun“) zur Begründung heranziehen?⁵⁹ Beruht die Bekenntnispflicht für diese Männer nicht bloß auf einer Schlußfolgerung, sondern auch auf einem Vergleich oder einer Zusammenstellung von verschiedenen Schriftstellen? Wie ordnen wir die Theologen ein, die außer den genannten Überlegungen der Mehrheit das göttliche Recht in Schrift und Überlieferung oder in der Überlieferung oder einfachhin mit Berufung auf die Kirche begründen?

Hier hilft ein Text von *Láinez* weiter. In der dritten Konzilsperiode hat er ein Gutachten über die Jurisdiktion der Bischöfe verfaßt⁶⁰, an dessen Beginn er seine Auffassung vom *ius divinum* erläutert. Es gebe ein *ius divinum* im weiteren Sinn, das nicht nur das unmittelbar von Gott eingesetzte, sondern auch das von der kirchlichen Autorität erlassene Gesetz umschließe⁶¹. *Láinez* scheidet diesen Begriff aus der Erörterung aus, da weder er noch seine Gegner in der damaligen Auseinandersetzung über den Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion diesen Begriff verträten⁶².

Den engeren Begriff des göttlichen Rechtes beschreibt *Láinez* ausführlich:

„Ius ergo divinum proprie est lex iusta, lata ab ipso Deo absque media humana auctoritate, vel quae ex huiusmodi lege necessario et manifeste deducitur, sive per scripturam canonicam sive per fidelem traditionem ad nos perveniat.“⁶³

Láinez legt Wert auf die Feststellung, daß jedes Dazwischentreten menschlicher Autorität aus dem *ius divinum* ausgeschieden werden müsse. Wir müssen heute zwei Beobachtungen hinzufügen, die für *Láinez* wohl selbstverständlich waren, uns aber nicht mehr so problemlos vorkommen. Sie sind für das Verständnis der Theologen- und Generalkongregationen wichtig.

1. Unmittelbar ist Gott Gesetzgeber, ob er ein Gesetz selbst erlassen hat oder ob eine Anordnung nun notwendig und offenkundig aus seinem Gesetz folgt. Unmittelbar ist er es im *ius naturale* wie in den Gesetzen Jesu.

2. Die Schlußfolgerungen werden doppelt gekennzeichnet, durch eben diese notwendige und klare Ableitung, *und* durch die Mitteilung in Schrift oder Überlieferung. Das Verhältnis dieser Kennzeichnungen zueinander interessiert *Láinez* nicht.

⁵⁸ *Láinez* (CT VII 243, 3—6); *Arze* (252, 7—9 ff.); *Sonnus* (255, 27—30)? *Valterius* (257, 38—40); *Candidus* (260, 6 f.); *Toro* (276, 4—7).

⁵⁹ CT VII 267, 15.

⁶⁰ Vgl. die Textausgabe in: *H. Grisar*, *Jacobi Láinez Disputationes Tridentinae*, t. I (Oeniponte 1886) 1—370.

⁶¹ Ebd. 2.

⁶² Ebd. 7, Nr. 6.

⁶³ Ebd. 8, Nr. 7; vgl. zum Text und der Erläuterung ferner: ebd. 42 f., Nr. 28.

Diese beiden Beobachtungen führen über das Compendium der Konventualen in der ersten Konzilsperiode hinaus. Gemeinsam ist ihnen mit Laínez der Hinweis auf die Schlußfolgerung beim *ius divinum*. Laínez fügt aber, ohne das in Frage zu stellen, die unmittelbare Herkunft von Gott und die Mitteilung durch Schrift oder Überlieferung hinzu.

In der Erläuterung seiner Definition vom *ius divinum* kann er seinerseits, wenn er von den Gesetzen Jesu spricht, die Schlußfolgerung weglassen — sicher nicht, um sie zu leugnen — und nur diese beiden von ihm hinzugefügten Merkmale nennen:

„Omnes etiam leges, quas Dominus Iesus per seipsum instituit, sive per Scripturam sive per fidelem traditionem ad nos perveniunt, *ius divinum* sunt, quia leges sunt iustae, et ab eo immediate institutae, licet nobis sint promulgatae vel per apostolos vel per auctores Scripturae, vel per ipsam Ecclesiam eiusque fidelem traditionem.“⁶⁴

Wiederum schiebt Laínez einen neuen Ausdruck ein; neben Schrift und Überlieferung tritt die Kirche, ohne daß eine Überlegung zu sehen wäre, wie diese drei sich zueinander verhalten.

Dieses Gutachten der dritten Konzilsperiode macht uns die Äußerungen von Laínez aus der zweiten Periode voll verständlich. Er geht davon aus, daß göttlichen Rechtes sei, was unmittelbar, ohne Dazwischentreten einer menschlichen Autorität, von Gott eingesetzt ist. Das Bekenntnis sei aber von Christus eingesetzt und darum göttlichen Rechtes⁶⁵. Ausdrücklich wiederholt er beim 6. Artikel, nicht die Kirche, sondern Christus habe das Bekenntnis vorgeschrieben; darum könne die Kirche es auch gar nicht abschaffen⁶⁶. Die Kirche ist ihm aber wohl der Garant, daß die Schlußfolgerungen nicht falsch sind⁶⁷. Diesen Hintergrund darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn er ausführlich seine Ableitungen aus Joh 20 vorlegt⁶⁸. Wiederum wie in seinem Gutachten stellt und beantwortet er die Frage nicht, die *uns* heute interessiert, wie denn Schlußfolgerung und Kirche sich als Gründe des Ergebnisses zueinander verhalten oder als der eine Grund zusammengehören.

Wenn wir also den Unterschied in Rechnung stellen, daß das sehr ausführliche Gutachten von ihm selbst niedergeschrieben, das Protokoll

⁶⁴ Ebd. 8, Nr. 7—9.

⁶⁵ „Articulum 4 etiam haeticum comprobavit, et confessionem de iure divino esse ostendit. Quod enim a Deo immediate institutum est, iuris divini dicitur; sed confessio est a Christo instituta, ergo etc“ (CT VII 242, 18—20).

⁶⁶ „6. articulus etiam haeticus est, quia ecclesia ea peccata praecipit confiteri, quorum quis memoriam habet. Alias autem Christus impossibilia praecepisset, non ecclesia, quia confessio est praeceptum Dei, non ecclesiae, quae neque confessionem ipsam tollere posset“ (CT VII 244, 4—7).

⁶⁷ „Neque etiam de generali confessione intelligenda sunt verba illa Joannis, quia alias ecclesia errasset (quod impium est, cum sit columna veritatis)“ (CT VII 243, 21 f.; vgl. die erste Fassung Massarellis in Anm. i).

⁶⁸ CT VII 243, 17—30.

seines Votums in der Theologenkongregation dagegen von *Massarelli*, so gut er es konnte, verfaßt wurde, vertritt Laínez in beiden Perioden die gleiche Auffassung vom göttlichen Recht. Er betrachtet die Notwendigkeit des Bekenntnisses nicht als kirchliches oder sonstwie menschliches Recht, sondern als göttliches Recht im engeren Sinne, als Bestimmung, die sich durch Schlußfolgerung ergibt und ebenso auf die Promulgation durch die Kirche stützt.

In dieses durch Laínez wohl erkennbare, aber sicher nicht verursachte Bild fügen sich jetzt die anderen bisher nicht erklärten Äußerungen gut ein. Sie halten an der Schlußfolgerung fest und sagen doch, das Ergebnis stamme von Christus⁶⁹. Sie halten an der Schlußfolgerung fest und berufen sich ebenso auf Schrift und Überlieferung⁷⁰. Sie halten an der Schlußfolgerung fest und legen sie ebenso als Schriftdeutung der Kirche vor⁷¹. Was aber in der Kirche nicht beibehalten, sondern abgeschafft wurde, kann nicht göttlichen Rechtes sein⁷².

Diese Berufung auf die Kirche muß man im Auge behalten; denn nicht nur bei Laínez scheint sie ein Übergewicht gegenüber der deductio zu haben, weil ihr (oder Schrift und Überlieferung) die promulgatio

⁶⁹ „Iure enim divino instituta est atque praecepta (nämlich die confessio in der Beichte), quia illud iudicium, quod sacerdos debet facere super peccatore, non potest fieri de ignotis, sed oportet, quod peccata audiantur, ut discerni possit, quid remittendum sit, quid non.

Insinuat igitur confessio est a Christo instituta et praecepta“ (*Ruard Tapper* [CT VII 249, 32—36; vgl. Le Plat IV 290]).

„Et cum Deus aliquod instituit, id etiam videtur instituisse, sine quo ad illud explicite institutum perveniri non potest.

Neque a sacerdote ad absolutionem seu retentionem perveniri potest, nisi audiat prius peccatoris delicta, praesertim cum idemmet Christus dicat: Nolite secundum faciem iudicare, sed iusto iudicio“ (*Joannes Delphius* aus der Begleitung des Kurfürsten von Trier [CT VII 273, 35—39]).

⁷⁰ „Confessionemque esse de iure divino, sive secretam sive publicam, tum ex scriptura tum e traditione. Iudicium enim causa incognita fieri non debet“ (*Rogerus Juvenis*, ein Löwener Theologe [CT VII 259, 4—6]; vgl. auch sein Iudicium [Le Plat IV 310 f.]).

„Confessio autem habetur tum ex Joa 20 (23) et Iac 5 (16), tum ex traditione apostolica perpetuo in ecclesia Romana observata et retenta . . . Cum igitur omnes sancti patres de ipsa confessione meminerint et continua apostolorum traditione ad nos devenerit, eam iure divino esse tenendum est“ (*Alexander Candidus*, von der Universität Köln [CT VII 260, 6—8. 10—12]; vgl. auch *Toro* [276, 4—7] zur Bedeutung der Väterlehre für die Schriftdeutung).

⁷¹ „ . . . confessionem de iure divino esse, confirmavit ex Joa 20, 23: Quorum remiseritis, quod sine confessione fieri non potest.

Quem locum omnes patres ita intellexerunt et ita ecclesia sancta interpretatur“ (*Martinus Malo*, Theologe des Bischofs von Oviedo [CT VII 274, 29—31]).

„Sextum esse omnino falsum, quia confessio ipsa est de iure divino et ab apostolis etiam tradita et in ecclesia catholica perpetuo observata“ (*Melchior Cano* [CT VII 263, 10 f.]); vgl. auch den „generalis consensus ecclesiae“ bei *Juvenis* [Le Plat IV 310 f.]).

⁷² „Deinde improbavit esse de iure divino publicam confessionem vel publicam satisfactionem, cum ea non habeatur in ecclesia neque retenta fuerit“ (*Antonius de Uglio*, ein spanischer Observant [CT VII 283, 31 f.]).

legis zukommt. Auch die Anweisung des Legaten an die Theologen erwähnt als Beweisweg nicht eine *conclusio*, wohl aber (Schrift und Überlieferung und) den *consensus Ecclesiae catholicae*.

„Sententiae per theologos dicendae deducantur ex Sacra Scriptura, traditionibus apostolicis, sacris et approbatis Conciliis, Summorum Pontificum et Sanctorum Patrum constitutionibus et auctoritatibus ac consensu Ecclesiae catholicae. Sint breves nec vagantur per inutiles quaestiones fugiantque protervas contentiones“⁷³

Es gibt also keinen Anhaltspunkt dafür, daß man das göttliche Recht des Bekenntnisses im ersten Sinn der Konventualen oder von *Lainez* verstanden habe, also als Wahrheit, die klar in der Schrift stünde und so von Gott selbst erlassen sei. Man hat es sicher im zweiten Sinn der beiden Aufstellungen verstanden. Dabei ist ebenso die unmittelbare Einsetzung durch Christus wie die Schlußfolgerung festzuhalten, aber wiederum nicht bloß die Schlußfolgerung, sondern mit ihr zusammen Schrift, Überlieferung und Kirche.

Diese Erkenntnis über die Haltung der Theologen ist bedeutsam; entscheidend für den Sinn des Dekretes sind aber die Bischöfe.

3. Die Generalkongregationen

Die Confessio

Am 30. Oktober hatte der letzte Theologe gesprochen. Erst für den 5. November nachmittags berief der Legat eine Generalkongregation ein. Man möge es nicht als Einschränkung der Redefreiheit auf dem Konzil ansehen, so führte er aus, wenn er darauf dränge, jeder solle sich kurz fassen. Um Zeit zu sparen, schlage er vor, den Bischöfen sofort *doctrina* und *canones* vorzulegen und ihre Meinung dazu zu erbitten. Man könne aber auch *canones* ohne *anathema* und ‚*sub dubio*‘ zur Beratung vorlegen und in ähnlicher Weise mit der *doctrina* verfahren. Er überlasse den Bischöfen die Entscheidung.

Der Wunsch des Legaten war trotz der höflichen Schlußwendung deutlich genug ausgesprochen. Er fand sofort die Unterstützung des Kardinals von Trient, der drei Kurfürsten und des Bischofs von Wien, der gleichzeitig als Gesandter des Königs von Ungarn auf dem Konzil weilte. Sie alle billigten den ersten Vorschlag, der Bischof von Zagreb, der zweite ungarische Gesandte, wenigstens den anderen. Aber *Granada* verlangte, der Aussprache die Artikel zugrunde zu legen. Die Voten der Theologen genügten nicht; die Väter hätten bisweilen bessere Beiträge zu bieten. *Granada* setzte sich durch. Die erste Abstimmung ging noch unentschieden aus: vierundzwanzig zu vierundzwanzig. In der zweiten unterlag der Vorschlag des Legaten mit zweiundzwanzig zu sechsundzwanzig Stimmen. Die Mehrheit wollte die Artikel beraten.

Auch die Entscheidung des Konils, nicht zweimal, sondern einmal am Tag Generalkongregation abzuhalten, entbehrte nicht einer Spitze gegen den Legaten, der immer

⁷³ CT VII 240, 11—14.

wieder drängte, wegen des nahen Sessionstermins die Beratungen rasch zu erledigen⁷⁴. — Kardinal *Crescenzo* ließ in seinem Bemühen, Zeit zu sparen, nicht nach. Er erklärte am folgenden Tag, dem 6. November, er habe den Konzilsvätern die Bemerkungen der Theologen nicht, wie sonst üblich, zukommen lassen, „da sie wenig Bedeutung haben“ und man auf die Kürze der Zeit Rücksicht nehmen müsse. Da aber die Bischöfe drängten, las er ihnen doch eine Zusammenstellung der Bemerkungen der Theologen vor. Was dort zu Artikel 4 gesagt wird, ist mehr als dürftig⁷⁵. *Massarelli* hat in der Schlußfassung der Akten den Vorgang so abgemildert, daß die Initiative für die Verlesung jetzt beim Legaten liegt⁷⁶.

Anschließend begannen in der gleichen Generalkongregation noch die Beratungen der Bischöfe. Sie dauerten vom 6. bis 14. November. In dieser wichtigen Aussprache der zweiten Konzilsperiode über die Beichte ergriffen sechsundvierzig Bischöfe, zwei Äbte und der Augustinergeneral das Wort. Außerdem redeten am Schluß — sicher für viele unerwartet, weil gegen den Brauch des Konzils — der zweite und der dritte Konzilspräsident, *Sebastiano Pighino*, der Erzbischof von Siponto, und *Luigi Lippomani*, der Bischof von Verona. Da der Erzbischof von *Saloniki*, sei es wegen sprachlicher Schwierigkeiten, sei es aus anderen Gründen, nur eine kurze allgemeingehaltene Erklärung abgab, bleiben fünfzig Redner. Sie alle nehmen zum Bekenntnis in der Beichte Stellung. Keiner verteidigte *Luthers* Meinung, keiner ließ an der Notwendigkeit des Bekenntnisses rütteln⁷⁷.

Achtunddreißig Prälaten bezeichneten Artikel 4 als häretisch, davon dreizehn nur den ersten Teil; eine geringere Qualifikation gaben zwei; von zehn wissen wir nichts über eine genauere Einstufung der reformatorischen Meinung. Vielleicht liegt diese Lücke aber an den manchmal dürftigen Mitschriften *Massarellis*. Überhaupt muß man solchen Zahlenangaben beim begrenzten Wert der Protokolle *Massarellis* einen gewissen Spielraum zugestehen. Das Kräfteverhältnis und in unserem Fall die überwiegende Ablehnung zeigen sich aber doch.

Etwas genauer als über die Ablehnung der anderen Meinung sind wir über die eigene Auffassung der Bischöfe unterrichtet. Bei neun Bischöfen wissen wir zwar, daß sie entweder alle Artikel oder wenigstens Artikel 4 als häretisch bezeichnet haben; ob sie aber damit das Bekenntnis im göttlichen Recht begründen wollten, können wir nicht behaupten. Die einundvierzig übrigen haben aber das Bekenntnis als *ius divinum* bezeichnet, wenn wir einmal von seiner geheimen oder öffentlichen Art absehen. Von ihnen vertreten zehn diese Aussagen ausdrücklich nur

⁷⁴ CT VII 287, 29 — 291, 26.

⁷⁵ „In 4. articulo. Quidam dicunt confessionem secretam non esse a Christo institutam, ideo velle(n)t ex hoc articulo deleri secretam. Et dicatur *confessionem, quae bodie in ecclesia secreto fit*. Secunda pars ibi *neque apud antiquos* non videtur aliquibus haeretica, sed maligna etc.“ (CT VII 292, 36—39).

⁷⁶ CT VII 292, 17 f.; zur ersten Fassung, der Niederschrift *Massarellis* in der Generalkongregation selbst, vgl. dort Anm. e.

⁷⁷ Die Protokolle der Generalkongregationen: CT VII 292—324.

für die Confessio in genere und lehnen damit für die modi ein göttliches Recht ab; fünfzehn lassen keine Stellungnahmen zu den modi erkennen⁷⁸. Elf halten die Confessio secreta für göttliches Recht, fünf neben der secreta auch die publica. Also haben sechzehn Konzilsväter den ersten Teil von Artikel 4, der ja ein Urteil über das ius divinum der secreta Confessio verlangte, völlig abgelehnt, zehn nur dann, wenn dieses Adjektiv wegfiel. Bei den anderen können wir uns auf dieser Stufe der Beratungen kein Urteil bilden. Damit zeigt die Generalkongregation im wesentlichen die gleiche Meinungsverschiedenheit über das Bekenntnis als geheimes wie die Theologenkongregation.

Aber was heißt ius divinum, und wie wird es begründet?

Ius divinum

Von sechzehn Rednern in den Generalkongregationen sind uns keine Äußerungen erhalten, die uns einen Aufschluß über ihr Denken vom ius divinum geben könnten. Die verbleibenden vierunddreißig lassen sich nicht immer genau abgegrenzt in verschiedene Gruppen einteilen, weil sich nicht selten bei einem Bischof verschiedene Hinweise finden, die es notwendig machen, ihn an mehreren Stellen anzuführen. Der Zugang zu den Vorstellungen über das göttliche Recht müssen wir uns wieder von der Confessio her eröffnen.

1. *Ius divinum ist nicht ius naturae* (Die Begründung der Beichtpflicht). Die größte erkennbare Gruppe, dreizehn Prälaten, legt für die Beichte den Beweis vor, der aus den Theologenkongregationen schon bekannt ist. In Joh 20, 23 hat Christus die Sündenvergebung eingesetzt. Diese Vollmacht kann aber nur ausgeübt werden, wenn die Sünden bekannt sind⁷⁹. Wie bei den Theologen treten auch bei den Bischöfen einige Male andere Schriftstellen neben das Johanneszitat⁸⁰. Gewiß fehlt bei einigen in den Notizen *Massarellis* der Ausdruck ‚ius divinum‘. Aber wir dürfen wegen der Gleichheit der Gedanken alle als Vertreter eines ius divinum ansehen, wie die Theologenkongregationen es zeigen und wie es bei *Láinez* formuliert ist. Bei ihm ist göttliches Recht auch das, was aus einem ausdrücklich vorliegenden Gebot Christi notwendig und klar folgt. Der Bischof von *Feltre* erklärt, Sünden vergeben könne

⁷⁸ Genaugenommen bezeichnen 9 die confessio (ohne ein Urteil über die modi erkennen zu lassen) als iuris divini, 6 als a Christo instituta.

⁷⁹ *Feltre* (CT VII 299, 32—36); *Lanciano* (302, 38—40); *Worcester* (304, 28 bis 30); *Belcastro* (306, 19—23); *Huesca* (308, 18—21); *Elne* (311, 8 f.); *Verdun* (316, 23—26); *General O. E. S. A.* (321, 16 f.); *Verona* (323, 3—7); ohne Joh 20 mit Worten zu nennen, deuten den gleichen Beweismgang an: *Camerino* (300, 37 f.); *Ceneda* (311, 24—28); *Tuy* (313, 40 f.) und *Siponto* (322, 30 f.).

⁸⁰ So bei *Feltre*, *Lanciano* und *Verona*.

nur Gott, „qui cum id mandavit, mandavit et illud, per quod ad id pervenitur“⁸¹.

Dieses Ergebnis wird durch eine andere Beobachtung bestätigt.

Göttlichen Rechtes sein, heißt zum mindesten, von Christus *eingesetzt* sein. Das wenigstens meinen die dreizehn Bischöfe der genannten Gruppe mit ihrer Stellungnahme; vier, darunter drei nicht aus dieser Gruppe, gebrauchen diese Wendung ausdrücklich⁸². Sieben, darunter wiederum vier nicht aus dieser Gruppe, werden deutlicher und *vorgeschrieben*, d. h., es sei göttlichen Rechtes in dieser doppelten Hinsicht⁸³. Gegen diese Auffassung erhebt sich eine einzige Stimme.

Der Bischof von *Chioggia* vertritt in seinem Votum die Meinung, nur die Einsetzung des Bekenntnisses gehe auf Christus zurück, sei also göttlichen Rechtes, die Verpflichtung dagegen nicht. Der Christ habe mehrere Wege, die Sündenvergebung zu erlangen. Die größere Sicherheit (*via tutior*) biete sich ihm aber in der Beichte. Darum sei der Christ *iure naturali* verpflichtet, diesen Weg zu gehen. Denn eben dieses Naturrecht verpflichte ihn, die größere Sicherheit zu wählen⁸⁴. Für *Chioggia* ist also das Bekenntnis in seiner Möglichkeit von Christus eingesetzt. Hier stimmt er mit den anderen überein. In seiner Verpflichtung gründet es im Naturgesetz, vielleicht sagt man besser, *auch* im Naturgesetz. Hier steht er gegen sie.

Chioggia bleibt mit seiner Meinung allein. Aber da er sich mit der These, das Bekenntnis sei in Joh 20 zwar von Christus eingesetzt, aber nicht vorgeschrieben, von der Mehrheit abgrenzen will, hilft es uns, eben deren Begriff des *ius divinum* zu klären. Er selbst unterscheidet *ius divinum* und *ius naturale*. Seine Meinung war überhaupt keine Distanzierung von der Mehrheit, wenn diese Mehrheit, in der Sache zwar anderer Meinung, im Begriff nicht genauso dächte wie er: *ius divinum* ist nicht *ius naturale*. Vielleicht müßte man genauer sagen, von Christus herrühren heißt nicht im Naturrecht begründet oder mit seiner Hilfe abgeleitet sein. Denn *Chioggia* will ja mit seiner Begründung im *ius naturale* die Begründung der anderen im *ius divinum* ablehnen.

Damit wissen wir von einundzwanzig Bischöfen⁸⁵ unter den vierunddreißig Prälaten, die uns ihren Begriff vom *ius divinum* wenigstens

⁸¹ CT VII 299, 34 f.

⁸² *Zagreb* (CT VII 295, 26—28); *Palermo* (296, 14 f.); *Sassari* (298, 1 f.) und *Worcester* (304, 28—30).

⁸³ *Cagliari* (CT VII 298, 28); *Monopoli* (312, 13); der Suffraganbischof von *Mallorca* (317, 21); *Modena* (319, 13—15); zu ihnen gehören auch *Feltre*, *Huesca* und *Tuy* (s. Anm. 79).

⁸⁴ „Sed confessio non est praecepta apud Joa 20 (23), sed instituta, sicut si princeps saecularis constitueret aliquod tribunal, coram quo omnes causae deciderentur; quod non propterea omnes litigantes lites suas in eo iudicio diffinire tenentur, sed possent inter se pacisci et transigere et etiam via arbitraria.“

Praecepitur autem confessio iure naturali. De iure enim naturali tenetur quis sibi benefacere et Christum diligere et fugere, quidquid Deo adversatur, id est peccata. Sed institutum est remedium, quo quis gratiam Dei per peccatum deperditam consequatur, ut est poenitentiae sacramentum, Joa 20 (23): Quorum remisistis. Ergo teneor confiteri, ut illis auditis sacerdos ea remittere possit. Etsi enim pluribus viis id facere possem, de iure tamen naturae teneor eligere tutiorem“ (*Chioggia* [CT VII 308, 45 — 309, 7]).

⁸⁵ Sie setzt sich zusammen aus der Gruppe der 13 und aus den folgenden zwei, die 3 bzw. 4 umfassen, die den 13 noch nicht gehörten, und eben *Chioggia*.

in etwa erläutern, daß sie im Fall der Einsetzung und Vorschrift des Bekenntnisses ‚ius divinum‘ in einem engeren Sinne verstehen, der nicht als ius naturale oder Folgerung mit Hilfe des ius naturale aufgefaßt werden kann.

Alle Vorstellungen über das göttliche Recht sind hiermit aber noch nicht erfaßt.

2. *Ius divinum kann ius naturae sein* (Die Begründung des geheimen Bekenntnisses). Diese andere Auffassung zeigt sich bei den Beweisen für und gegen die *Confessio secreta*. Von den elf Bischöfen, die sie als göttlichen Rechtes ansehen, verteidigten zwei, vielleicht vier, diese Meinung mit Argumenten, die wir heute als theologisch ansehen würden⁸⁶. Da aber die Notizen zu spärlich sind, möchte ich daraus keine weiteren Schlüsse ziehen. Sechs weitere aus dieser Gruppe erläutern das ‚ius divinum‘ anders. Der Mensch sei verpflichtet, seinen guten Ruf (*fama*) zu wahren; darum müsse er seine Fehler geheim bekennen⁸⁷. Einer von ihnen sagt ausdrücklich, Gott handele nicht gegen das ius naturale⁸⁸. Ein anderer nennt die Pflicht zur geheimen Beichte ein ius divinum mixtum cum naturali⁸⁹. Vielleicht spricht er damit nur deutlicher aus, was die anderen letztlich auch meinen: die Pflicht zum Bekenntnis ist göttlichen Rechtes; wenn man aus dem Naturrecht die Pflicht, seinen guten Ruf zu wahren, hinzunimmt, ergibt sich die Pflicht zum geheimen Bekenntnis. Da aber das Naturrecht in einem wirklichen Sinne göttliches Recht genannt werden kann, ist die Pflicht zum geheimen Bekenntnis göttlichen Rechtes.

Eine gewisse Zurückhaltung legt sich in der Bewertung dieser Überlegungen auf; denn genau der zuletzt erwähnte Bischof beweist das ius naturale aus Prov 25, 9. Ein anderer stellt die *traditio apostolica* neben die Überlegung über den guten Ruf⁹⁰; zwei andere benützen ebenfalls ein anderes theologisches Argument⁹¹. Der vorherrschende Eindruck bleibt aber doch, daß hier ein ius divinum behauptet und mit einem Gedankengang, den die Redner damals und wir heute auch ius naturale nennen, bewiesen wird. Wir stehen also vor einer anderen Bedeutung des Begriffes ius divinum als vorhin beim Beweis des Bekenntnisses schlechthin aus Joh 20.

⁸⁶ *Verona* (CT VII 323, 3—24 ff.), wohl auch *Calaborra* (310, 32—37). Der Suffragan von Mallorca scheint die *confessio* sowohl *secreta* wie *publica*, die er beide als *iuris divini* ansieht, mit theologischen Argumenten zu stützen (317, 17—21), ebenso *Bossa* (318, 27—30). — Auch *Feltre* (vgl. Anm. 138) muß zu den Verteidigern des *ius divinum* des geheimen Bekenntnisses gehört haben.

⁸⁷ *Cagliari* (CT VII 298, 28 — 299, 1); *Mallorca* (300, 23—25); *Lanciano* (303, 1—6); *Orense* (307, 7—10); der Suffragan von *Barcelona* (308, 6—13), wenn auch nicht mit letzter Sicherheit, scheint mir hierhin zu gehören. *San Marco* (300, 11—13) möchte ich hierzu zählen, weil sich sein Beweis aus den *scandala* auch bei *Cagliari* findet. — Vielleicht muß auch *Palermo* (296, 12—17) hinzugerechnet werden.

⁸⁸ *Mallorca*.

⁸⁹ Der Suffragan von *Barcelona*.

⁹⁰ *Lanciano*.

⁹¹ *Cagliari* und *San Marco*.

Zu diesem Begriff des *ius divinum*, das sachlich Naturrecht ist, paßt die Meinung von fünf Bischöfen, darunter zwei aus der gerade genannten Gruppe, die die Pflicht des Beichtvaters zu schweigen als *ius divinum* bezeichnen, aber mit naturrechtlichen Überlegungen beweisen: geheime Dinge müsse man geheim bewahren; wenn die Beichtväter redeten, würden ferner die Gläubigen von der Beichte abgeschreckt⁹².

Die Verteidiger des *ius divinum* der *Confessio secreta* haben aber in den Bischöfen, die nur die *Confessio in genere* als göttliches Recht ansehen, ihre Gegenposition.

Drei von ihnen greifen ausdrücklich den Beweisansatz an dem guten Ruf an und erklären, es gebe höhere Werte, um derentwillen der Sünder bei geheimen Sünden das öffentliche Bekenntnis wählen könne⁹³; drei andere wollen die Wahl zwischen geheimem und öffentlichem Bekenntnis dem Sünder überlassen⁹⁴. Wieweit sie sich dabei von den vorigen drei unterscheiden oder von vier weiteren ihrer Gruppe, die eine bestimmte Rechtsform angeben, bleibt offen. *Chioggia* nennt nämlich die geheime Beichte *ius naturae et Ecclesiae*⁹⁵, *León* *ius positivum*⁹⁶, *Verdun* *ius humanum*⁹⁷, und der flämische Abt erklärt, die Weise, geheim oder öffentlich die Sünden zu bekennen, sei der Festlegung der Kirche überlassen⁹⁸.

Dieser Streit um die Begründung der *Confessio secreta* bezeugt deutlich eine bestimmte Art, von *ius divinum* und *ius naturale* zu denken.

Einige Bischöfe sind der Meinung, der Mensch müsse seinen guten Ruf wahren und dürfe darum seine geheimen Sünden nur geheim beichten. Sie weisen diese Überlegungen dem *ius naturale* zu und erklären doch die geheime Beichte als Einrichtung des *ius divinum*. Bei ihnen ist also das *ius naturale* ein *ius divinum*, genauer eine der Formen des *ius divinum*. Andere Bischöfe hingegen greifen die Gültigkeit dieses Beweises an, sehen Ausnahmen als erlaubt an und bestreiten darum das *ius divinum* des geheimen Bekenntnisses. Im Begriff des *ius naturae* und *divinum* haben sie damit die gleiche Ausdrucksweise wie ihre Gegner, die sie in der *Sache* ablehnen. Denn sehen wir einmal davon ab, daß für sie kein *ius naturale* ist, was Ausnahmen zuläßt, dann läuft ihr Gedankengang begrifflich darauf hinaus, ein naturrechtliches Argument für die geheime Beichte gebe es nicht. *Ius naturale* wäre aber ein *ius divinum*. Da außerdem ihre Gegner wie sie selbst keinen Offenbarungsbeweis dafür sehen, sei das geheime Bekenntnis nicht göttlichen

⁹² *Cagliari* und *Orense* sind schon bei der Gruppe in Anm. 87 genannt; ferner: *Castellammare* (CT VII 301, 30—37); *Syrakus* (304, 18 f.) und *Oviedo* (313, 19—27).

⁹³ *Castellammare* (CT VII 301, 31—36), *Oviedo* (313, 17—21) und *Guadix* (316, 2—5). Auch *Calahorra* (310, 36 f.) und *Siponto* (322, 32—34) vertreten diesen Einwand; aber beide gehören aus anderen Gründen zu den Verteidigern des *ius divinum* der geheimen Beichte.

⁹⁴ *Granada* (CT 297, 1—3), *Syrakus* (304, 16—18) und *Modena* (319, 13—15). An sich gehört auch *León* (s. Anm. 96) hierhin; aber er geht einen Schritt weiter.

⁹⁵ CT VII 308, 38—40.

⁹⁶ CT VII 313, 5—12.

⁹⁷ CT VII 316, 23 f.

⁹⁸ CT VII 320, 9 f.

Rechtes⁹⁹. Eine Bestätigung dafür ist die kleine Gruppe der fünf Bischöfe, die auf die Schweigepflicht des Beichtvaters zu sprechen kommt und sie aus dem göttlichen Recht beweist. Zwei von ihnen, *Cagliari* und *Orense*, verteidigen das göttliche Recht der geheimen Beicht¹⁰⁰, drei lehnen es ab, nämlich *Castellammare*, *Oviedo* und *Syrakus*¹⁰¹. Ihre Begriffe von *ius naturale* ist aber der gleiche: der Beweis aus dem guten Ruf (den man für sich oder für den anderen wahren muß) ist ein Naturrechtsargument. Naturrecht aber ist göttliches Recht. Wer also den Beweis anerkennt, verteidigt das göttliche Recht (der geheimen Beicht oder der Schweigepflicht des Beichtvaters); wer den Beweis ablehnt, leugnet es. Die Stellung zur Sache ist verschieden, der angewandte Begriff gleich.

3. *Ius divinum* (Ein Überblick). Wenn von göttlichem Recht die Rede ist, darf der Begriff keineswegs auf das juristische Gebiet eingeschränkt werden. Sonst könnte *Láinez* nicht Glaube, Hoffnung und Liebe zum göttlichen Recht zählen. Es ist vielmehr jede von Gott gegebene Regelung, Mitteilung oder überhaupt Wirklichkeit gemeint.

„Göttliches Recht“ kann im *uneigentlichen* Sinn verstanden werden. Es umfaßt dann die Anordnungen einer von Gott stammenden Autorität, etwa in der Kirche. So gebraucht *Láinez* in seinem Gutachten aus der dritten Konzilsperiode ‚*ius divinum laxè sumptum*‘. Ich erwähne diesen Begriff nur, weil er heute in die Diskussion über die Beichtpflicht, wenn auch selten, zur Deutung des Konzilsdekretes herangezogen wird. *Láinez* schaltet ihn in seinem Gutachten sofort für sich und seine Gegner aus der weiteren Erörterung aus. In den Beratungen der Theologen und Bischöfe über die Beichte kommt der Begriff nicht vor. Wir können ihn in Zukunft daher übergehen.

„Göttliches Recht“ kann im *eigentlichen* Sinn verstanden werden. Es meint dann jedes Recht, das Gott selbst ohne Dazwischentreten einer zwar von ihm eingesetzten, aber eben doch menschlichen Autorität gegeben hat. Diese Bedeutung findet sich im Gutachten von *Láinez* als das ‚*ius divinum proprie sive stricte sumptum*‘. Der Sache nach findet sie sich auch in den Konzilsberatungen. Dabei ist aber eine Unter- teilung zu beachten.

Eine erste, nur von einer kleinen Gruppe gebrauchte Wortbedeutung spricht vom *ius divinum* auch dann, wenn sie von Naturrecht oder *Naturgesetz* redet. Es sind dann Wesenszüge und -bestimmungen gemeint, die Gott in der Erschaffung jeder Seele einprägt, genauer

⁹⁹ *Calahorra* und *Siponto* (vgl. Anm. 93) erkennen diesen Einwand an, halten die geheime Beichte aber doch für göttliches Recht. Es scheint mir aber nicht sicher, worin ihre Beweisführung gründet, vielleicht in einer bestimmten Auffassung von der Einsetzung der Sakramente durch Christus. Darum ist ein Schluß auf ihre Naturrechtsauffassung nicht möglich.

¹⁰⁰ Vgl. Anm. 92 und 87. ¹⁰¹ Vgl. Anm. 92, 93 und 94.

müßte man sagen: was sich aus dem Offenbarungsgesetz mit Hilfe eines so beschriebenen Naturgesetzes ergibt. So bejahen die Verteidiger des Beweises aus der fama das geheime Bekenntnis, so leugnet es ein Teil der Gegner dieses Argumentes. Diese Bezeichnung des *ius naturale* als *ius divinum* lehnt *Chioggia* begrifflich ab. Wie weit sein terminologischer Einwand vom Konzil geteilt wird, läßt sich jetzt noch nicht sagen. *Lainez* in seinem Gutachten aus der dritten Konzilsperiode kennt diese Wortbedeutung und bejaht sie. Er hält sich nicht dabei auf, weil es für sein Thema wertlos war.

Ein zweiter Wortgebrauch wird von allen Theologen und Bischöfen anerkannt. *Ius divinum* ist in ihm ein *Offenbarungsgesetz*, ein von Gott im Alten Testament oder von Christus im Neuen Testament gegebenes Gesetz. Bei der Beichte geht es natürlich auf dem Konzil um das Neue Testament, um eine Stiftung Christi. Daß etwas von Christus eingesetzt worden ist, erkennt man aber nach dem Denken der Theologen wie der Bischöfe auf zwei Wegen: entweder unmittelbar durch die klare Aussage einer Schriftstelle, so etwa bei der Einsetzung einer Vergebungsgewalt in der Kirche, oder aber durch einen Vorgang innerhalb der Kirche, bei dem man das Ergebnis einer übereinstimmenden Glaubensüberzeugung als Stiftung Christi ansieht. Man hält es für notwendig, die gedanklichen Schritte, die zu dieser Glaubensüberzeugung geführt haben, anzugeben. Dem heutigen Leser kommen sie als rein theologische Überlegungen vor, und in diesem Sinne wird heute gerne das Zitat aus dem Compendium der Konventualen über die zweite Stufe des *ius divinum* verstanden. Im Denken der Konzilsteilnehmer ist aber die Autorität, auf die hin sie das Ergebnis als *ius divinum* ansehen, nicht die *deductio* oder die *conclusio necessaria et evidens*, oder wie man es auch nennen mag. Dieser entscheidende Grund ist für sie die Annahme dieser Glaubensüberzeugung als solcher durch die Kirche. Dieser Sachverhalt wird beim Compendium der Konventualen und dem Zitat von *Delphinus* nicht sichtbar, wohl aber deutlich beim Gutachten von *Lainez*.

Es gibt also zwei Erkenntniswege, auf denen ein neutestamentliches *ius divinum* bekannt wird: den aus der klaren Aussage der Schrift und den aus der Annahme einer Glaubensüberzeugung durch die Kirche. In beiden Fällen ist aber das, was jeweils bekannt geworden ist, ein *ius divinum*, etwas ‚immediate a Christo institutum‘.

Das Gutachten von *Lainez* ist, obwohl es aus der dritten Konzilsperiode stammt, eine getreue Wiedergabe all dieser Vorstellungen und Begriffe. Es faßt in wenigen Worten das zusammen, was die Theologen und Bischöfe darlegen, wenn sie von der Bekenntnispflicht im allgemeinen reden, von ihrer unmittelbaren Einsetzung durch Christus, von den Beweisen dafür und von der Lehre der Kirche.

Diese Zusammenfassung gibt schon die Richtung an, in der das *ius divinum* in der Schlußfassung des Dekretes zu verstehen ist, noch nicht aber die Gesamtüberlegungen des Konzils, die bisher ja nur über die *Articuli* gingen; die *Kanones* und die *Doctrina* existierten ja noch nicht.

4. Die Beratung der *Kanones*

Die *Deputati*

Am 15. November hatten der zweite und der dritte Konzilspräsident ihre *Vota* über die *Beichte* abgegeben, ein auf dem Konzil ungewöhnlicher Vorgang. Tags darauf trat zum erstenmal die *Deputatio* zusammen, die den Auftrag hatte, dem Konzil einen Entwurf für *Kanones* und *Doctrina* vorzulegen, der den bisherigen Beratungen entsprach und die Grundlage für ein endgültiges Dekret bilden konnte.

Dem Range nach standen der Kurfürst von Mainz, *Sebastian von Heusenstamm*, und *Paulus Gregoriancz*, der Bischof von Zagreb, als Gesandter des Königs der Römer und Königs von Ungarn, an erster Stelle. Sie hatten die *Beichte* wohl verteidigt, sich in allen Einzelheiten aber sehr zurückgehalten. Theologisch tiefer war *Cornelio Musso*, der Bischof von *Bitonto*. Vielleicht verdankte er es seinem zu Recht erworbenen Ruf aus der ersten Konzilsperiode, daß er auch jetzt in Trient wieder zu den *Deputati* gehörte. Man sieht es seinem *Votum* aber an, daß theologisch seine Zeit vorüber ist; der Mehrheit, die mit geordneten theologischen Argumenten Schritt für Schritt und Frage für Frage vorangeht, entspricht seine mehr humanistisch-theologische Art der ersten Stunde der Auseinandersetzungen nicht mehr. Auch von ihm ist uns eine Stellungnahme zum *ius divinum* nicht erhalten. Neben ihm steht aber schon sein italienischer Landsmann, *Egidio Foscarari*, der Bischof von Modena, der in den aufreibenden und theologisch schwierigen Verhandlungen der dritten Konzilsperiode eine wichtige, zum Teil entscheidende Rolle spielen wird. Er vertritt ein *ius divinum* nur des Bekenntnisses im allgemeinen, nicht aber seiner konkreten Weise. Derselben Meinung sind zwei Spanier, die wie er in der dritten Konzilsperiode eine große Bedeutung als Führer der Opposition erlangen werden, *Pedro Guerrero*, der Erzbischof von Granada, ein theologisch gebildeter Mann, der mit wachem Sinn die geistigen Strömungen der Zeit verfolgte, und *Martín Pérez de Ayala*, der Bischof von Guadix (später von Segovia), der wohl theologisch beschlagen war, aber einen zum Teil wohl aus seinem Charakter herkommenden Hang zu Sondermeinungen und ausgeprägten Positionen hatte. Beide hatten dieselbe theologische Auffassung wie Modena: sie lehnten das *ius divinum* des geheimen Bekenntnisses in der *Beichte* ab. Ihre beiden spanischen Landsleute verteidigten es dagegen, *Francisco de Navarra*, Bischof von Badajoz, und *Salvatore Salapasio*, der Erzbischof von Sassari auf Sardinien, in den Akten als Spanier bezeichnet. *Pedro de Acuna*, Bischof von Astorga, läßt sich nicht einordnen; er hat während der gesamten Beratungen über das *Beichtdekret* nicht das Wort ergriffen¹⁰².

Am 16. November begannen diese neun Bischöfe unter dem Vorsitz des Legaten und der beiden anderen Konzilspräsidenten ihre Arbeit.

¹⁰² CT VII 290, 45 ff. ist nur eine Stellungnahme zu praktischen Fragen des Konzilsverlaufs und zur Geschäftsordnung.

Sie mußten dabei davon ausgehen, daß über das Hauptthema von Artikel 4, die *Confessio secreta*, weder in den Theologenkongregationen noch in den Generalkongregationen Einigkeit geherrscht hatte. Der Augustinergeneral, selbst ein Vertreter des *ius divinum* des geheimen Bekenntnisses in der Beichte, hatte am Schluß der Aussprachen in den Generalkongregationen vorgeschlagen, ‚*secreta*‘ zu streichen und nur zu sagen, das sakramentale Bekenntnis sei göttlichen Rechtes¹⁰³. Die Linie eines Kompromisses hielt auch der Legat ein. Er erklärte am 15. November in der Generalkongregation:

‚In 4^o aptabuntur verba secundum patrum sententias, ut neutra opinio damnetur, cum omnes concordent, confessionem esse de iure divino.‘¹⁰⁴

Die Deputati hielten sich an die Lage, wie sie sich in den Voten der Bischöfe gezeigt hatte, griffen die beiden Kompromißvorschläge auf und gaben dem Kanon 7, später 6, der aus Artikel 4 entwickelt wurde, folgende Grundgestalt: der erste Teil sprach wie in Artikel 4 über das sakramentale Bekenntnis, strich aber „geheim“ und bezeichnete es in dieser allgemeinen Form als göttlichen Rechtes. Der zweite Teil beschäftigte sich, anders als Artikel 4, ganz mit der *Confessio secreta* und verteidigte nur, sie stehe zur Absicht Christi nicht im Widerspruch. In diesen Satz wurde eine kleine Erinnerung an die geschichtliche Feststellung eingeschoben, die früher den ganzen zweiten Teil von Artikel 4 ausgemacht hatte.

Der erste Teil von Kanon 7, später 6

Durch die Streichung des Wortes ‚*secreta*‘ blieb Kanon 7 zwar hinter Artikel 4 im ersten Teil zurück. Diese Grundentscheidung war aber von zwei Ergänzungen begleitet, die über Artikel 4 hinausgingen.

‚Si quis negaverit, confessionem vocalem sacramentalem vel iure divino institutam vel ad salutem necessariam esse . . . , anathema sit.‘¹⁰⁵

Die Streichung hat ihre Bedeutung für den Sinn des Wortes ‚*iure divino*‘. Damit sind alle Stimmen, die ‚*ius divinum*‘ als Naturrecht oder Schlußfolgerung mit Hilfe des Naturrechtes verstehen, aus dem Sinn des Kanonvorschlages ausgeschaltet. Im Konzil, das heißt in den Generalkongregationen, wurde diese Bedeutung nur bei der *Confessio secreta* vertreten. Für die *Confessio* schlechthin vertrat man, sofern Theologen und Bischöfe sich überhaupt erklärt haben, einen anderen Sinn: die aus einer Schriftstelle notwendig und eindeutig gezogene

¹⁰³ CT VII 321, 15—19. — Bibl. Angelica (Roma), Man. lat. 425, gibt seine Meinung zum geheimen und öffentlichen Bekenntnis genauer wieder: ‚Hoc disiunctum est de iure divino, neutra tamen pars divisive est de iure divino‘ (f. 35’).

¹⁰⁴ CT VII 321, 44 — 322, 2.

¹⁰⁵ CT VII 326, 1 f. 4.

Folgerung, durch die Kirche im Ergebnis promulgiert. Diese kirchliche Promulgation ist nicht die Entscheidung des Konzils, die zu diesem Zeitpunkt ja noch gar nicht existierte, sondern der Consensus Ecclesiae, der ein als Glaubensüberzeugung übernommenes Ergebnis anerkennt und als solches vertritt. Das ist der Sinn des *ius divinum* an dieser Stelle.

Während früher aber bloß ganz allgemein behauptet wurde, das Bekenntnis *sei göttlichen Rechtes*, heißt es jetzt in der ersten Ergänzung, es sei kraft göttlichen Rechtes *eingesetzt* und sei zum Heil *notwendig*. Die Erwähnung der Einsetzung ist verständlich; sie war einhellig die Meinung der Theologen und Bischöfe und der Sache nach nur eine Ausgestaltung des bisherigen „sein“. Der zweite Ausdruck der Ausgestaltung könnte überraschen. Wohl hatten mehrere Theologen gefordert, man solle sagen, das Bekenntnis sei *vorgeschrieben*, aber nicht so viele hatten von einer *Notwendigkeit* gesprochen, fünf Theologen¹⁰⁶ und drei Bischöfe¹⁰⁷. Der dritte Konzilspräsident, der Bischof von *Verona*, hatte freilich in seiner Rede, dem allerletzten Votum zum Thema, gefordert, man müsse sagen, das Bekenntnis sei von Christus eingesetzt, vorgeschrieben und sei zum Heile notwendig¹⁰⁸. Sein Rang auf dem Konzil genügt aber nicht, um die Aufnahme des Zusatzes zu erklären. Denn obwohl er das göttliche Recht der geheimen Beichte vertrat, setzte er sich hier keinesfalls durch. Eine andere Vermutung ist mir daher wahrscheinlicher.

In ihrer Antwort auf die *Confessio Augustana* hatte die *Confutatio* daran festgehalten, daß die ‚*confessio integra ... ad salutem necessaria*‘ sei¹⁰⁹. *Melanchthon* hatte das in der *Apologia* mehrfach abgelehnt und, um keinen Zweifel zu lassen, erklärt, sie sei nicht kraft göttlichen Rechtes zum Heile notwendig¹¹⁰. Die Quellenangabe zu Artikel 4 zitiert genau den Abschnitt der *Apologia*, aus dem diese Meinung ebenso wie der Hinweis auf die *Confutatio* stammt. Die *Deputati* dürften daher mit ihrem zweiten Zusatz diese Kontroverse im Auge gehabt haben.

In Kanon 7 ist zur Bezeichnung des Bekenntnisses ein neues Wort als zweite Ergänzung aufgenommen: *vocalem*. Diese Zufügung erwartet man nicht, weil die Ansätze in den vorangegangenen Kongregationen, eine solche Erweiterung zu rechtfertigen, nach den Protokollen *Massarellis* mehr als spärlich sind. Ein flämischer Dominikaner aus Löwen, *Ioannes Valterius*, hatte in den Theologenkongregationen die Meinung vertreten, ohne *Confessio vocalis* gebe es keine Vergebung

¹⁰⁶ *Valterius* (CT VII 257, 39); *Mabusius* (258, 27 f.); *Zaballos* (278, 8 f.); *A. de Cathania* (279, 18—20); *B. de Colloredo* (280, 25 f.).

¹⁰⁷ *Zagreb* (CT VII 295, 22); *Bitonto* (305, 19 f.); *Tuy* (313, 40 f.).

¹⁰⁸ CT VII 323, 3—5.

¹⁰⁹ *Confutatio*, Resp. ad secund. part. IV (CR 27, 159).

¹¹⁰ ApCA XII 111 (BekSchELK 274); vgl. XI 7—8 (251); XII 23 (256); XII 102 (272).

in der Beichte¹¹¹, sein Ordensbruder *Melchior Cano* war der gleichen Meinung. Er nannte einen Einwand, das Bekenntnis sei darum nicht notwendig, weil einer in der Krankheit ja die Stimme verlieren und durch Zeichen die Absolution verlangen könne. Sie müsse ihm dann gewährt werden. *Cano* erwiderte darauf, das sei keine *absolutio sacramentalis*, sondern eine Art von *reconciliatio*; denn es könne ja kein *iudicium* stattfinden. Auch die Väter der alten Kirche hätten das gemeint, wenn sie in solchen Fällen von einer *poenitentia publica* redeten¹¹². Ein anderer Dominikaner teilte diese Anschauungen¹¹³, während *Martinus Malo*, der Theologe des Bischofs von *Oviedo*, auch dem die Absolution zugestand, der im Krankheitsfall nicht reden kann¹¹⁴. Ob *Lainez*, der als erster sprach, auch diese letzte Meinung vertrat¹¹⁵ und damit vielleicht die Debatte über das Thema auslöste, läßt sich nicht entscheiden. Nur drei Bischöfe sprachen von der *Confessio oris*¹¹⁶ — ein Ausdruck, den das Konzil von Florenz schon gebraucht hatte¹¹⁷. Ob es nun die Autorität dieses Konzils war oder ein anderer Grund, jedenfalls stand ‚vocalis‘ jetzt im Kanon 7. Das Wort hielt sich nicht lange. In den Generalkongregationen vom 20. und 21. November verlangten sechs Redner seine Streichung¹¹⁸. Einer von ihnen sagte: ‚*Ne muti excipiantur.*‘¹¹⁹ Der Bischof von *Calahorra* begründet seinen Antrag noch ausführlicher:

‚*Ex 7^o deletur vocalem, quia excluderentur alii modi confitendi, ut signum in muto et per litteras.*‘¹²⁰

Man gab dem Antrag statt und strich das Wort.

Noch einmal versuchten sieben Bischöfe in den Generalkongregationen vom 20. und 21. November, ‚*praeceptam*‘ zur *Confessio* einzuführen¹²¹, aber ohne Erfolg; ‚*necessariam*‘ wurde nicht angetastet, nicht ergänzt und nicht gestrichen. Wohl aber folgte man einem Vorschlag des Bischofs von Mallorca, *Gianbattista Campeggio*. Am 24. November schlug er zum Kanon, der mittlerweile die Nummer 6 erhalten hatte, vor:

‚*In 6^o iure divino addatur ibi ad salutem.*‘¹²²

So lautete jetzt der erste Teil von Kanon 6 in der endgültigen Fassung, die in der Sessio am folgenden Tage verabschiedet wurde:

‚*Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino . . . anathema sit.*‘¹²³

Wenn ‚*iure divino*‘ in der früheren Fassung nur zu ‚*institutam*‘ gehört haben mochte, jetzt gehört es sicher zu beiden Adjektiven, bezieht sich auf die Einsetzung und auf die Notwendigkeit.

¹¹¹ CT VII 257, 33 f. ¹¹² CT VII 261, 19—22; 263, 6—10.

¹¹³ *B. de Colloredo* (CT VII 280, 25—27); vielleicht teilte auch der Augustiner *Tranensis* diese Anschauung (284, 4—7).

¹¹⁴ CT VII 274, 26—28.

¹¹⁵ CT VII 243, 15 f.

¹¹⁶ *Lanciano* (CT VII 302, 44 f.); *Ceneda* (311, 25 f.); *Lacorensis*, ein anderer Suffragan von Barcelona (314, 23).

¹¹⁷ D 1323.

¹¹⁸ *Mallorca* (CT VII 328, 28); *Castellammare* (329, 5); *Tuy* (331, 15 f.); *Verdun* (331, 28). Die beiden anderen vgl. in den folgenden Anmerkungen.

¹¹⁹ Der flämische Abt (CT VII 331, 41 f.).

¹²⁰ CT VII 330, 25 f.

¹²¹ *Mallorca* (CT VII 328, 28 will ‚*necessariam*‘ durch ‚*praeceptam*‘ ersetzen); *Huesca* (329, 39); Suffragan von *Würzburg* (330, 16 f. will ersetzen); *Elne* (330, 33); *Monopoli* (330, 40 f.); *León* (331, 5); Suffragan von *Mallorca* (331, 36 f.).

¹²² CT VII 338, 29 f. ¹²³ D 1706.

Der zweite Teil von Kanon 7, später 6

Dieser Teil befaßte sich jetzt fast ausschließlich mit der geheimen Confessio. Eine geeignete Formulierung zu finden, war wohl nicht ganz einfach, weil man einerseits das geheime Bekenntnis gegen die Protestanten in Schutz nehmen wollte, wohl auch mußte, also einen Akzent setzen mußte, andererseits aber im Meinungsstreit innerhalb des Konzils, ob es göttlichen Rechtes sei oder nicht, genau in der Mitte bleiben mußte, also keinen Akzent setzen durfte. Der Vorschlag der Deputati trug beiden Erfordernissen Rechnung.

„Si quis . . . dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti . . . alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum: anathema sit.“¹²⁴

Der Ausdruck ‚modum secrete confitendi‘ war aus den Erörterungen in der Aula verständlich. Dort hatte man ja das Bekenntnis im allgemeinen von seinen beiden Weisen, der geheimen und der öffentlichen, unterschieden. ‚Soli sacerdoti‘ dürfte wohl im Gegensatz zur Laienbeichte stehen und das Thema eingrenzen auf das Bekenntnis vor dem Priester im Hinblick auf die sakramentale Vergebung. ‚Alienum ab . . .‘ vermeidet eine Behauptung, die geheime Beichte sei von Christus eingesetzt, und verbindet in glücklicher Weise damit einen Schutz für diese Praxis der Kirche. Es wäre möglich, daß ‚inventum humanum‘ auf die Predigt *Luthers* über die zehn Aussätzigen anspielen will, deren lateinische Fassung die geheime Beichte eine ‚fictio hominum‘ nennt¹²⁵; man gäbe so zu verstehen, daß das Konzil diese Auffassung ablehnt.

In den Generalkongregationen vom 20. und 21. November unternahmen einige Bischöfe noch einmal einen Versuch, das ius divinum der geheimen Beichte in den Kanon hineinzubringen¹²⁶; sie trafen sofort auf Widerspruch¹²⁷. Das Konzil änderte nichts. Es entsprach auch nicht einem Vorschlag, die publica poenitentia zu erwähnen¹²⁸.

So wie der zweite Teil von Kanon 7, später 6, vorgelegt worden war, wurde er auch verabschiedet.

In ihm wurde aber noch der Rest, der vom zweiten Teil von Artikel 4 übriggeblieben war, eingeschoben. Er hatte den Theologen und den Bischöfen so vorgelegen:

„. . . Nec apud antiquos Patres ante Concilium Lateranense eius (d. h. des geheimen sakramentalen Bekenntnisses) factam fuisse mentionem, sed publicae tantum poenitentiae.“¹²⁹

Die Theologen scheinen sich mit diesem Text nicht viel beschäftigt zu haben. Vier Redner lehnen ihn ausdrücklich ab, *Lainez* und *Delphius* als häretisch, *Tapper* als falsch und blasphemisch, *Malvenda* als verwegen¹³⁰. *Pelargus* verlangt den Zusatz: „ . . . und daß über sie keine Konstitutionen erlassen worden seien“¹³¹. Vielleicht sind

¹²⁴ CT VII 326, 2—4. ¹²⁵ CT VI 8, 25 f.

¹²⁶ *Köln* (CT VII 327, 22); Suffragan von *Barcelona* (329, 32); ebenso, wenn auch mit anderen Worten: *Cagliari* (328, 14 f.); *Lanciano* (328, 34 f.); *Huesca* (329, 39 f.).

¹²⁷ *Verdun* (CT VII 331, 28 f.); vielleicht auch *Tuy* (331, 16 f.).

¹²⁸ *Upsala* (CT VII 328, 8); *Castellammare* (326, 6 f.); *León* (331, 5).

¹²⁹ CT VII 234, 8—10.

¹³⁰ *Lainez* (CT VII 243, 33—38); *Delphius* (274, 6—8); *Tapper* (249, 26—250, 4); *Malvenda* (251, 16).

¹³¹ CT VII 272, 17 f.

zu diesen Theologen noch weitere fünf hinzuzurechnen¹³². Aber bei ihnen ist es nicht immer ganz sicher, ob sie vom Bekenntnis schlechthin oder vom geheimen Bekenntnis reden. Jedenfalls besteht aber die Möglichkeit, daß die Auffassung des Gutachtens, das *Tapper* und drei andere Löwener Theologen dem Präsidenten einreichten, auch von anderen geteilt wurde:

„Huius (nämlich des Artikels) secunda particula non pertinet ad dogmata sive articulos fidei, nam facti quaestio est non fidei, an secretae confessionis mentionem faciant veteres.

Interea prodit haec particula apologistarum vel insignem inscitiam, vel malitiosam dissimulationem.“¹³³

Die Bischöfe befassen sich mit dem zweiten Teil von Artikel 4 häufiger als die Theologen. Von fünfzig Rednern nahmen dreiundzwanzig zu ihm Stellung. Im Endergebnis erfahren wir wenig. Sechs bezeichnen den zweiten Teil als lügnerisch¹³⁴, acht geben ihm Qualifikationen wie falsch¹³⁵, irrig¹³⁶, gottlos und blasphemisch¹³⁷. Hinzurechnen dürfen wir auch die fünf Bischöfe, nach denen die Confessio immer in der Kirche gelehrt wurde¹³⁸. Ob und wie weit sie die confessio secreta meinen, ist nicht mit Sicherheit zu sehen. Einige Bischöfe erklären nur, die Väter erwähnten das Bekenntnis¹³⁹; einer ist noch zurückhaltender, es sei schon 500 Jahre vor dem vierten Lateranense in Übung¹⁴⁰. Ein anderer weist darauf hin, *Calvin* habe nicht gelehrt, was im zweiten Teil von Artikel 4 stehe. Er behaupte vielmehr, es gebe vor dem vierten Laterankonzil keine Dekrete über die Beichte¹⁴¹.

Als häretisch hat nach den uns erhaltenen Notizen *Massarellis* keiner in den Generalkongregationen den zweiten Teil bezeichnet. Inhaltlich können diese spärlichen Äußerungen aber erst lebendig werden, wenn man die zahlreichen Väter-, Konzilien- und Papstzitate auswertet. Sie werden sicher ein klareres Bild vermitteln.

Die Deputati spiegeln in der Verschiedenheit ihrer Auffassung auch hier die Generalkongregation gut wider. *Mainz* und *Guadix* hatten den zweiten Teil von Artikel 4 für lügnerisch gehalten, *Granada* und *Badajoz* für falsch, *Sassari* für irrig. Von *Bitonto* ist uns ein Urteil nicht erhalten, *Astorga* hat in den Generalkongregationen nie das Wort ergriffen. So bleiben zwei Deputati, die Artikel 4 als ganzen

¹³² *Hasselt* (CT VII 254, 21 f.); *Candidus* (260, 10—12); *Cano* (263, 26 f.); *Grop-per* (268, 35 f.; 269, 5—10); *M. a Vosmediano* (277, 7—9). *Walther* (Le Plat IV 302) bezeichnet den Teil als falsch.

¹³³ Le Plat IV 288.

¹³⁴ *Mainz* (CT VII 294, 17 f.); *Trier* (294, 42); *Köln* (294, 43); *Straßburg* (306, 8 f.); *Calahorra* (310, 29 f.); *Guadix* (316, 5—7).

¹³⁵ *Granada* (CT VII 297, 4); *Mallorca* (300, 21 f.); *Lanciano* (303, 1); *Badajoz* (307, 17); der flämische Abt (320, 13).

¹³⁶ *Sassari* (CT VII 298, 2 f.); Suffragan von *Barcelona* (307, 24).

¹³⁷ *Castellammare* (CT VII 301, 37).

¹³⁸ *Trient* (CT VII 293, 33—35); *Zagreb* (295, 27); *Wien* (296, 3); *Antivari* (296, 4); *Feltre* (299, 36) und im Original: „Confessionem sacramentalem secretam esse iuris divini abunde superiorum ostensum fuit. Eam in usu fuisse ante Lateranense Concilium ostendunt testimonia sanctorum Patrum, qui ante illud Concilium fuerunt“ (Vat. lat. 3916 f. 161^{r-v}).

¹³⁹ *Palermo* (CT VII 296, 15—17); *Bossa* (318, 28 ff.); ferner die schon genannten *Mainz*, *Trier*, *Köln* (Anm. 134) und *Castellammare* (Anm. 137), der zu den antiqui patres auch *Beda* zählt.

¹⁴⁰ *Orense* (CT VII 307, 10).

¹⁴¹ *Chioggia* (CT 308, 40 f.).

qualifiziert haben; nach *Zagreb* ist er falsch, nach *Modena* häretisch. Falls dieses Urteil Modenas auch ausdrücklich für den zweiten Teil gelten sollte, war er der einzige unter den Deputati, der den zweiten Teil als Glaubensfrage ansah.

Im Entwurf zu Kanon 7 minderte die Kommission die Bedeutung des Themas erheblich dadurch, daß sie es nur noch in einem Relativsatz erwähnte, änderte die Aussage aber, indem sie ihr eine positive Wendung gab.

„... Modum secreta confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat...“¹⁴²

Über die Entstehung dieser Fassung wissen wir nichts. Nur ein genaues Studium der Vätertexte in den Vota kann genaueren Aufschluß geben. Sicher soll aber nicht behauptet werden, die Beichtpraxis sei von Anfang an in der Kirche so wie im sechzehnten Jahrhundert gewesen. Man kannte die publica poenitentia, man wußte um die Form einer publica confessio; man wollte, wenn ich recht sehe, nur behaupten, es habe von Anfang eine secreta confessio gegeben (die dann vielleicht mit einer publica poenitentia verbunden war).

In der Aussprache über die Kanones verlangten zwei Bischöfe, die Worte ‚ab initio‘ zu streichen¹⁴³. Ihr Antrag wurde nicht angenommen. Unter der neuen Nummer 6 ging der Kanon in diesem Stück unverändert in das Schlußdekret ein.

5. Die Doctrina im Kapitel 5

a) Der Werdegang

Am 16. November, einen Tag nach der letzten Generalkongregation, traten die Deputati unter dem Vorsitz der drei Konzilspräsidenten zu ihrer ersten Sitzung zusammen. Der Legat legte ihnen dabei den Entwurf einer Doctrina vor, die auf seine Veranlassung hin von „gelehrten und frommen Männern“ verfaßt worden sei und mithelfen solle, Zeit zu sparen; denn es sei leichter, eine vorliegende Doctrina umzuändern, als eine völlig neue auszuarbeiten¹⁴⁴.

Dieses Vorgehen des Legaten war wohl die Antwort auf seine Niederlage zu Beginn der Generalkongregationen. Er hatte ja am 5. November den Prälaten vorgeschlagen, sofort über eine Doctrina und über Kanones zu reden und nicht erst über die Articuli, war aber mit seinem Vorschlag nicht durchgedrungen. Jetzt war er am Zuge und stellte die Deputati mit der Doctrina vor eine vollendete Tatsache, die sie zwar juristisch, aber kaum sachlich umgehen konnten. Die Zeit drängte; die Sessio war schon für den 25. November festgesetzt.

Wir kennen die Verfasser der Doctrina nicht¹⁴⁵. Wenn im folgenden also Namen genannt werden, wird auf eine Verwandtschaft der Ideen hingewiesen und nicht eine Urheberschaft behauptet. Der Werdegang der Doctrina gibt uns aber auch ohne

¹⁴² CT VII 326, 2 f.

¹⁴³ *Syrakus* (CT VII 329, 21); *Oviedo* (331, 7 f.). Außerdem hatte der Suffragan von Mainz verlangt, hinter ‚catholica‘ noch ‚Romana‘ hinzuzusetzen (329, 18).

¹⁴⁴ CT VII 324, 11–22.

¹⁴⁵ *H. Jedin*, Die Geschichte des Konzils von Trient III (Freiburg i. Br. 1970) 327 f., vermutet, daß zu den Verfassern *Lainez* und *Salmerón* gehören. Wer in den Werken *Salmeróns* die Ausführungen zur Beichte liest, findet Ähnlichkeiten mit dem Entwurf, den der Legat vorlegte. Die Frage muß aber noch weiter untersucht werden.

Kenntnis der Verfasser wertvolle Aufschlüsse über den theologischen Sinn der verabschiedeten Endfassung. Der Text, der von Kardinal *Crescenzo* am 16. November vorgelegt wurde, ist uns im Band *Conc. Trid.* 22 des vatikanischen Archivs erhalten¹⁴⁶ und muß in der Ausgabe der Akten durch die Görres-Gesellschaft mit Hilfe der Fußnoten zusammengestellt werden. Eine mit dieser Form 1 eng verwandte, bisweilen aber leicht verschiedene Fassung, die von *Conc. Trid.* 119, können wir übergehen, weil sie für Kapitel 5 keine Abweichungen aufweist. Die Deputati arbeiteten vom 19. bis 22. November in fünf Sitzungen¹⁴⁷ die ihnen vorgelegte *Doctrina* um. Die Arbeiten standen offensichtlich unter Zeitdruck. Trotzdem wurden wichtige Änderungen, die durch die Aussprache verlangt waren, vorgenommen. Das Ergebnis, Form 2, liegt uns in *Conc. Trid.* 146 vor. Die Verbesserungswünsche der Generalkongregation vom 23. November wurden noch am gleichen Tag auf einer Sitzung der Deputati in diese Form 2 eingearbeitet¹⁴⁸. Die Randbemerkungen von *Conc. Trid.* 146 dürften diesen Stand der Verhandlungen wiedergeben. Die beiden Generalkongregationen vom 24. November brachten keine Änderungswünsche mehr zutage¹⁴⁹. So wurde der Text der *Doctrina* in der erreichten Form am folgenden Tag verabschiedet.

b) Die Lehre über das Bekenntnis in Form 1 der *Doctrina*

Artikel 4 verlangte eine Stellungnahme zur Behauptung, das geheime Bekenntnis sei nicht göttlichen Rechtes. Die den Deputati vorgelegte Form der *Doctrina* gliederte die Antwort aber auf. Sie redete im ersten Teil vom Bekenntnis überhaupt, im zweiten aber von seiner geheimen Art und Weise.

Confessio

Die These, die den ersten Teil einleitete und gleichsam seine Überschrift darstellte, lautete:

„Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata Patres necessaria quadam et evidenti consequentia collegerunt, institutam esse a Domino etiam integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis praeceptam exstitisse.“¹⁵⁰

Diese These weist im Vergleich mit der Aussprache in den Generalkongregationen drei Merkmale auf.

Zunächst fehlt hier wie im ganzen Kapitel 5 von Form 1 das Wort ‚ius divinum‘. Nachdem die Aussprache für das Bekenntnis im allgemeinen eine solch überwältigende Einmütigkeit ergeben hatte, fällt dieses Schweigen auf, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß der Entwurf während der Beratungen und nicht erst hinterher entstanden ist. Es scheint aber, daß sich hier eine bestimmte Absicht auswirkt. Es könnte nämlich sein, daß die Verfasser mit Bewußtsein den Ausdruck ‚ius divinum‘ vermeiden wollten, da er in einem doppelten Sinn gebraucht wurde, und daß sie ihn

¹⁴⁶ CT VII 343, Anm. 3. Hier sind alle weiteren Angaben zu den Bänden zu finden, die unten genannt werden. Die damalige Bezeichnung ‚Conc.‘ ist inzwischen in ‚Conc. Trid.‘ geändert worden.

¹⁴⁷ CT VII 327, 5—7. 10—12; 332, 4—7; 333, 51 — 334, 2.

¹⁴⁸ CT VII 337, 29—31.

¹⁴⁹ CT VII 338, 3—8; 340, 8—11. In den Notizen *Massarellis* zu den Reden der Bischöfe finden sich keine Änderungswünsche.

¹⁵⁰ CT VII 348, Anm. c.

durch die jeweils gemeinte Sache ersetzen wollten. Die drei Wendungen ‚necessaria et evidenti consequentia‘, ‚a Domino‘ und ‚Patres‘ erinnern an *Lainez*, zum Teil auch an das Compendium der Konventalen und geben die zweite Bedeutung des göttlichen Rechtes (im eigentlichen Sinn) in seiner Einteilung wieder. Der Entwurf will also eine Stiftung Christi behandeln und stützt sich dabei auf eine Väterlehre. Wenn von einer theologischen Schlußfolgerung die Rede ist, muß sie in diesem Rahmen gesehen werden.

Ein anderes Merkmal hängt mit diesem ersten zusammen. Nicht bloß ‚ius divinum‘, sondern folgerichtig ebenso ‚esse iuris divini‘ wird vom Entwurf umschrieben. Er wählt dabei die beiden Ausdrücke, die nur bei einer kleinen Gruppe bezeugt sind: eingesetzt und vorgeschrieben sei das Bekenntnis. Im ersten Ausdruck herrschte Einmütigkeit. Der zweite war vielleicht darum übernommen, um der Intervention des Bischofs von *Chioggia*, natürlich ohne seinen Namen zu nennen, zu begegnen. Die Pflicht zum Bekenntnis soll also nicht auf eine Naturrechtsüberlegung, sondern genauso wie die Einsetzung auf Christus zurückgeführt werden.

Als drittes Merkmal spricht der Entwurf sofort von der *confessio integra*, einer Wendung, die vielleicht das Florentinum wiederaufnehmen will (*confiteri integraliter*), vielleicht noch eher die *confutatio* (*confessio integra*). Damit wird ein Teil von Artikel 5 schon in die dem Artikel 4 entsprechende Antwort hineingezogen und gleichermaßen im göttlichen Recht begründet. Ich übergehe daher das Wort vorläufig.

Nach der Grundthese führt Form 1 die beiden Schlußfolgerungen der Väterlehre näher aus: die Einsetzung des Bekenntnisses ergebe sich aus der Eigenschaft der Priester als ‚*praesides et iudices*‘, die in einem Gericht (*tribunal*) die Schlüsselgewalt der Sündenvergebung auszuüben hätten und die den Fehlern zukommende Buße der Billigkeit entsprechend auferlegen müßten; daher müßten sie auch die zur Entscheidung vorliegende *causa* kennen¹⁵¹. Die Verpflichtung zum Bekenntnis ergebe sich aus der Überlegung, daß sonst die von Christus übertragene Schlüsselgewalt sinnlos sei, wenn man ohne sie die Sündenvergebung Christi erlangen könne¹⁵².

Confessio secreta

Die These des zweiten Teiles lautet:

‚*Caeterum delictorum confessionem secreto apud solum sacerdotem esse faciendam, christiani non ab ullo humano praecepto, sed ab ipsa naturae lege atque adeo ab ipso Christo Domino, sacramenti huius auctore, instructi didicerunt.*‘¹⁵³

Es fällt sofort auf, daß wie im ersten Teil auch hier das Wort ‚*ius divinum*‘ vermieden wird, vermutlich aus dem gleichen Grunde wie oben.

Form 1 will die Sache selbst ohne ein etwas schillerndes Wort ausdrücken. Die Verpflichtung zum geheimen Bekenntnis stammt also nicht von einer menschlichen Autorität, sondern aus dem Naturgesetz. Es sei undenkbar, fährt Form 1 fort, daß Christus eine Form des Bekenntnisses eingesetzt habe, die vom Naturrecht abweiche.

¹⁵¹ CT VII 348, Anm. c. und 348, 2—4.

¹⁵² CT VII 348, Anm. g.

¹⁵³ CT VII 349, Anm. l (etwas oberhalb der Mitte).

Der Beichtende habe an seinen Ruf zu denken, Gefahr von sich abzuwenden und einen Skandal in der Kirche zu vermeiden. Im Erkenntnisweg ist hier wohl ähnlich wie in Teil 1 eine Folgerung dargelegt, aber nicht notwendig und offenkundig genannt und nicht durch die Autorität der Väter gedeckt, sondern durch das Naturgesetz. Hier liegt der Unterschied der beiden Begründungen und wohl auch der Anlaß für die Verfasser von Form 1, weder im einen noch im anderen Fall von ius divinum zu reden.

Der Entwurf geht dann zum öffentlichen Bekenntnis über. Er gibt zu, daß es in gewissen Fällen sinnvoll sein könne, bestreitet aber, daß es auf göttliche oder menschliche Vorschrift gestützt werden könne. Er vertritt damit, vom Zusammenhang her eindeutig zu sehen, eine im Naturgesetz und, um im Sprachgebrauch von Form 1 zu bleiben, von Christus selbst gegründete Verpflichtung nur zum geheimen Bekenntnis, das aber Ausnahmen zuläßt.

Mit dieser ganzen Beweisführung schließt sich der Entwurf dem Denken jener Bischöfe an, die die Pflicht zum geheimen Bekenntnis darum als ius divinum bezeichnen wollen, weil sie aus dem Naturrecht (zusammen mit der allgemeinen Beichtpflicht) folge.

Form 1 schließt mit einem Satz, der schon Artikel 6 aufgreift und der sich in der Fassung des Schlußdekretes weiterentwickeln wird:

„Hanc enim saltem semel in anno omnibus christifidelibus faciendam esse iuxta Lateranensis Concilii decretum sancta haec Synodus de integro statuit.“¹⁵⁴

Form 1 und Kanon 7

In manchen Punkten gab Kapitel 5 der Doctrina in Form 1 das Denken der Konzilsmehrheit nicht treffend wieder und mußte daher wichtige Änderungen hinnehmen; aber in seiner Grundentscheidung wirkte es auf Kanon 7 (später 6) ein. Dieser Kanon 7, der von den Deputati verfaßt und am 19. November zur Beratung ausgegeben wurde, sprach nämlich im ersten Teil nur vom Bekenntnis im allgemeinen und im zweiten Teil von dessen geheimer Form. Diese Aufgliederung entsprach durchaus der verschiedenen Bewertung beider Aussagen in den Kongregationen und blieb im Kanon 6 der Schlußfassung erhalten.

Aus Form 1 dürfte auch die Weise, vom geheimen Bekenntnis zu reden, in Kanon 7 und durch ihn unverändert in den heutigen Kanon 6 eingedrungen sein.

Form 1
„delictorum confessionem secreto
apud solum sacerdotem.“¹⁵⁵

Kanon 7
„modum secreta confitendi
soli sacerdoti.“¹⁵⁶

Wenn diese Wendung „soli sacerdoti“ tatsächlich aus Form 1 und dem dortigen Zusammenhang herübergenommen ist, dann will sie nicht in erster Linie das Bekenntnis vor dem Priester mit der Vergebungsvollmacht gegenüber dem vor dem Laien herausstreichen. Es geht dann darum, das Bekenntnis vor dem Priester allein zu verteidigen und nicht das Bekenntnis vor ihm im Beisein der Gemeinde zu fordern.

¹⁵⁴ CT VII 349, Anm. 1 (letzter Satz).

¹⁵⁵ A. a. O. (Anm. 153). ¹⁵⁶ CT VII 326, 2.

c) Von Form 1 zu Form 2 der Doctrina

Die Deputati hatten zunächst im Sinn der Generalkongregationen die Kanones entworfen und den Vätern vorgelegt. Sie gingen jetzt ebenso daran, die Doctrina umzugestalten. Gleich der erste Satz wurde in zwei Punkten entscheidend geändert.

Confessio

Form 1

Form 2

„Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata

ecclesiae patres necessaria quadam universa ecclesia semper intellexit,
et evidenti consequentia collegerunt

institutam (Form 1: etiam) esse a Domino (Form 2: etiam)

integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis

praeceptam extitisse.¹⁵⁷

necessariam existere.¹⁵⁸

Die erste Änderung erinnert an *Canos* Relectio de Poenitentia, die drei Jahre vor diesen Beratungen gehalten worden war:

„Semper enim intellexit Ecclesia, Confessionem quam a Christo accepit, integram esse debere.“¹⁵⁹

Mit diesem Gedanken hat die Kommission der Deputati die Begründung der Erkenntnis der Beichtpflicht verstärkt. Nicht mehr die Väter lehren eine eindeutige und notwendige Folgerung; nein, der Consensus Ecclesiae selbst trifft sich in der Überzeugung, daß das vollständige Bekenntnis von Christus selber stammt. Dabei ist die collectio oder consequentia durchaus nicht geleugnet. Sie fehlt wohl hier, bleibt aber in den folgenden Stücken des Dekretes erhalten. Sie muß also jetzt immer innerhalb der Übereinstimmung der Kirche in einer Glaubenswahrheit gesehen werden, nicht als in sich stehendes Argument.

Die zweite Änderung ist in der letzten Zeile vorgenommen worden: ‚praeceptam‘ wurde durch ‚necessariam‘ ersetzt. Dieses Wort stand schon im Entwurf von Kanon 7, entsprach dem Vorschlag *Veronas*, dürfte aber eher die These der Confutatio verteidigen wollen, die ja von der Apologia abgelehnt worden war. Aus dem gleichen Grund hat man wohl die Lehre, die Priester *dürften* ihre Vollmacht nicht ohne Kenntnis der Lage ausüben, geändert in die andere, sie *könnten* es ohne sie nicht tun¹⁶⁰.

Confessio secreta

Der zweite Teil von Kapitel 5 hat auf seinem Weg von Form 1 zu Form 2 ebenso einschneidende Änderungen durchgemacht.

¹⁵⁷ CT VII 348, Anm. c.

¹⁵⁸ CT VII 347, 16—18.

¹⁵⁹ *M. Cano*, Relectio de Poenitentiae sacramento, Pars VI (Opera Parisiis 1704) 752.

¹⁶⁰ Vgl. Form 1 (CT VII 348, Anm. e) mit Form 2 (348, 2).

Form 1

,Caeterum
delictorum confessionem secreto apud
solum sacerdotem esse faciendam,
Christiani non ab ullo humano prae-
cepto, sed ab ipsa naturae lege atque
adeo ab ipso Christo Domino, sacra-
menti huius auctore, instructi didice-
runt.

...

At vero

etsi Christus non vetuerit, quin aliquis (Form 1: consulto prius Domini
sacerdote) in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem

delicta sua publice... retegere...
possit,

non est tamen hoc divino praecepto mandatum nec satis
consulto (Form 2: -e) humana aliqua lege praeciperetur,

...¹⁶¹.

Form 2

,Caeterum,
quoad modum confitendi secreto
apud solum sacerdotem,

delicta sua publice confiteri possit,

ut delicta, praesertim secreta, publica
essent confessione aperienda.¹⁶²

Form 1 stellt eine These auf und gibt eine Ausnahme an. Die These bezeichnet das geheime Bekenntnis als Einsetzung Christi, weil es mit Hilfe des Naturgesetzes aus der Einsetzung der Beichte und ihres Bekenntnisses im allgemeinen folgt; die Ausnahme erklärt, es sei zwar weder kraft göttlichen noch kraft menschlichen Rechtes vorgeschrieben, daß einer ein öffentliches Bekenntnis ablege, aber grundsätzlich gebe es hier kein Verbot Christi, so etwas zu tun.

Die Verfasser des Entwurfes hatten also die These vom göttlichen Recht der geheimen Beichte und damit von einem göttlichen Recht, das in diesem Falle Naturrecht war, übernommen. Bei dem Widerspruch, auf den diese Meinung in den Generalkongregationen gestoßen war, konnte sie nicht zum Konzilsbeschluß erhoben werden. So fiel bei der Umarbeitung der Doctrina diese These und mit ihr die einzige Stelle, an der im Dekret vom ius divinum in diesem besonderen Sinne die Rede war. Nur ergab sich jetzt die paradoxe Lage, die auch in der verabschiedeten Fassung später beibehalten wurde, daß die These gefallen war, die Ausnahme aber stehen blieb. Man wählte nämlich in Form 2 den seltsamen Weg, einen Satz zu beginnen „hinsichtlich der Art und Weise, geheim beim Priester allein zu beichten“. Das so angedeutete Thema wurde aber gar nicht behandelt, sondern der Text wandte sich sofort dem öffentlichen Bekenntnis — eben der Ausnahme — zu.

Zu dieser Ausnahme blieben drei klar unterschiedene Aussagen erhalten: 1. Das öffentliche Einzelbekenntnis ist nicht grundsätzlich von Christus verboten. Es mag religiöse Motive für eine solche Form der Beichte geben. 2. Das öffentliche Bekenntnis ist nicht durch göttliches Gebot vorgeschrieben. Hier weist man die entsprechende Auffassung der Reformatoren ab. 3. Es wäre unklug, das öffentliche Bekenntnis durch ein kirchliches Gesetz vorzuschreiben.

Form 2 hat vielleicht doch die seltsame Lage gespürt, daß die Ausnahme stehen blieb und der Regelfall gestrichen wurde. Denn am Schluß ersetzte man die Aufstellung der geschichtlichen Tatsachen von Form 1 durch eine Begründung der dritten

¹⁶¹ CT VII 349, Anm. 1, zweite Hälfte.

¹⁶² CT VII 349, 15 — 350, 4.

Feststellung. Es sollte nämlich angedeutet werden, *warum* ein kirchliches Gesetz zum öffentlichen Bekenntnis unsinnig sei. Diese Begründung ließ mittelbar erkennen, daß damit der andere Weg, nämlich das geheime Bekenntnis, die einzige Möglichkeit für die Kirche sei. In der Sache nähert sich meiner Ansicht nach die hier durchschimmernde Beweisführung der Gruppe, die das geheime Bekenntnis aus dem Naturgesetz herleiten wollte. Nur vermeidet Form 2 jeden Anschein, als wolle man dieses Ergebnis auf Christus selbst zurückführen.

Der Satz, der jetzt in Form 2 folgt, stellt einen weiteren Versuch dar, diese Lücke zu schließen. Er erklärt, das geheime sakramentale Bekenntnis, ‚*qua ab initio ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur*¹⁶³, sei von den Vätern empfohlen worden und könne darum nicht als Widerspruch zum göttlichen Gebot, die Sünden zu bekennen, aufgefaßt werden. Hier erst wird eine Empfehlung des geheimen Bekenntnisses, eine Art Ersatz für den Beweis aus dem göttlichen Recht in Form 1, mit der Autorität der Väter nachgeholt. Der Relativsatz über die Dauer dieses Brauches vom Anfang der Kirche bis jetzt ist offensichtlich unter dem Einfluß von Kanon 7 entstanden und verdient eine eigene Abhandlung. Ich habe bei Kanon 7 schon auf die entsprechenden Fragen hingewiesen.

Am Schluß wendet sich Form 2 dem vierten Laterankonzil zu. In Form 1 sollte das Tridentinum nur dessen Beichtanordnung kraft eigener Autorität noch einmal erlassen. Wohl unter dem Eindruck der Kritik an Kanon 9, später 8, der diese Tendenz zwar schon erweitert, aber die Anregungen der Bischöfe noch zuwenig berücksichtigt hatte, entschied man sich jetzt bei der Umarbeitung zu drei Schritten: das Gebot Christi bezieht sich auf die Notwendigkeit des Bekenntnisses; das Gebot der Kirche setzt eine Zeit fest für die Erfüllung des Gebotes Christi (einmal im Jahr); der Brauch der Seelsorge und der Rat der Kirche weist darauf hin, dafür die Fastenzeit zu wählen.

In diesem Rahmen taucht zum erstenmal in der Arbeit an der *Doctrina* der Begriff vom *ius divinum* auf.

„*Iure divino*“ in *Doctrina* und Kanon während der Schlußphase der Beratungen

Als die *Deputati* ihre Arbeit begannen, fanden sie in der Lehre vom göttlichen Recht zwei Ausgangspunkte vor. Auf der einen Seite mußten sie die Meinung der Theologen und Bischöfe berücksichtigen, die einmütig ein *ius divinum* des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte

¹⁶³ ‚*Unde cum a sanctissimis et antiquissimis patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio ecclesia sancta usa est modo etiam utitur, fuerit semper commendata, manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque a patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur*‘ (CT VII 350, 4—8).

vertreten hatten. *Ius divinum* war hier eine von Christus ausgehende Anordnung, die mit Hilfe von schlußfolgernden Überlegungen zugänglich geworden und durch einen consensus Ecclesiae mitgeteilt worden war. Eine kleine Gruppe lehrte auch ein *ius divinum* des geheimen Bekenntnisses. *Ius divinum* war in diesem Falle eine Schlußfolgerung, die auf der Voraussetzung ruhte, Christus habe nichts gegen das Naturgesetz tun wollen. Auf der anderen Seite fanden die Deputati eine Doctrina vor, die das Wort ‚*ius divinum*‘ vermied und statt dessen von einer Einsetzung Christi sprach. Diese Einsetzung war beim Bekenntnis im allgemeinen als Schlußfolgerung, die von den Vätern gelehrt war, dargestellt; im Fall des geheimen Bekenntnisses als Schlußfolgerung aus dieser Lehre mit Hilfe des Naturgesetzes.

Die Deputati entschieden sich im Entwurf von Kanon 7 und 8 (später 6 und 7) für die Linie der Generalkongregation und nahmen in beide den Ausdruck ‚*iure divino*‘ auf. Dadurch, daß eine Glaubensaussage zur geheimen Form des Bekenntnisses vermieden und damit der entsprechende Sinn des *ius divinum* ausgeschaltet wurde, gaben die Deputati für das Konzil und seine Mitglieder eindeutig zu verstehen, wie sie vom göttlichen Recht reden wollten.

Bei der Umarbeitung der Doctrina schlugen die Deputati aber einen Mittelweg ein. Sie hielten am Anfang vom Kapitel 5 an der Linie der Verfasser des Entwurfes fest, nicht von *ius divinum*, sondern von einer Einsetzung Christi zu reden¹⁶⁴. Dadurch, daß sie den Erkenntnisgrund änderten, nicht mehr von den Vätern, sondern der ganzen Kirche redeten, kamen sie nicht nur der Meinung der Generalkongregation nach, sondern gaben ebenso zu verstehen, was sie in den Kanones mit *ius divinum* meinten. Am Schluß vom Kapitel 5 dagegen gebrauchten sie dieses Wort und setzten, um vielleicht auch den kleinsten Schatten von Mißverständnissen noch zu beseitigen, hinzu, das Bekenntnis gehe eben nicht auf eine Anordnung der Kirche zurück.

Diese doppelte Redeweise in der Doctrina, einmal ‚a Christo‘, einmal ‚*iure divino institutum*‘ zu sagen, erzwang im Zusammenhang mit einer anderen Umarbeitung aus rein philologischen Gründen eine neue Hinzufügung von ‚*iure divino*‘.

Es war eine andere Eigenart der Doctrina in Form 1 gewesen, beim Bekenntnis von Einsetzung und *Vorschrift* Christi zu sprechen. In Kanon 7 (später 6) hatten die Deputati aber, wohl um das zweite Glied noch zu verstärken, eine Einsetzung kraft göttlichen Rechtes und eine *Notwendigkeit* zum Heil aufgenommen. Folgerichtig hatten sie in der Doctrina die Stellen ausgemerzt, daß Christus das vollständige Bekenntnis *vorgeschrieben* habe, und statt dessen zweimal die Wendung aufgenommen, das Bekenntnis sei eingesetzt und *notwendig*. Damit sollte das ‚*praeceptum confessionis*‘ gar nicht gelegnet werden. Es wurde ja in die Schlußfassung von Form 2

¹⁶⁴ ‚Neque enim per Lateranense concilium ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod iure divino necessarium et institutum esse intellexerat, sed ut praeceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur‘ (CT VII 350, 8—11).

neu aufgenommen. Man wollte wohl nur durch die *Notwendigkeit* die Lehre noch verstärken.

Diese Vorschläge der Deputati, in den Kanones wie im Kapitel von Einsetzung und Notwendigkeit zu reden, brachten aber einen sprachlichen Nachteil mit sich. Er zeigte sich zuerst im Kanon 6 (früher 7). Der Bischof von *Mallorca* schien zu befürchten, nur die Einsetzung, nicht aber die Heilsnotwendigkeit sei nach der Lehre des Kanons im göttlichen Recht begründet. Er schlug darum vor:

„in 6^o *iure divino* addatur *ibi ad salutem*.“¹⁶⁵

Eine Änderung trug diesem Vorschlag Rechnung.

Kanon 6

Vorletzte Fassung

„Confessionem sacramentalem
vel *iure divino* institutam
vel ad salutem necessariam
esse.“¹⁶⁶

Dekret

„Confessionem sacramentalem
vel institutam
vel ad salutem necessariam
esse *iure divino*.“¹⁶⁷

Durch diese Umstellung bezieht sich jetzt ‚*iure divino*‘ auf beides, auf Einsetzung und Heilsnotwendigkeit.

Die gleiche Klärung vollzog sich in der *Doctrina*. Form 2 lehrte nämlich, das vollständige Bekenntnis aller Sünden sei von Christus eingesetzt und für alle nach der Taufe Gefallenen notwendig. Bei dieser Fassung konnte man, ohne dem Text Gewalt anzutun, fragen, worauf denn diese Notwendigkeit beruhe, und bezweifeln, daß der Text sie in einer Anordnung Christi begründen wolle. Wer diesen Zweifel beseitigen wollte, konnte rein grammatisch nicht ‚a Christo‘ ein zweites Mal einfügen. Wollte man also die *Doctrina* an Kanon 6 angleichen, blieb nichts anderes übrig, als ‚*iure divino*‘ hinzuzusetzen.

Form 2

„Institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem,
et omnibus post baptismum lapsis
necessariam existere...“

Dekret

iure divino necessariam existe-
re...“¹⁶⁸

Hier stehen in einem Satz die beiden Ausdrücke ‚a Domino‘ und ‚*iure divino*‘ nebeneinander. Der Unterschied erklärt sich aus dem Werdegang der *Doctrina*. Ein sachlicher Unterschied besteht nicht. ‚*Ius divinum*‘ meint hier wie an den anderen Stellen eine Stiftung Christi, die durch eine in der Kirche übereinstimmend gehaltene Glaubenslehre mitgeteilt wird. Darauf gründet sich nach der Erklärung des Konzils von Trient die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte.

¹⁶⁵ CT VII 338, 29 f.

¹⁶⁶ CT VII 326, 1 f. (Ich setze hier voraus, daß ‚*vocalem*‘ mittlerweile schon gefallen war.)

¹⁶⁷ CT VII 358, 17 f.

¹⁶⁸ CT VII 347, 17.18 und Anm. y.

II. Die Kanones 7 bis 9 und die entsprechenden Teile von Kapitel 5

Im heute erörterten Thema der Bekenntnispflicht ist Kanon 6 die wichtigste Antwort. Zur Ergänzung müssen aber noch die drei folgenden dargestellt werden. Sie fanden im Konzil weit weniger Beachtung, wohl weil sich alle bewußt waren, daß mit Kanon 6 die entscheidende Frage gelöst war.

1. Die Lehre von Kanon 8 (später 7)

Für die Theologen und Bischöfe war der Gesamtstoff des späteren Kanons 7 (mit Ausnahme der Schlußbemerkung über die läßlichen Sünden) schon bei der Erörterung von Artikel 4 behandelt. Wenn man trotzdem noch einen weiteren Artikel diskutierte und zu einem Kanon umarbeitete, lag es an dem Gegner, dem man antworten wollte.

Die Auffassung der Reformatoren

Luther hatte in seinem „Vorspiel über die babylonische Gefangenschaft der Kirche“ durchaus die These vertreten, das Sündenbekenntnis sei notwendig und von Gott geboten¹. Dieser Satz mußte aber immer im Lichte zweier anderer Auffassungen gedeutet werden. Die erste verstand ihn vom öffentlichen Bekenntnis und wollte ihn nicht auf das geheime anwenden. Unter dieser Rücksicht hatte Artikel 4 die Frage angegangen und Anlaß zur Fassung von Kanon 6 gegeben. Es gab aber noch eine andere Auffassung, die immer zur rechten Deutung des grundlegenden Satzes hinzugenommen werden mußte. Nach ihr gab es weder die Notwendigkeit noch die Möglichkeit, *alle* Sünden zu bekennen. Diesem Thema war Artikel 5 gewidmet.

Der genannte Angriff *Luthers* richtete sich gegen die bekannte Beichtordnung des vierten Laterankonzils, jeder zum Gebrauch der Vernunft gelangte Gläubige müsse wenigstens einmal im Jahre alle seine Sünden getreulich beichten². Schon 1518 hatte der Reformator in seinem *Sermo de Poenitentia* seine Ablehnung formuliert: „Nullo modo praesumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est ut omnia mortalia cognoscas. Ad impossibile autem nemo obligatur.“³

Wenn aber einer trotzdem diesen Versuch unternahme, dann tue er nichts anderes als der göttlichen Barmherzigkeit keinen Raum mehr zur Verzeihung zu lassen⁴. Dieselben Thesen zu den schweren und läßlichen Sünden finden sich in den *Conclusiones* des Jahres 1518⁵. Zwei Jahre später ergänzte *Luther* in seiner ‚*Confitendi Ratio*‘, er könne

¹ WA 6/546, 1 f.

² D 812.

³ WA 1/322, 22—24.

⁴ Ebd. 323, 4—6.

⁵ WA 1/633, 1—4 (Concl. 46 u. 47).

nicht verstehen, daß die geheimen Herzenssünden in das sakramentale Bekenntnis gehörten⁶. Jedenfalls seien aber die Sünden gegen die beiden letzten der 10 Gebote auszuklammern⁷. Im gleichen Jahre 1520 hatte er in der Schrift „Über die babylonische Gefangenschaft“ eine schon früher geäußerte Meinung wiederholt und die Aufzählung der Umstände der Sünden abgelehnt. „Apud christianos una est circumstantia, quae est, peccasse fratrem.“⁸ 1528 kehrte er in der deutsch verfaßten *Visitatio Saxonica*, die auf dem Konzil in lateinischer Übersetzung benutzt wurde, noch einmal zu seinem Ausgangspunkt zurück, alle Sünden aufzuzählen, sei nicht geboten; denn es sei unmöglich⁹. Dieser lateinische Text redete hier von einer *peccatorum enumeratio*. Von wem diese Übersetzung auch immer stammen mag, sie war ein Stichwort in den Werken *Melanchthons*.

1530 hatte der Mitarbeiter Luthers in der *Confessio Augustana* abgelehnt, daß die Aufzählung aller Vergehen in der Beichte notwendig sei¹⁰. Die *Confutatio* hielt dem entgegen, das vollständige Bekenntnis der Sünden sei zum Heil notwendig¹¹. Daher fühlte sich *Melanchthon* verpflichtet, in der *Apologia Confessionis Augustanae* ausführlicher zu antworten. Man müsse genau den Fragepunkt im Auge behalten. Der Streit gehe nicht darum, ob die Aufzählung der Sünden zur Unterweisung der einfachen Leute dienen könne, sondern darum, ob sie kraft göttlichen Rechtes notwendig sei, notwendig zur Erlangung der Sündenvergebung.

Dieser letzte Zusatz weist für *Melanchthon* schon auf eine andere Klärung der Frage hin. Gewiß hätten die alten Schriftsteller ein Bekenntnis mit einer Aufzählung der Sünden erwähnt; aber sie sei Voraussetzung für die gerechte Abwägung der aufzuerlegenden Buße, nicht für die Vergebung der Sünden. Für sie sei sie nicht erforderlich, und darum gehe der Streit¹². Bei *Melanchthon* tritt in diesen Gedanken, wie so oft, das Bemühen hervor, die Gegensätze abzumildern. Er hatte einen Nutzen des vollständigen Bekenntnisses zur christlichen Unterweisung angedeutet¹³; er hatte auch einen schon bei *Luther* vorhandenen Ansatz, daß ein solches Bekenntnis Trost spenden könne, weiterentwickelt. Die gleichen Gedanken führt *Melanchthon* in seinen *Loci Communes* aus¹⁴.

Calvin besteht in seiner *Institutio*, ganz in der Linie von *Luther* und *Melanchthon*, darauf, daß das Bekenntnis frei sei, ebenso die Aufzählung

⁶ WA 6/161, 6 ff. ⁷ Ebd. 164, 9—11. ⁸ Ebd. 548, 10.

⁹ WA 26/220, 1—3. (Zur Frage der Verfasserschaft und zum Datum der lateinischen Ausgabe vgl. die Einleitung.) Den lateinischen Text siehe CT VI 8, 32 oder 13, 4. Diese Texte stammen zwar aus der Periode von Bologna, müssen aber 1551 in Trient bekannt gewesen sein.

¹⁰ CA XI (BekSchELK 66). ¹¹ Vgl. oben S. 188, Anm. 109.

¹² ApCA XI 6 (BekSchELK 251 f.).

¹³ ApCA XII 110 (BekSchELK 274).

¹⁴ Nur sie werden unter den Werken *Melanchthons* in den Quellenangaben zu Art. 5 zitiert (CT VII 235, 13 f.). Mir scheint aber die Formulierung des Artikels auf eine Abhängigkeit von der ApCA hinzuweisen. Sie war ja auch bekannt und gibt jedenfalls *Melanchthons* Gedanken richtig wieder.

lung aller Sünden. Er formuliert auch die Meinung der beiden in der knappen Weise, daß beides zu Unterweisung und Trost sinnvoll geschehen könne¹⁵.

Die Aussprachen über Artikel 5

Alle diese Texte waren in Trient bekannt und bildeten den Grundstock für Artikel 5, indem man mit der These *Melancthons* über die Enumeratio begann und die anderen Gedanken einordnete, sei es mehr in der Redeweise *Luthers* oder *Calvins*.

„Enumerationem peccatorum in confessione non esse necessariam ad illorum remissionem, sed liberam et tantum hac aetate utilem ad erudiendum poenitentem et consolandum, et olim fuisse ad satisfactionem canonicam imponendam, nec necessarium esse confiteri omnia peccata mortalia, ut puta occulta et quae sunt contra ultima duo decalogi praecepta, sed neque ulla circumstantias peccatorum, quas homines otiosi excogitarunt, velleque omnia confiteri esse nihil relinquere divinae misericordiae ignoscendum, immo neque licere confiteri venialia.“¹⁶

Der erste und der zweite Teil haben an sich das gleiche Thema, die Notwendigkeit der Aufzählung aller Sünden; bloß wird beim ersten die Frage nach dem Ziel, beim zweiten nach der Vollständigkeit hervorgehoben. Der dritte Teil erst führt ein neues Thema ein, das Bekenntnis der läßlichen Sünden.

Zu diesem Text sollten die Theologen Stellung nehmen. Nur 12 befaßten sich mit Artikel 5. Wiederum nur 7 von ihnen gingen über eine bloße Verurteilung hinaus und traten in eine Sachdiskussion ein. Man war wohl der Meinung, bei Artikel 4 schon das Nötige gesagt zu haben. Bei den Bischöfen war das Interesse etwas reger. 25 von ihnen äußerten sich zu Artikel 5, aber auch hier nur 13 näher zur Sache selbst. Nach den Theologenkongregationen hatte der Legat noch eine Zusammenfassung der Schwierigkeiten vorlegen lassen¹⁷, die das Wesentliche nicht schlecht trifft; bei den Bischöfen verzichtete er schon ganz darauf¹⁸.

Der Entwurf von Kanon 8 (später 7)

Trotz der äußerst spärlichen Notizen zeichnen sich doch in den Aussprachen der Theologen und Bischöfe schon die drei Änderungen ab, eine grundlegende und zwei weniger wichtige, die an Artikel 5 auf dem Wege zu Kanon 8 (später 7) vorgenommen wurden.

Die Vollständigkeit des Bekenntnisses: Die erste Änderung war die entscheidende, faßte das dem ersten und zweiten Teil von Artikel 5

¹⁵ Inst. IX 22 (CR 29, 700) und 27 (704).

¹⁶ CT VII 235, 4—10.

¹⁷ „In 5. articulo. Quidam loco enumerationem cuperet dici sigillatim singula peccata etc., quia alias dicit eam enumerationem esse impossibilem. Et ibi ad satisfactiones canonicas aliqui vellent addi tantum, quia alias articulus non est falsus. Et ibi neque licere venialia advertendum monuerunt quidam Lutherum non sic loqui, sed dicere: Non praesumas venialia confiteri etc.“ (CT VII 293, 1—5).

¹⁸ CT VII 322, 2. Hier geht der Legat einfach von Art. 4 zu Art. 6 über.

gemeinsame Thema zusammen, die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses, und änderte es im Sinne der Vorschläge um.

Schon bei den Theologen hatte *Sonnus*, ein Löwener Theologe, darauf hingewiesen, eine wirkliche Aufzählung sei ja gar nicht möglich¹⁹. Auch *Chioggia* hatte bei den Bischöfen zu dem Wort seine Bedenken geäußert²⁰. *Modena* wünschte ebenfalls eine Änderung, um Mißverständnisse zu vermeiden²¹. Da er nach den Generalkongregationen als Deputatus bestätigt wurde, dürfte er diesem Wunsch zur Verwirklichung verholfen haben. Dabei berücksichtigte man den Vorschlag von *Sonnus*, ‚sigillatim de singulis‘ zu sagen, und griff die Anregung des *flämischen Abtes* auf, der den Zusatz wünschte, ‚quae memoriae occurrunt‘²². So kurz dieser Vorschlag ist, so wichtig ist er. *Luther* griff immer auf das vierte Laterankonzil zurück und wies seine Anordnung als unmöglich ab, wenn man sie nicht lax interpretieren wolle²³. Aber schon die Theologie des 13. Jahrhunderts verstand diese Konzilsbestimmung, alle Sünden zu beichten, nur von denen, die einem noch in Erinnerung waren. *Thomas von Aquins* Schrift „Über die Glaubensartikel und die Sakramente der Kirche“ ist ein Zeuge dafür. Ihr Text ging wörtlich in das Decretum pro Armeniis ein²⁴, und der *flämische Abt* spielte mit seiner Bemerkung offensichtlich auf diesen Text an, gleichsam um zu sagen, die von der Theologie der Zeit gegebene Deutung sei ja schon längst von einem späteren Konzil, dem Florentinum, gebilligt. Die Deputati gingen auf diesem Weg der Fortentwicklung weiter.

Sie fasten also zunächst das dem ersten und zweiten Teil von Artikel 5 gemeinsame Thema, nämlich die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses, zusammen. Dabei berücksichtigten sie die Weiterentwicklung, die das Beichtdekret des vierten Laterankonzils durch die Lehre des Konzils von Florenz durchgemacht hatte.

Den Erfordernissen ihrer eigenen Gegenwart entsprechend gingen die Deputati dann noch einen Schritt weiter.

Lateranense IV	Florentinum	Tridentinum, Kanon 8 (später 7)
‚Fidelis	‚peccator	‚Ad remissionem peccatorum in sacramento poenitentiae
omnia sua peccata	omnia peccata	necessarium esse iure divino confiteri
	quorum memoriam habet,	omnia et singula peccata mortalia
confiteatur. ²⁵	confiteatur integraliter. ²⁶	quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur. ²⁷

¹⁹ CT VII 256, 1 f.: vgl. das Löwener Gutachten, bei dem *Sonnus* als Mitverfasser zeichnete (Le Plat IV 291), zu Art. 6, ferner *Joannes Valtheries* zu Art. 5 (Le Plat IV 302).

²⁰ CT VII 308, 42 f.

²¹ ‚Articulus 5. haereticus est; sed aptetur verbum *enumerationem*, et difficultates, quae oriri possent, adimantur‘ (CT VII 319, 15 f.).

²² CT VII 320, 14 f.

²³ WA 6/162, 26 (Confitendi Ratio).

²⁴ D 1323. (Das Konzil hat zwar nach ‚integraliter‘ einen Zusatz von *Thomas* weggelassen, ‚non ea dividens diversis sacerdotibus‘; aber in unserem Zusammenhang können wir diese Änderung außer acht lassen.)

²⁵ D 812. ²⁶ D 1323. ²⁷ CT VII 326, 5—7; praktisch auch D 1707.

Das vierte Laterankonzil stellt den einfachen Grundsatz auf. Florenz verdeutlicht den gemeinten Sinn, indem es bei ‚omnia‘ noch ‚integraliter‘ ergänzt und gleichzeitig die Einschränkung nennt: ‚quorum memoriam habet‘. Die Deputati hätten bei der einfachen Wiederholung des Wortes ‚omnia‘ die reformatorische Lehre nicht berücksichtigt, alle Fehler seien ja in der allgemeinen Erklärung der eigenen Sündhaftigkeit eingeschlossen. Sie folgten darum dem Vorschlag von *Sonninus* und ergänzten ‚omnia et singula‘. Sie konnten ferner immer wieder die Anklage lesen, die Verpflichtung zum vollständigen Bekenntnis sei eine Tortur und daher unmöglich. Darum ergänzten sie ‚cum debita et diligenti praemeditatione‘, wohl nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, um vor einem Laxismus in der Deutung des Florentinums zu warnen, sondern doch eher, um zu sagen, daß eine ernsthafte und vernünftige Vorbereitung bei der Nachforschung des Gedächtnisses gemeint sei und nicht das Verhalten eines Skrupulanten.

In diese von den Erfordernissen der Zeit her bestimmte Weiterentwicklung der beiden Konzilsäußerungen fügen die Deputati noch den Streit um die *Confessio Augustana* ein. Der Konjunktiv ‚confiteatur‘, der rein grammatisch auch eine bloße Empfehlung, nicht einen Befehl bedeuten konnte, reichte nicht mehr aus, seitdem durch die Schriften der Protestanten bestritten wurde, daß es bei der Beichtpflicht um eine Notwendigkeit göttlichen Rechtes gehen könne, und zwar wenn man von einem Bekenntnis im Hinblick auf die Sündenvergebung rede. Diese Verschärfung der Fragestellung mußte vom Konzil berücksichtigt werden. Sie führte zu der Erweiterung am Anfang von Kanon 8 (später 7), in der *Melanchthon* fast wortwörtlich zurückgewiesen wird. Das ‚iure divino‘ ist in den Akten nicht erläutert, kann aber nichts anderes als in Kanon 6 und Kapitel 5 meinen, da es ja das *ius divinum* der *integra confessio* wiederholt.

Man kann sich fragen, ob der Unterschied zwischen diesem Kanonentwurf und der Lehre des jungen *Luther* so groß ist, wie es auf den ersten Blick hin erscheint; denn in seiner *Confitendi Ratio* hatte er Auffassungen über die Gewissensforschung vorgetragen²⁸, die von Trient bei einem ruhigeren theologischen Klima wohl angenommen worden wären.

Die Umstände: Nach dieser Grundbehauptung, alle Sünden seien zu beichten, geht der Entwurf von Kanon 8 (später 7) auf drei Einzelfälle ein. Zwei, das Bekenntnis der geheimen Sünden und der gegen die beiden letzten Gebote gerichteten, werden fast wörtlich aus Artikel 5 übernommen²⁹. Der dritte Fall betrifft die *circumstantiae*.

Hier setzt die zweite Änderung ein. Man griff ein Bedenken des Bischofs von *Calaborra* auf, man müsse erläutern, welche Umstände zu beichten seien³⁰. Aus den

²⁸ WA 6/162, 27—29, wo *Luther* ‚omnis diligentia facta‘ vor der Beichte offensichtlich voraussetzt (*Confitendi Ratio*, 8um).

²⁹ Vgl. CT VII 235, 7 f. mit 326, 7 f.

³⁰ ‚Et omnia peccata cum circumstantiis confitenda sunt; sed declarentur, quae circumstantiae debent confiteri‘ (CT VII 310, 38 f.).

Verbesserungsvorschlägen setzte sich zunächst die Fassung von *Sassari* durch, vielleicht einfach, weil er als Deputatus bestätigt wurde und die anderen Bischöfe mit ihren Vorschlägen nicht in der Kommission vertreten waren. Er wollte von den Umständen sprechen, „quatenus mutant peccatum“³¹. So ergab sich also hier folgende Änderung im Text:

Artikel 5

„nec necessarium esse
confiteri . . .
ullas circumstantias peccatorum,
quas homines ociosi excogita-
runt, . . .“³²

Kanon 8 (später 7)

„necessarium non esse
iure divino confiteri . . .
circumstantias,
quae peccata mutant.“³³

Die alte Fassung wäre für ein Konzilsdokument zu verschwommen gewesen. Was konnte nicht alles mit den Umständen gemeint sein, die von Leuten ausgeklügelt waren, die nichts zu tun hatten! Die neue Fassung klärt und schränkt zugleich ein. Nur die Umstände, die die Sünden verändern, sind zu beichten.

Das Ziel des vollständigen Bekenntnisses: Die dritte Änderung befaßt sich mit der Beziehung der Bekenntnispflicht zu den anderen Zielen als denen der Sündenvergebung.

Hier war die Fassung von Artikel 5 rein geschichtlich. Die Sündenauflistung sei nur „in dieser Zeit“ nützlich zur Unterweisung und Tröstung des Beichtenden; sie sei „einst“ auf die Auferlegung der kanonischen Buße hingeorde net gewesen³⁴. Jetzt, im Kanon 8 (später 7), legt man auf die Anregung *Tappers* hin, wohl auch des Kurfürsten von *Mainz*, der der ranghöchste Deputatus war, eine Fassung vor, die nichts schlechthin ablehnt, sondern nur extreme Äußerungen: Man dürfe nicht sagen, daß dieses erwähnte Bekenntnis *nur* für Unterweisung und Tröstung sinnvoll sei oder daß es früher *nur* auf die Auferlegung der kanonischen Buße hingeorde net gewesen sei³⁵.

Die letzten Verhandlungen bringen eine stilistische Neufassung, die die gemeinte Sache nicht ändert³⁶.

Die Umarbeitung von Kanon und Doctrina

In den Generalkongregationen vom 20. und 21. November trugen nur 14 Bischöfe Änderungswünsche zu Kanon 8 vor. Fast alle hatten das eine oder andere an der Lehre von den Umständen auszusetzen. Eine Richtung der Vorschläge, „et aggravant“ hinzuzufügen, kam nicht zum Zuge; die Erschwerung einer Sünde durch einen Umstand, so schwerwiegend er in sich sein mag, ist also vom Konzil in der Aussage vom *ius divinum* der Bekenntnispflicht nicht einbegriffen. Dagegen drang eine andere Richtung durch, die sich schon in der ersten Reihe der Generalkongregationen gezeigt hatte und jetzt wieder von einigen Bischöfen vertreten wurde. Es sollte nicht mehr heißen „circumstantiae,

³¹ CT VII 298, 4 f.

³² CT VII 235, 6 f., 8.

³³ CT 326, 5 f., 8.

³⁴ CT VII 235, 5 f.

³⁵ CT VII 326, 8—10.

³⁶ Vgl. CT VII 235, 9 f. mit 326, 10—12.

quae peccata mutant³⁷, sondern ,circumstantiae, quae peccati speciem mutant³⁷.

Damit war die endgültige Fassung erreicht. In der nächsten Vorlage erhielt der Kanon nur die Nummer 7, und so wurde er in der Sessio vom 25. November verabschiedet³⁸.

In den letzten Beratungen war auch Kapitel 5 der Doctrina angepaßt worden. Sie selbst hatte wohl in einem Punkte auf die Entwicklung des Kanons eingewirkt. In Form 1 hieß es nämlich, das vollständige Bekenntnis sei um der Vergebung und der gerechten Auflage der Buße willen notwendig. Mit zwei Änderungen von sachlich verschiedenem Gewicht blieb dieser Text in Form 2 erhalten.

„Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse (Form 1: debuisse), nec aequitatem quidem illos in poenis iniungendis (Form 1: multandis poenitentibus) servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi peccata declarassent.“³⁹

Gleichzeitig wird noch einmal sichtbar, daß mit der confessio integra, der confessio omnium⁴⁰ peccatorum mortalium, die confessio in specie gemeint ist. Ebenso wie im Kanon fiel hier das Wort ,enumerari⁴¹, ebenso wie im Kanon erwähnte man bei den Umständen nicht die erschwerenden, wie es in Form 1 noch gestanden hatte, sondern nur die, die die Art der Sünden änderten⁴². Die Doctrina bringt also für Kanon 7 nichts Neues.

2. Die Lehre von Kanon 9 (später 8)

Artikel 6

Auch dieser Kanon hat in seinem Werdegang keine große Aufmerksamkeit geweckt. Auch hier war man wohl der Meinung, bei Artikel 4 sei schon alles behandelt, man gehe diese Frage nur wegen der Behauptung Luthers und seiner Anhänger an. Auf ihn ging tatsächlich Artikel 6 zurück.

„Confessionem omnium peccatorum, quam Ecclesia faciendam praecipit, esse impossibilem traditionemque humanam a piis abolendam, neque confitendum esse tempore Quadragesimae.“⁴³

³⁷ Der Wunsch dieser Bischöfe: CT VII 328, 3 f.; 329, 7.18 f.; 330, 34. Der Augustinergeneral hatte diesen Vorschlag schon in der ersten Reihe der Generalkongregationen gemacht: „Et circumstantiae etiam confitendae, quae mutant peccati speciem“ (Bibl. Angelica, Man. lat. 425 f. 37^v).

³⁸ D 1707. Am Anfang hat man einige Worte umgestellt, den Sinn aber nicht geändert. Ursprünglich hieß es: „ad remissionem peccatorum in sacramento poenitentiae“.

³⁹ CT VII 348, 2—4; vgl. zwei Angaben aus Form 1: 348 Anm. e und f.

⁴⁰ Der Schreiber des Entwurfes selbst hatte zunächst ,omnia⁴ ausgelassen und dann eingefügt. Das Wort ist keine spätere Korrektur (CT VII 347, 20 und Anm. z).

⁴¹ Vgl. CT VII 348 Anm. h mit 348, 4.5.

⁴² Vgl. CT VII 348, 18 f. mit 348 Anm. aa.

⁴³ CT VII 236, 3—6.

Der erste Teil über die Unmöglichkeit der in der Kirche üblichen Beichte fand sich schon in den Quellenangaben zum vorigen Artikel und dürfte in seiner Fassung von Artikel 4 der in Bologna vorgelegten Irrtumsliste beeinflusst sein⁴⁴. Die ausdrückliche Erwähnung der Fastenzeit könnte auf die wohl von *Seripando* zusammengestellten Artikel von 1547 und die dort angeführte Schrift Luthers an *Franz von Sickingen* zurückgehen⁴⁵.

Die Entstehung des ersten Kanonentwurfes

Von den Theologen sind uns nur 7 Stellungnahmen erhalten, und nur bei zweien wissen wir etwas über den Inhalt ihrer Darlegungen. Beide zeigen, wie sehr durch Artikel 4 und 5 das Thema von Artikel 6 für die Theologen schon behandelt war. *Lainez* erklärt:

„Sextus articulus etiam haereticus est, quia Ecclesia ea peccata praecipit confiteri, quorum quis memoriam habet. Alias autem Christus impossibilia praecepisset, non Ecclesia, quia confessio est praeceptum Dei, non Ecclesiae, quae neque confessionem ipsam tollere posset.“⁴⁶

Lainez konzentriert sich auf den ersten Teil des Artikels. Er zeigt aus dem Konzil von Florenz, das ja nur von den in der Erinnerung noch lebendigen Sünden spreche, und aus der Einsetzung des Bekenntnisses durch Christus, der ja nichts Unmögliches verlangen könne, daß man diesen Teil nicht annehmen könne.

Dem zweiten Teil, nämlich der Beichte in der Fastenzeit, wendet sich *Ruard Tapper* zu:

„6. articulus etiam falsus est; et cap. *Omnis utriusque* Concilii Lateranensis intelligitur de iis peccatis, quorum quis meminit praevia discussione, quod facile et possibile est. Quam interpretationem facit Concilium Florentinum et usus Ecclesiae. Et ibi *traditionem humanam* notandum, tempus confessionis fuisse ab Ecclesia statutum. Tertia pars 6. articuli de confessione Quadragesimae: hoc non videtur esse praeceptum neque divinum neque Ecclesiae.“⁴⁷

Man sieht in diesen beiden Zitaten, wie sehr für die Theologen dieser Artikel 6 nur ein Korollarium war⁴⁸.

Die Richtung der zukünftigen Umgestaltungen des Artikels 6 zu Kanon 9 (später 8) zeigt sich aber erst bei den Bischöfen. Auch bei ihnen war das Interesse an Artikel 6 schwach. Wenn man von ganz allgemei-

⁴⁴ „Confessionem auricularem quam ecclesia quotannis faciendam praecipit, esse impossibilem adeoque figmentum hominum“ (CT VI 13, 1 f.).

⁴⁵ „8. Non expedire confiteri in quadragesima. Lutherus in libro ad Franciscum de Scohing: „Fidele consilium hoc est, ut homo christianus in tempore quadragesimae et paschatis nec confiteatur nec communicet“ (CT VI 9, 23—26).

⁴⁶ CT VII 244, 4—7.

⁴⁷ CT VII 250, 12—17; vgl. dazu die Ausführungen bei Le Plat IV 291 f., die ganz den Stil *Tappers* verraten.

⁴⁸ In der Zusammenfassung des Legaten steht noch eine weitere Ansicht, die in der Mitschrift *Massarellis* fehlt (CT VII 293, 6 ff.).

nen Urteilen, zum Beispiel alle Artikel zur Beichte seien häretisch, ab-
sieht, haben sich nur 22 zu Artikel 6 geäußert, und nur 14 von ihnen
lassen ein Sachurteil erkennen. Ihre Kritik weist mit seltener Einmütig-
keit auf drei Punkte hin. Zunächst befürchten einige, die vorgelegte Fas-
sung von Artikel 6 im ersten Teil lege nahe, daß die Kirche das Bekennt-
nis vorgeschrieben habe. In Wirklichkeit aber habe Christus es ein-
gesetzt; die Kirche habe nur die Zeit für die Erfüllung des von Christus
stammenden Gebotes angegeben⁴⁹. Gegen Teil 1 richtete sich auch eine
andere Kritik, weniger klar erkennbar, aber meiner Ansicht nach eben-
so sicher; unmöglich sei ein Bekenntnis nicht, zu dem nur das verlangt
werde, was eine vernünftige Selbstprüfung zutage bringen könne⁵⁰.
Da in Granada ein Vertreter der ersten Richtung und in dem Kur-
fürsten von Mainz einer der zweiten unter den Deputati saßen, dürften
sie in der Kommission leicht durchgedrungen sein. So ergab sich im Ver-
gleich zu Artikel 6 folgende Fassung von Kanon 9 im ersten Teil:

Artikel 6**Kanon 9 (später 8)**

,Confessionem omnium peccatorum
quam ecclesia faciendam praecipit, qualem ecclesia servat,
esse impossibilem . . .'⁵¹

Damit setzt sich auch hier in dieser scheinbar zweitrangigen Frage
noch die Auffassung durch, nicht die Kirche, sondern Christus habe das
ins einzelne gehende Bekenntnis der Sünden eingesetzt (praecipit wird
zu servat), und noch einmal wird bestätigt, daß es nicht um die mathe-
matisch-vollständige Aufzählung der Sünden gehe, sondern um das,
was der menschlichen Sorgfalt möglich ist (quam wird zu qualem)⁵².

Zahlenmäßig stärker war die Kritik am zweiten Teil von Artikel 6.
Es gebe kein Kirchengebot, in der Fastenzeit zu beichten; darum sei
dieser Teil nicht falsch⁵³. Der Entwurf des Kanons trug der Kritik
Rechnung:

⁴⁹ *Granada*: ‚sed advertendum est, quod ecclesia non praecipit confessionem, sed implementum praecepti divini‘ (CT VII 297, 6 f.). — *Chioggia*: ‚6. articulus mendax est, et ecclesia non confessionem, sed tempus praecipit, . . .‘ (CT VII 308, 44 f.). — *Gener. OESA*: ‚6. articulus falsus est neque ecclesia confessionem praecipit, sed Christus‘ (CT VII 321, 20 f.).

⁵⁰ CT VII 293, 37—39; *Mainz*: ‚Articuli 6 prima pars est iniuriosa et calumniosa, quia intelligitur, quorum quis meminit debere confiteri‘ (CT VII 294, 22 f.; ferner: 295, 31 f.; 304, 31 f.; 308, 44 f.).

⁵¹ CT VII 236, 3 (Art. 6); 326, 13 f. (Entwurf und Kanon 9, später 8).

⁵² Der Suffragan von *Würzburg* hatte vielleicht das im Auge, als er verlangte: ‚sed loco quam ecclesia dicatur qualem ecclesia‘ (CT VII 310, 16).

⁵³ CT VII 294, 23—25; 297, 7; 302, 9; 307, 11 f.; 310, 40; die Erklärung des Legaten am Schluß der Generalkongregationen: CT VII 322, 2—4.

Artikel 6

„... neque confitendum esse tempore
Quadragesimae.“⁵⁴

Kanon 9 (später 8)

„... ad eam non teneri omnes et sin-
gulos utriusque sexus Christifideles
iuxta magni concilii Lateranensis
constitutionem semel in anno,
praesertim vero tempore Quadrage-
simae.“⁵⁵

Man versteht die Aufgliederung des Textes; nur überrascht nach der eindeutigen Aussage vieler Bischöfe, es gebe kein Kirchengebot, das die Fastenzeit vorschreibe, der letzte, mit ‚praesertim‘ eingeleitete Satz. Es mag sein, daß er auf *Modena*, einen der Deputati, zurückgeht. Er hatte, als er in der Generalkongregation über den Artikel sein Votum abgab, den zweiten Teil von Artikel 6 kritisiert. Es bestehe das Kirchengebot, einmal im Jahr zu beichten und in der Fastenzeit die Kommunion zu empfangen. Nun habe aber das Konzil von Trient schon früher entschieden, vor dem Empfang der Kommunion müsse man beichten. In diesem Sinn sei der zweite Teil von Artikel 6, zu Recht, wie er stehe, abzulehnen⁵⁶. Auch *Sassari* und *Badajoz*, zwei andere Deputati, hatten nur mit Berufung auf die *Consuetudo Ecclesiae* diesen Teil 2 verworfen⁵⁷, während der Augustinergeneral sich viel zurückhaltender äußerte⁵⁸.

Die Umarbeitung von Kanon und Doctrina

Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die anderen Bischöfe sich nicht zufriedengaben. In der Generalkongregation über den Entwurf der Kanones richtete sich die Kritik fast ausschließlich gegen die Form, in der die Fastenzeit hier mit der Beichtpflicht verbunden war. Eine Gruppe von sieben Bischöfen wollte die Erwähnung einfach streichen⁵⁹, drei andere dagegen hielten einen Hinweis auf die Beichte in der Fastenzeit doch für angebracht⁶⁰. Auf diese Kritik dürfte die neue Fassung des jetzt mit 8 bezeichneten Kanons wie die Umarbeitung der entspre-

⁵⁴ CT VII 236, 4.

⁵⁵ CT VII 326, 13—16.

⁵⁶ „In 6°, quod dicitur de Quadragesima, haeticum est; et quod adducitur contra, quod aliquis non teneretur, si non haberet peccata, respondit, id verum; sed cum tenetur, eo tempore sumere Eucharistiam, et iam sit definitum ab hoc concilio, quod quis ante Eucharistiam, quantumvis contritus, confiteri debeat, sequitur, quod quis in Quadragesima confiteri tenetur“ (CT VII 319, 16—20).

⁵⁷ *Sassari* (CT VII 298, 7), *Badajoz* (307, 18 f.).

⁵⁸ „... quamvis de tempore Quadragesimae non sit ecclesiasticum statutum de confitendo, Caput nanque illud *Omnis utriusque sexus*, non mandat confiteri in quadragesima, sed semel in anno, si quis nanque esset sine peccato mortali, posset in paschate absque confessione eucharistiam percipere“ (Bibl. Angelica, Man. lat. 425 f. 38°).

⁵⁹ CT VII 328, 15; 329, 8 f. 21 f. 27 f.; 330, 27 f. 35; 331, 5 f.

⁶⁰ CT VII 331, 17 f. 39 f. 42.

chenden Teile von Kapitel 5 der *Doctrina* zurückgehen⁶¹. Im Kanon wurde man um der Klarheit willen jetzt ausführlicher.

Kanon 9 (später 8)

(non teneri . . .)
praesertim vero tempore Quadra-
simae.⁶²

Kanon 8 im Dekret

„ . . . et ob id suadendum esse Christi-
fidelibus, ut non confiteantur tempo-
re Quadragesimae.“⁶³

Man hatte also jeden Anschein eines *Gebotes*, in der Fastenzeit zu beichten, gestrichen, andererseits aber doch die Aufforderung, es in dieser Zeit des Kirchenjahres nicht zu tun, eindeutig abgelehnt.

Positiver sprach hier die Form 2 der *Doctrina* in Kapitel 5. Form 1 hatte die Fastenzeit überhaupt nicht erwähnt und sich mit einem einzigen Satz, der das Lateranense mit der Anordnung, einmal im Jahre zu beichten, erwähnte, zufriedengegeben⁶⁴. Form 2 dagegen griff das Ergebnis der bischöflichen Kritik während der ersten und vor allem der zweiten Reihe der Generalkongregationen auf. Sie lehrte, daß Einsetzung und Notwendigkeit des Bekenntnisses nicht auf eine Anordnung der Kirche, sondern auf göttliches Recht zurückgingen und daß es die Kirche sei, die einen Zeitraum für die Erfüllung des Gebotes festgesetzt habe. Die schon lange eingebürgerte Gewohnheit, in der Fastenzeit zu beichten, bringe aber großen Nutzen; darum sei sie sinnvoll und mit Recht beizubehalten⁶⁵.

So waren *Doctrina* und Kanon genau aufeinander abgestimmt.

3. Der dritte Teil von Kanon 10 (später 9)

Artikel 7

In den Zusammenhang unseres Themas gehört auch der Schlußabschnitt des Kanons, der über die Absolution des Priesters spricht und mit der Erklärung schließt, das Bekenntnis des Pönitenten sei erforderlich, damit der Priester ihn absolvieren könne. Zum Verständnis des Ansatzes hilft uns die Periode von Bologna.

Die Lutheraner hatten die katholische Auffassung, die Lossprechung sei ein richterlicher Akt, angegriffen und schließlich gefolgert, man

⁶¹ Die Umarbeitung des Schlußstückes ist vielleicht erst hier anzusetzen, vor allem aus inneren Gründen; denn nicht der erste Entwurf von Kanon 9, sondern erst dessen Umarbeitung, die nach der Generalkongregation vom 21. November erfolgt sein muß, paßt zur *Doctrina* nach Conc. Trid. 146. Ferner hat nach dieser Generalkongregation noch am gleichen Tag eine Sitzung der *Deputati* stattgefunden, zu der *Massarelli* notiert: „aptantur capita de confessione“ (CT VII 332, 6 f.). Das Kapitel über die *Confessio* (= 5) war aber schon vorher einmal umgearbeitet worden (327, 12).

⁶² CT VII 326, 16.

⁶³ CT VII 358, 32 f.

⁶⁴ CT VII 349 Anm. 1, letzter Satz.

⁶⁵ CT VII 350, 8—14 oder D 1683.

könne daraus dann auch nicht die Notwendigkeit eines Bekenntnisses ableiten; denn der Satz, der Richter könne ohne Kenntnis der Causa kein Urteil fällen, habe hier eben keine Anwendung. *Melanchthon* hatte in seiner *Apologia* damit die Folgerung Luthers verbunden, man könne also auch nicht das Bekenntnis der geheimen Sünden verlangen, ja die Vergebung hänge nicht von der Kenntnis der Sünden durch den Priester ab⁶⁶. In den wohl von *Seripando* zusammengestellten Artikeln war diese Stelle der *Apologia* Grundlage für einen Artikelvorschlag.

„Confessorem posse absolvere etiam non confitentem peccata sua vel etiam non cognoscendo peccata per confessionem.“⁶⁷

Die erste Hälfte dieses Vorschlages wurde fast wörtlich in Nr. 7 der in Bologna vorgelegten Beichtartikel übernommen⁶⁸. Über ihn oder vielleicht unmittelbar dürfte er in Artikel 7 von Trient eingegangen sein, der zuerst den *Actus iudicialis* behandelte und schloß:

„Immo etiam sine confessione peccatoris sacerdotem eum absolvere posse.“⁶⁹

Der Satz steht also hier nicht beim Thema der *Confessio*, sondern im Rahmen einer Verteidigung der *Absolutio*.

Die Kongregationen

Eine Stellungnahme der Theologen dazu kennen wir nicht⁷⁰. Für sie war das Thema wohl schon mit der *Confessio* bei Artikel 4 und 5 hinreichend behandelt. Bei den Bischöfen sind uns nur drei Äußerungen erhalten. *Mainz* lehnt den Schlußteil von Artikel 7 ab⁷¹. *Castellamare* gibt für die gleiche Ablehnung einen Grund an: „*Sine clave enim scientiae non potest sacerdos uti clave potestatis.*“⁷² Der dritte Bischof verdient Beachtung, weil er ein schon behandeltes Thema erneut aufgreift. *Modena* weist auf zwei alte Konzilien hin, auf Texte, die damals jeder im zweiten Teil des *Decretum Gratiani* finden konnte. Das erste *Arausicanum* erlaubte die Handauflegung zur Wiederversöhnung auch in dem Falle dessen, der stumm geworden war. Er könne die Buße empfangen, wenn seine innere Einstellung durch das Zeugnis anderer oder durch eine persönliche Geste feststehe⁷³. Ähnlich ver-

⁶⁶ ApCA XII 103—105 (BekSchELK 273).

⁶⁷ CT VI 10, 1 ff.

⁶⁸ CT VI 13, 22 f.

⁶⁹ CT VII 236, 9 f. Wenn dort als Quelle unter anderem die *Apologie* angegeben wird, scheinen mir für diesen Schlußteil nicht die beiden dort in Anm. 10 genannten Stellen, sondern die oben aus der Bologneser Periode zitierten Stellen gemeint zu sein.

⁷⁰ Wohl haben 7 Theologen zu Artikel 7 gesprochen, aber sie haben unseren Schlußteil nicht erwähnt. Auch der Legat geht in den *Notationes*, die er verlesen ließ, sofort von Artikel 6 zu Artikel 8 über (CT VII 293, 8 f.).

⁷¹ CT VII 294, 28.

⁷² CT VII 302, 15 f.

⁷³ c 7 *Qui recedunt* C 26 q 6.

wies das (sogenannte) vierte Konzil von Carthago in solchen Fällen auf das Zeugnis anderer, die den Kranken selbst noch sprechen gehört hatten⁷⁴. *Modena* verlangte, man müsse in der Fassung des Kanons, der zu bilden sei, auf die Lehre dieser Konzilien Rücksicht nehmen⁷⁵. Wir stehen hier vor zwei Dokumenten der frühmittelalterlichen Kirche, die erläutern, wie der Stumme in der Beichte zu behandeln sei, einem Problem, das auch bei den Theologen von Trient noch keine einheitliche Lösung gefunden hatte und darum aus der Entscheidung ausgeklammert worden war. Es ist nicht anzunehmen, daß das Konzil bei Artikel 7 anders vorangegangen ist.

Der Entwurf von Kanon 10 (später 9), der Artikel 7 entsprach, übernahm wörtlich dessen Schlußteil⁷⁶. Aus der Diskussion der Bischöfe darüber wissen wir praktisch nichts⁷⁷. Vor oder nach der letzten Generalkongregation muß dann der Kanon, der jetzt Nr. 9 trug, geändert worden sein.

Kanon 10 (später 9)

„... immo etiam sine confessione poenitentis sacerdotem ipsum absolvere posse.“⁷⁸

Kanon 9 (Dekret)

„... non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit.“⁷⁹

Eine Erläuterung der Änderung besitzen wir nicht. Es mag sein, daß man nichts anderes wollte, als den Text an eine andere Fassung der Apologie anzugleichen, die man jetzt benutzte, und daß man nicht mehr die von den Artikeln Seripandos zugrunde gelegte nehmen wollte⁸⁰.

In der *Doctrina* hatte Form 1 durchaus sachgemäß einen entsprechenden Satz über die Abhängigkeit der Vergebung vom Bekenntnis in Kapitel 6 über die *Absolutio* eingefügt, bei der Behandlung des *Actus iudicialis*. Bei der notwendigen Kürzung des zu umfangreichen Kapitels fiel dieser Satz weg⁸¹. So hat heute Kanon 9 für seinen Schlußteil kein Gegenstück mehr im sachlich entsprechenden Kapitel 6.

Wir müssen uns also beim verabschiedeten Kanon an den Wortlaut halten und Deutungsversuche immer im Rahmen der Lehre über die *Confessio* vornehmen, wie sie das Kapitel 5 und die Kanones 6 bis 8 bieten. — Damit sind die für uns wichtigen Stellen des Dekretes be-

⁷⁴ c 8 *Is qui poenitentiam* C 26 q 6.

⁷⁵ CT VII 319, 22—24.

⁷⁶ CT VII 326, 20 f.

⁷⁷ *Lanciano*: „In 10^o *poenitentis* addatur *regulariter*“ (CT VII 328, 36). — *Verdun*: „10^o: Imo etiam sine confessione *deleatur*“ (CT VII 331, 30). — Das ist alles.

⁷⁸ Siehe den Text von Anm. 76.

⁷⁹ CT VII 358, 37.

⁸⁰ Die beiden in Anm. 67 und 68 genannten Stellen bieten einen anderen Text als die seit 1531 übliche Fassung von ApCA XII 103—105.

⁸¹ Vgl. Form 1 (CT VII 351 Anm. b) mit Form 2 (CT VII 350, 26 — 351, 2).

handelt. Eine rein historische Deutung des Konzils von Trient kann sich mit dem gewonnenen Ergebnis aber noch nicht zufriedengeben.

III. Die Entscheidung von Trient im Rahmen der Theologie der Zeit

Die Deutung der Lehrentscheidung, die wir aus den Akten des Konzils gegeben haben, legt nicht alles frei, was für den Leser des 16. Jahrhunderts in diesem Text gesagt und berücksichtigt war. Zu einem vollen Verständnis müssen auch *die* Auffassungen beitragen, die für uns heute zwar weder im Text des Dekretes noch in den Protokollen zu finden sind, die aber im Denken der Zeit bekannt waren und die darum von den Bischöfen bei der Abfassung, von den Gläubigen bei der Aufnahme der Dekrete vorausgesetzt und mitgelesen wurden. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht nicht um einen Zeithintergrund, der der Kirche damals nicht als solcher bewußt gewesen sei; es geht um Meinungen, die genauso deutlich gesehen wurden wie der Inhalt des schriftlich niedergelegten Textes.

1. Die Verbindlichkeit der Lehrentscheidung

Die Auffassung der Zeit über verbindliche Lehrentscheidungen

Wir sind heute gewohnt, die Frage zu stellen, ob Trient definiert habe oder nicht und für welchen Bereich der Dekrete die jeweilige Antwort gelte. Die Stellungnahmen zu diesem Problem fallen recht verschieden aus. Man wird aber erst dann den Trienter Entscheidungen gerecht, wenn man sie mit den Augen des 16. Jahrhunderts liest und von dessen Denken her zunächst einmal die eingangs genannte Frage überprüft.

Der Eindruck der Protokolle: Nur das Konzil selbst kann sagen, ob es verbindlich entscheiden wollte, und nur vom Konzil selbst können wir erfahren, in welchen Formen es diese Absicht für die Kirche verständlich mitgeteilt hat. Wer dazu eine rasche Antwort in den Akten des Konzils sucht, gerät bald in Verlegenheit. Die Worte ‚definitio‘ und ‚definire‘ sind selten. Aber welchen Sinn haben sie, wenn ebenso das dritte Konzil von Karthago wie das vierte Laterankonzil ‚definitiones‘ erlassen haben, man den Unterschied dieser Konzilien aber sehr wohl kannte und die Entscheidungen von Provinzialkonzilien von niemandem in Trient als unwiderruflich angesehen wurden? ‚Definitio‘ kann also aus sich heraus nicht mehr als ‚Entscheidung‘ meinen. ‚Dogma‘ ist ebenso selten. Gewiß, es bezeichnet eines der beiden großen Themen der Konzilsarbeit in Trient. Jede der nicht bloß formalen, sondern entscheidenden Sessionen erläßt ja ein Dekret zum Dogma und eines zur Reform. Aber wenn man ebenso lesen kann, die ‚dogmata Lutheri‘ müßten zurückgewiesen werden, kann die Bedeutung des Wortes an sich nur sein: Auffassung, Überzeugung, feste Meinung.

Einer Erklärung, daß man definieren wolle, wie wir sie aus dem I. Vaticanum kennen, oder daß man es nur bei einem ausdrücklichen Hinweis tun wolle, wie im II. Vaticanum, begegnen wir nirgends, auch wenn wir vom Wort ‚definitio‘ absehen und nur die gemeinte Sache suchen. Dagegen liest man nicht selten bei den Theologen und Bischöfen eine verwirrende Fülle von Qualifikationen, die von haeticum, erro-neum, falsum bis zu blasphemum, scandalosum, impium reichen. Bis-weilen gehen Meinungen, die von einer Gruppe eine der niederen Kenn-zeichnungen erhalten, in die Kapitel oder Kanones ein. Die Dekrete selbst spiegeln, auch abgesehen davon, die Debatten getreulich wider. Sie sind ein Gewebe von Gedanken, die von festen Glaubensüberzeu-gungen bis zu polemischen Erläuterungen, von notwendigen Anord-nungen bis zu sinnvollen, empfehlenswerten Bräuchen reichen. Wo soll der heutige Leser da eine Definition finden?

Man kann es nicht vermeiden, daß man heute mit Erwartungen an die Dekrete und Protokolle des Tridentinums herangeht, die aus der Sicht des I. und II. Vaticanums erwachsen. Man kann sich diese Texte aber nur erschließen, wenn man von den Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz her denkt. Die Artikel von *Wyclif* und *Hus* wurden alle als nicht katholisch verurteilt, aber nur zum Teil als häretisch. Das Konzil von Florenz bekennt in seinen Dekreten nicht bloß seinen Glauben an die Dreifaltigkeit und die wahre Menschheit Christi; es verteidigt ebenso die *Consuetudo* des gesäuerten oder un-gesäuerten Brotes in der Liturgie der jeweiligen Kirche und schärft die *Observantia* ein, bei der Opfervorbereitung den Wein mit etwas Wasser zu mischen. Beide liturgischen Vorschriften rechnete schon da-mals das Konzil nicht zum Glauben.

Gerade diese Vielfalt in den Erklärungen eines einzigen kirchlichen Textes gibt uns den Ansatzpunkt zur Lösung unserer Frage; denn sie weist auf den Rahmen in der Theologie der Zeit hin, in dem man die Lehre der kirchlichen Definitionen im modernen Sinne des Wortes fin-det. Nicht von der *definitio* im heutigen Sinn, sondern von der *deter-minatio* im damaligen Sinn muß man ausgehen. (Dabei ist es unwichtig, ob jeweils *determinatio*, *decisio*, *declaratio* oder andere Worte ge-braucht wurden; es geht um die damit verbundene Auffassung.)

Cajetan und Vitoria: Die beiden großen Theologen der ersten Hälfte des Jahrhunderts haben ausführlich über die Autorität von Konzil und Papst geschrieben. Für Cajetan wie für Vitoria befassen sich die *deter-minationes Ecclesiae*, sei es des Papstes oder des allgemeinen Konzils, mit dem *ius divinum*, mit dem *ius naturale*, mit Folgerungen aus dem einen oder anderen, mit den *mores* der allgemeinen oder einer Teil-kirche oder auch mit kirchlichen Anordnungen, dem *ius ecclesiasticum* oder auch *positivum*. Wenn eine solche *Determinatio* im *ius divinum*

oder, mit anderen Worten, wenn sie in materia fidei ergeht, ist sie absolut festzuhalten. Was ein Konzil hier beschlossen hat, kann ein Papst nicht ändern. Denn ändern könnte es nur der superior, der das Gesetz erlassen hat, und das ist Gott, nicht aber Papst und Konzil, die nur erklären, daß dieses Gesetz besteht, es aber nicht erlassen. Was ein Papst hier entscheidet, bindet ihn selbst und seine Nachfolger.

Der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche gewährt wird, damit sie nicht irren kann, und der sich in den genannten Entscheidungen der Kirche auswirkt, bezieht sich nur auf die Glaubenssätze selbst. Die Kirche muß ihren Glauben in festen Sätzen ausdrücken, sonst hätte sie keine Einheit im Glauben; aber nur diese Sätze der Entscheidung selbst, nicht deren Begründungen haben an der Irrtumslosigkeit teil, die durch den Heiligen Geist garantiert wird.

Die Worte ‚definitio‘ und ‚dogma‘ fallen in diesen Abhandlungen praktisch nie; das Wort ‚infallibilis‘ kommt nur äußerst selten vor, dann aber im heutigen Sinn. Trotzdem bringen die Auffassungen der beiden Theologen klar die Vollmacht der Kirche zu unwiderruflichen Entscheidungen zum Ausdruck, die sich mit den Wahrheiten der Offenbarungen befassen und für die ganze Kirche jetzt und später bindend sind.

Die Auffassungen auf dem Konzil selbst: Die mit *Vitoria* beginnende Schule von Salamanca stellt von Anfang an im Konzil ihre Theologen und mehr und mehr im Laufe der Jahre auch Bischöfe, die ihre Ausbildung durchlaufen hatten. *Cajetan* war und blieb trotz aller abgelehnten Sondermeinungen ein hochgeachteter Theologe. So darf man voraussetzen, daß die entsprechenden theologischen Ideen auf dem Konzil vertreten waren. Aber wir brauchen nicht bei solchen Vermutungen stehenzubleiben.

In *Melchior Cano* war auf der zweiten Konzilsperiode der vielleicht glänzendste lebende Theologe anwesend. Er sprach in großer Hochachtung von seinem Lehrer *Vitoria* und hielt *Cajetan* für den größten Theologen seines Ordens. Die *Loci theologici*, wenn auch erst nach seinem Konzilsaufenthalt begonnen, bezeugen es. Er vertritt — zwar nicht in der gleichen Terminologie, aber doch der Sache nach — ebenso wie sie das Recht der Konzilien, in den beiden ersten Bereichen des ius divinum aus dem Compendium der Konventualen unwiderrufliche Lehrentscheidungen zu treffen¹. Auch *Láinez* verrät in einem zwar sehr kurzen, aber doch aufschlußreichen Text aus seinem Gutachten der dritten Konzilsperiode die gleiche Gedankenwelt².

¹ *M. Cano*, *Loci theologici* V 4 tertia conclusio (Parisiis 1704, 203); V 5 (221); XII 6 (485—492). An dieser letzten Stelle weist Cano auf das *praeceptum confessionis* hin und auf seine *Relectio de Poenitentia*, die freilich vor dem Konzil gehalten (1548) und gedruckt (1550) wurde.

² *Láinez* (S. 175, Anm. 60) 217 Nr. 179.

Bei den Bischöfen kennen wir die Auffassung des Bischofs von *Chioggia* aus seinen gedruckten Werken. Er gesteht zwar den Konzilien nur wegen der Unfehlbarkeit des Papstes Entscheidungsvollmacht zu und unterscheidet sich darin deutlich von *Cano*. Aber die Entscheidungen des Papstes und damit eben auch die von ihm bestätigten Konzilsdekrete binden, wenn sie im *ius divinum* ergehen, nicht nur die Kirche, sondern auch ihn selbst und seine Nachfolger. Der Sache nach hat auch er die zwei Gruppen des göttlichen Rechtes aus dem *Compendium*. Solche Entscheidungen des Papstes können nicht mehr widerrufen werden³. Der Augustinergeneral hat in seinem Votum in der Konzilsaula ausdrücklich die Lehre von der bindenden, unwiderruflichen Kraft der Konzilsentschlüsse in Glaubensfragen vertreten⁴.

Gewiß liegen manche dieser Zeugnisse vor oder nach der zweiten Konzilsperiode. Aber wir sehen doch klar eine Auffassung über Konzilsentscheidungen, die *ius divinum* vom *ius ecclesiasticum* unterscheidet, die ferner *ius divinum* in zwei Stufen gliedert, das ausdrückliche sowie das notwendig und klar aus ihm folgende, und die beide Stufen des *ius divinum* den Dekreten von Konzilien in Glaubensfragen zuordnet. Es ist eine Auffassung, die solche Konzilsentscheidungen, wenn sie an die ganze Kirche gerichtet sind und wenn sie lehren, nicht bloß erläutern und empfehlen wollen, für unwiderruflich hält. Diese Meinung ist also auf dem Konzil selbst vertreten.

An der Absicht der Konzilsväter, in Trient *determinationes* zu erlassen, kann kein Zweifel bestehen. Es ist daher erlaubt und notwendig, aus dieser Sicht, die uns die Theologie der Zeit liefert, einen Versuch zu unternehmen, die Eigenart und Verbindlichkeit der Trienter Entscheidungen zu bestimmen.

Die Verbindlichkeit der einzelnen Texte

Wenn die damalige Zeit in einer kirchlichen Entscheidung nicht bloß das engere Gebiet des Glaubens behandelte, wie wir es heute wohl oft erwarten, sondern einen größeren Bereich kirchlichen Lehrens und Lebens, wenn ferner diese Entscheidungen in einem einzigen Dekret ver-

³ *Jacobus Naclantus*, Tractatio 7^a (Opera Omnia, Lugduni 1657, tom. II 495 bA); Tractatio 9^a (508 bC/D); Tractatio 14^a (542 aC sq.).

⁴ „Prima pars (nämlich des 1. Artikels) si sanctorum Patrum testimoniis, si antiquitatis consuetudini, sanctorumque generalium Conciliorum Decretis standum sit, et (?) qui contra Concilia in his quae ad fidem pertinent, non credant, haeresim incurrant (wohl: -unt). — Profecto haec prima huius articuli pars haeretica est, quae Florentino Concilio adversatur. — Est enim veluti maxima propositio et ab omnibus Theologis concessa, quod generalia Concilia in his quae ad fidem pertinent, errare non possunt, . . .“ (Bibl. Angelica, Man. lat. 425 f. 31^r). — „Neque enim Conciliorum vel summorum Pontificum decreta, eorum scilicet quae praecesserunt (exceptis iis, quae ad fidem pertinent) praesentem Pontificem ligare possunt“ (ibid. f. 163^v).

schiedenen Nachdruck besitzen und daher gleichermaßen Verpflichtungen, Ratschläge und Warnungen umfassen können, dann ist in Trient nichts anderes zu erwarten. Wir werden auch hier sehr verschiedene Bereiche der kirchlichen Wirklichkeit und sehr verschiedene Formen von Entscheidungen vorfinden.

Kanon 6: Der erste Teil von Kanon 6 ist eine definitio im modernen Sinne des Wortes.

„Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino, . . . anathema sit.“⁵

Der Grund liegt darin, daß hier das Konzil ein *ius divinum* (im engeren Sinn) vorlegt. (Man müßte genauer sagen, das Konzil stelle die Verletzung einer Definition unter Strafe. Aber lassen wir diese Feinheiten jetzt beiseite.)

Der zweite Teil ist keine Definition; denn das Konzil konnte sich über das *ius divinum* der *confessio secreta* nicht einigen und entschied in Glaubensfragen nichts.

„Si quis . . . dixerit, modum secretae confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum: anathema sit.“⁶

Gleichwohl will dieser Teil das geheime Bekenntnis schützen. Da es damals von den Reformatoren abgelehnt wurde und nicht als göttliches Recht bezeichnet wurde und da in dieser Ablehnung zum Teil Glaubenswahrheiten getroffen wurden, wie die des vollständigen Bekenntnisses etwa, stellt man sich gegen diese Leugnung. Hier dürfte die Überzeugung zugrunde liegen, daß die Wahrheiten des Glaubens nie isoliert, sondern immer in einer bestimmten Einfassung im Leben der Kirche vorkommen, daß es daher nicht genügt, die Wahrheiten in sich zu erkennen und zu verteidigen — das geschah im ersten Teil des Kanons —, sondern auch die lebendige Wirklichkeit, in der sie steht. Der Relativsatz über die geschichtliche Tatsache ist nie vom Konzil als Glaubenswahrheit angesehen worden, im Gegenteil, es gab mehrere Stimmen, nach denen eine solche geschichtliche Feststellung gar nicht in das Dekret gehöre.

Kanon 7: Kanon 7 ist wenigstens in Teil 1a eine Definition.

„Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, . . . anathema sit.“⁷

Wiederum geht es um ein *ius divinum*, und Entscheidungen von Konzilien in solchen Fragen wurden als unwiderruflich angesehen. Wie-

⁵ D 1706.

⁶ D 1706.

⁷ D 1707.

weit Teil 1b über die geheimen Sünden und die artändernden Umstände formell definiert ist, scheint mir nicht klar. Sachlich sind alle drei Fälle in Teil 1 a gemeint und notwendig von ihm umfaßt. Andererseits sind es aber Einzelfälle, die von den Gegnern damals angegriffen wurden; es könnte sich also auch hier wieder um den Schutz einer Definition handeln. Bei den folgenden Teilen sehe ich keinen Grund, eine Definition anzunehmen.

Kanon 8 und 9: In Kanon 8 findet sich keine Definition.

„Si quis dixerit,

1. confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam;

2. aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christifideles iuxta magni Concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno,

3. et ob id suadendum esse Christifidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimae:

anathema sit.⁸

Teil 1 ist wiederum nicht in sich eine Definition, sondern der Schutz einer Definition. Wer nämlich die Beichtpraxis der Kirche als unmöglich hinstellte, leugnete damit die Notwendigkeit eines ihrer Elemente, nämlich des vollständigen Bekenntnisses. Teil 2 schützt ein kirchliches Gebot, das der jährlichen Beichtpflicht, Teil 3 einen gutgeheißenen und empfohlenen kirchlichen Brauch, diese Beichte in die Fastenzeit zu legen. Auch hier kommt dieselbe Überzeugung von der Verbindung von Wahrheit und kirchlichem Leben zum Durchbruch. Man wußte, Christus hatte nur im allgemeinen, ohne Festlegung der Häufigkeit, von der Beichte gesprochen; man wußte ebensogut, daß die menschliche Natur klare Anhaltspunkte und Anordnungen brauchte, um ein Gebot Christi in einer solchen Unbestimmtheit nicht im praktischen Leben zu vergessen. Darum schützt man nicht nur die Anordnung Christi, die man für unwiderruflich hält, sondern auch die Anordnungen und Ratschläge der Kirche, nicht damit sie für Glaubensgut gehalten würden, sondern damit durch ihre Hilfe die Anordnung Christi nicht in Vergessenheit gerate und außer Übung komme.

Daß der Schlußteil von Kanon 9 *aus sich heraus* eine Definition ist, sehe ich nicht. Der Sache nach ist er in Kanon 7 im ersten Teil definiert.

„Si quis ... dixerit, non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit: anathema sit.“⁹

Kapitel 5: In Kapitel 5 ist nur der erste Satz zum Teil eine Definition.

„... institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere, ...“¹⁰

⁸ D 1708.

⁹ D 1709.

¹⁰ D 1679.

Die anderen Aussagen sind damit nicht als falsch oder bedeutungslos hingestellt; sie mögen wegen ihrer sachlichen Gleichheit mit einer Definition unveränderlich sein („quod iure divino necessarium et institutum esse intellexerat“: D 1683); sie können Erläuterungen einer Definition sein, die wahr, aber nicht formal definiert sind (so vielleicht die Stücke über *occulta peccata* und die anderen schon in Kanon 7 genannten Beispiele). Sie verteidigen die kirchliche Anordnung der jährlichen Beichte, die empfohlenen Bräuche der Fastenbeichte und des Bekenntnisses der läßlichen Sünden. Sie verteidigen ebensowohl die kirchliche Praxis wie ein gesundes menschliches Empfinden. Sie halten daran fest, daß eine sorgfältige Gewissenserforschung und eine darauf folgende ehrliche und vollständige Beichte weder als unmöglich noch als Tortur bezeichnet werden können.

Im Beichtdekret entrollt sich vor uns ein aus vielen Fäden gewirkter Teppich, in dem es den Faden zu entdecken gilt, den wir heute eine Definition nennen. Immer dann, wenn von einem *ius divinum* im beschriebenen Sinn, einer Stiftung Christi, einer auf Schrift und Tradition gestützten Lehre, einer übereinstimmenden Überzeugung der Kirche im Glauben die Rede ist, war für die Zeit damals eine nicht aufzuhebende *determinatio Ecclesiae* gegeben.

Ohne Zweifel sind noch weitere Untersuchungen nötig, um zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen. Aber die Diskussion über die Beichte scheint mir es unumgänglich zu machen, einen Versuch zu unternehmen, das im Dekret zu nennen, was definiert ist.

2. Der Inhalt der Lehrentscheidungen

„Ecclesia semper intellexit“

Der Grund für die Erkenntnis der Lehre

Die Lektüre des Dekretes in Kapitel 5 kann einen heutigen Leser dazu führen, die Lehre vom vollständigen Bekenntnis als Ergebnis einer Schlußfolgerung aus dem *actus iudicialis* anzusehen. Hier sind aus der Sicht der damaligen Zeit verschiedene Klärungen notwendig.

Actus iudicialis: Es ist richtig, daß das Konzil von *tribunal, iudex, sententia, causa* spricht. Aber man muß die Ausdrücke in die Gesamtlehre des *iudicium* einordnen.

Zunächst redet das Konzil von *zwei actus iudicis*. Die *Vergebung* als *sententia* ist nur bei Kenntnis des Falles möglich, die *Auflage der Buße* nur bei Kenntnis aller Sünden, ihrer Umstände und der Lage der Person. Das Einzelbekenntnis wird also nach der Auffassung des Konzils von zwei richterlichen Akten her verlangt.

Dieses Tun des Richters steht aber in einer zweifachen Spannung. Die eine ist die Doppelrolle des Priesters als eines Richters und Arztes.

Diese heilende Tätigkeit tritt im Konzil zwar spürbar zurück, aber sie wird nicht geleugnet. Dabei scheint bisweilen diese ärztliche Aufgabe im Denken einiger Theologen das vollständige Bekenntnis zu verlangen, weil man bei einem Kranken ja nur helfen könne, wenn man ihn wirklich ganz kenne.

Eine andere Spannung, in der die Sündenvergebung steht, ist die des *actus iudicialis* und der *dispensatio alieni beneficii*. Sicher ist mit dieser Wohltat die Erlösung Christi gemeint, deren Wirkung dem Beichtenden in der Absolution geschenkt wird. Ob dazu auch die Rolle des Arztes gehört, so daß sie also davon nicht zu trennen ist, müßte untersucht werden.

Erst so kommt der *actus iudicialis* richtig in den Blick. Dann aber bleibt immer noch die Frage, welche Bedeutung der Schlußfolgerung aus dem richterlichen Tun des Priesters im Rahmen der Konzilslehre zukommt.

collectio — ecclesia: Daß eine Schlußfolgerung im Denken und Formulieren des Konzils eine Rolle gespielt hat, ist nicht zu bestreiten. Welche Rolle sie gespielt hat, muß aber sorgfältig geprüft werden. Die Entstehungsgeschichte von Kapitel 5 mahnt zur Vorsicht. Schon Form 1 der Lehre hatte sich auf die *Väter* gestützt und die ‚*collectio*‘ als *deren* Meinung genannt. Aber Form 2 und mit ihr auch die Schlußfassung des Dekretes stützen ihre Lehre einzig und allein auf die dauernde Glaubenserkenntnis der *Kirche*, behalten aber noch viele Elemente der *collectio* der ersten Fassung bei. Und hier beginnt unsere Aufgabe, genau festzustellen, was die Teilnehmer des Konzils damals gemeint haben.

Das Konzil damals hat eine Übereinstimmung der Kirche in einer Glaubensfrage als bindend angesehen, und weil Übereinstimmung *im Glauben*, als bindend auch für spätere Generationen und für immer. Hier hatte es keinen Zweifel.

Unschärf wird das Bild dagegen, wenn es darum geht, eine Gesamtaufassung der Bischöfe und Theologen über die Gründe für diese Übereinstimmung und deren Inhalt darzulegen. Die Reden in der Konzilsaula heben stark die *deductio* aus Joh 20, 23 hervor. Aber sie weisen ebenso auf eine Tradition hin, sie holen das Ergebnis auch aus einem Vergleich verschiedener Schriftstellen miteinander heraus. Einerseits scheint also Schrift oder Tradition Ausgangspunkt für eine Schlußfolgerung zu sein, andererseits wiederum in sich zu stehen.

Wie stehen nun diese Argumente, die die Entstehung der kirchlichen Lehre beschreiben wollen, zueinander, und, falls man eine Antwort gefunden hätte, wie stehen sie zum Ergebnis, dem *consensus* der Kirche?

Láinez verbindet beides in seiner zweiten Stufe des *ius divinum* miteinander; denn zu deren Beschreibung gehören immer zwei Elemente, die offenkundige und notwendige Ableitung *und* die Promulgation

durch Schrift oder Väter oder Kirche. Ausführlicher und aufschlußreicher ist *Melchior Cano*. In seinen *Loci theologici*, die nach seiner Konzilsteilnahme entstanden sind, spricht er von den theologisch zwingenden Schlußfolgerungen, die dann genauso wie Schrift- und Traditionswahrheiten als katholische Wahrheit anzusehen sind, wenn sie von der Kirche übernommen und vorgelegt worden sind. Als eines der Beispiele nennt er (mit Berufung auf das Dekret *Sixtus' IV.* als eine Vorlage durch die Kirche) das *praeceptum confessionis*, bricht aber jede weitere Ausführung mit dem Hinweis ab, in seiner *Relectio de poenitentia* habe er die Frage ja behandelt. Dort, einige Jahre vor seiner Reise zum Konzil, führt er Schlußfolgerungen an, ebenso Schriftargumente, ebenso einen Traditionsbeweis. Das Überraschende ist seine Erklärung, selbst wenn alle Rationsargumente ausfielen, bleibe der beständige Brauch der Kirche bestehen, der die vollständige Beichte als Einsetzung Christi ansehe. Also gilt entscheidend letztlich die Übereinstimmung der Kirche!

In dieser Übereinstimmung der Kirche selbst hat man zunächst den Eindruck, er wolle ein lückenloses Überlieferungsargument durchführen. Aber die beiden ältesten Dokumente, der *Clemensbrief* an Jakobus und die Schriften des *Dionysius Areopagita*, gehören, wie wir heute wissen, nicht der ersten Generation der Kirche an. Ist also sein Überlieferungsbeweis als ganzer falsch? Wenn *Cano* diesen Beweis so verstanden hätte, warum gibt er dann zu, daß im Osten der Kirche es eine andere Praxis gibt oder wenigstens gab und daß erst dann, wenn die Einsetzung Christi dort bekannt gemacht sei, sie dort verpflichtend sei¹¹. Er kennt also wenigstens diese Schwierigkeiten der Vergangenheit und zum Teil noch (seiner) Gegenwart.

Die Verhandlungen des Konzils sind ein so getreues Spiegelbild der Ideen *Canos*, daß wir nichts zu wiederholen brauchen. (Auch den Unterschied in der Beichtauffassung der Ostkirche muß man gekannt haben¹².) Ein kleiner Widerschein davon ist in Kapitel 5 des Dekretes erhalten, weil man sich einerseits auf die Kirche beruft, andererseits aber doch die *conclusiones* stehenläßt.

Glaubensübereinstimmung und Glaubensentwicklung: Mir scheint, man wird diesem sehr vielfältigen, teils verworrenen Bild nur gerecht, wenn man annimmt, daß die Dogmenentwicklung als solche noch nicht

¹¹ *M. Cano*, *Relectio de Poenitentia* V Ende (vgl. S. 216, Anm. 1) 747 f.

¹² Das *Decretum Gratiani* enthält eine Bemerkung von *Theodor von Canterbury*: „Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt, ut Graeci. Quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, ut tota fere sancta Ecclesia“ (c. 90 *Quidam De Poenit.* d 1). Sie wird von *Cano* in seiner *Relectio* (vgl. Anm. 11) zitiert, auch von *Feltre* in seinem *Votum* (Vat. lat. 3916 f. 158^r). Man muß daher voraussetzen, daß bei der Bedeutung des *Decretum Gratiani* dieser Text damals bekannt war und den Konzilsmitgliedern bei ihren Beratungen vor Augen stand.

als Erscheinung hinreichend gesehen war und damit weder als Frage formuliert noch in einer Antwort erklärt werden konnte. Man muß genauer sagen, die *Glaubensentwicklung*; denn schon vor der Definition stellt sich für die Konzilsteilnehmer die Lage so dar, daß sie an eine Glaubensübereinstimmung, die sie in der Kirche vorfinden, gebunden sind und es klar sehen, daß sie andererseits den Weg zu dieser Übereinstimmung, die Glaubensentwicklung, erst tastend ahnen und darum nicht im Blick haben.

Aus diesem Grund hält man einerseits an der für immer geltenden Verbindlichkeit eines *consensus Ecclesiae*, nicht in jedem beliebigen Thema, sondern in Glaubensfragen, fest. (Der Unterschied dieser beiden Formen eines *consensus* ist schon damals von Bedeutung.) Andererseits versucht man, seine Entstehung so zu beschreiben, daß man deren Elemente in den Kategorien der damaligen Theologie beschreibt, aber doch schon spürt, daß diese Kategorien nicht völlig anwendbar sind. Darum nennt man die *conclusio*, bestreitet aber doch ihren entscheidenden Wert, nennt die Tradition, gibt aber ihre Schwächen zu, gebraucht die Schrift, stützt sich letztlich aber doch nicht allein auf sie.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, wieweit die Sicht von Trient und die von heute voneinander zu trennen, wieweit sie miteinander zu verbinden sind.

Der Grund, die Einsetzung Christi und die Beichtpflicht anzunehmen, ist eine Erkenntnis der Kirche. Der Satz gibt den Grund an, aus dem das Konzil die Einsetzung durch Christus und das göttliche Recht lehrt. Die *conclusio* ist nicht dieser Grund. Weil sie aber beim Zustandekommen der Überzeugung der Kirche ihre Rolle gespielt hat, wird sie genannt.

Mit dieser Erwähnung geht das Konzil in den Bereich dessen über, was noch gar nicht klar als Frage gesehen und daher nicht entschieden ist, nämlich der Entstehung des *consensus*. Es gibt also in diesem Bereich keine Entscheidung, wie es zu dieser kirchlichen Übereinstimmung gekommen sei, weder über den historischen Verlauf noch zur theologischen Reflexion darüber.

Gerade hier ist aber die heutige Theologie am meisten geneigt, den Konzilstext von ihren eigenen Anschauungen her zu lesen. Hier ist sie aber darum am meisten verpflichtet, darauf zu achten, den Text mit einem damaligen Verständnis zu lesen. Ein *consensus Ecclesiae* in Glaubensfragen ist bindend für jede Generation. Hier ist Trient sich klar, hier war seine Entscheidung eindeutig. Uns ist eine andere Haltung nicht möglich. Wir können die Glaubenswahrheit der unbefleckten Empfängnis nicht zurücknehmen (auch schon nicht mehr vor ihrer Definition), weil sie in früheren Jahrhunderten bestritten wurde von Theologen, die zu ihrer Zeit durchaus rechtgläubig waren. Wir können

die von Christus stammende Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nicht zurücknehmen, weil in früheren Jahrhunderten diese Vollständigkeit nicht erkannt oder geübt wurde. — Die Entstehung dieses consensus wird dagegen damals erst ganz langsam in Andeutungen zum Problem. Dort ist nichts entschieden. Dort liegen aber unsere Fragen heute. Sie widersprechen also keineswegs Entscheidungen von damals.

Erläutern wir das an einem Beispiel, der Einsetzung Christi. Damals gab es *zwei Wege*, eine Einsetzung Christi *zu erkennen*: entweder kennt man sie aus der Schrift oder aus einem consensus Ecclesiae. In diesem letzten Fall geht das Denken der Zeit so voran: Die vollständige Beichte gehört nach Ansicht der ganzen Kirche zum Glauben. Was zum Glauben gehört, kann nur auf Christus zurückgehen; also hat Christus die vollständige Beichte eingesetzt. Hier hat Trient entschieden.

Heute möchten wir *zwei Arten*, von Einsetzung Christi *zu reden*, unterscheiden. Die eine möchte das als Einsetzung Christi bezeichnen, was exegetisch beweisbar ist oder doch wenigstens historisch wahrscheinlich zu machen ist. Die andere nennt auch das eine Einsetzung Christi, was im Sinn seiner Botschaft liegt, als solches im Laufe der Geschichte erkannt und unwiderrufliches Glaubensgut für die ganze Kirche geworden ist. Genau hier, in dieser Sicht, hat Trient nichts entschieden, und genau hier stellt sich uns die Frage nach der Entwicklung innerhalb der Glaubensgeschichte.

Beide Weisen, an eine Einsetzung Christi heranzugehen, sind möglich und richtig; beide Weisen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Sie sind in ihrer Eigenart und in ihrer Beziehung zueinander aber noch nicht theologisch letztlich klar durchdacht.

Die genannte Unterscheidung ist nicht bloß darum wichtig, weil die damalige Lehre festgehalten werden muß, sondern auch darum, weil zwischen beiden Themen eine innere notwendige Beziehung besteht. Ebenso wenig wie die Kenntnis der dogmengeschichtlichen Tatsachen die bindende Kraft einer in Übereinstimmung aller gewonnenen Glaubensüberzeugung aufheben kann, und zwar in dem voll erkannten und ausgedrückten Inhalt weder ganz noch teilweise aufheben kann, ebenso wenig kann diese Glaubensüberzeugung und ihr für immer verpflichtender Charakter die Verpflichtung aufheben, die Tatsachen der Glaubensgeschichte *theologisch* zu erklären. Ja der consensus Ecclesiae selbst zwingt dazu; denn er behauptet ja durch die Überzeugung, in seinem Inhalt Glauben zu bieten, die Herkunft eben dieses Inhaltes aus der Offenbarung. Daher muß diese Herkunft, und das ist der Weg durch die Glaubensgeschichte, theologisch geklärt werden. Das scheint mir der theologische Kern der Frage zu sein.

„integram confessionem iure divino necessariam existere“

Die genaue Abgrenzung des Inhaltes der Lehre: Wenn die Übereinstimmung der Kirche in Glaubensfragen die Norm war, an der sich das Konzil ausrichtete, ist es für das Verständnis seiner Lehre von Bedeutung, die Fälle zu kennen, in denen entweder keine Übereinstimmung vorlag oder eine Übereinstimmung noch nicht als Glaubensgut erklärt werden sollte. Beides ist in unserem Fall gegeben.

Confessio mutorum: Die Theologie der Zeit kannte den Fall der Gläubigen, die der Sprache nicht mächtig sind, ob nun wegen eines körperlichen Fehlers oder wegen des herannahenden Todes. Die Auffassungen darüber waren nicht einheitlich. Bei den Theologen und Bischöfen des Konzils hat das Problem nicht im Vordergrund gestanden; es wurde in den Aussprachen gestreift, aber nicht entschieden; denn es bestand keine Einigkeit, ob einem solchen Bekenntnis eine sakramentale Vergebung oder, wie *Cano* auf dem Konzil erklärte, eine reconciliatio folge. In seiner *Relectio de Poenitentia* einige Jahre vor der zweiten Konzilsperiode hatte *Cano* die Frage genau aufgegliedert, bei den Stummen, die sich durch Gesten oder schriftlich bis ins einzelne wie jeder andere verständlich machen können, keine Schwierigkeit für eine confessio in specie gesehen, bei den anderen Fällen der Stummen aber mit einer klaren Antwort gezögert¹³. Das Werk ist nach dem Konzil ohne Beanstandung gedruckt worden. Auch *Ruard Tapper* läßt in dem Falle keine klare Antwort erkennen¹⁴. Sein Werk ist ebenso nach dem Konzil gedruckt.

Wer also mit den Augen der damaligen Zeit die Entscheidung des Konzils liest, muß sagen, das vollständige Sündenbekenntnis sei kraft göttlichen Rechtes wenigstens für die vorgeschrieben, die der Sprache mächtig seien. Wenn im Laufe der späteren Dogmenentwicklung die Kirche zu der allgemein angenommenen Überzeugung gekommen ist, daß im Falle der Stummen eine wirkliche Beichte möglich und notwendig sei und daß für sie ein allgemeines Sündenbekenntnis ausreiche, stellt sie damit keine Ausnahme auf, durch die das Konzil zum Teil korrigiert wird, sondern füllt eine Lücke aus, die das Konzil beußt gelassen hat.

Entschuldigung von der Vollständigkeit: Aus der Theologie der Zeit muß noch etwas anderes ergänzt werden, was nach der heutigen Kenntnis der Quellen im Konzil nicht zur Sprache kam, aber auch nicht entschieden wurde. Man erörterte damals immer wieder, ob es Gründe geben könne, die von einer Erfüllung des göttlichen Rechtes in diesem Gesetz in bestimmten Fällen entschuldigten.

¹³ *M. Cano*, *Relectio de Poenitentia* VI (vgl. S. 216, Anm. 1) 783—786.

¹⁴ *R. Tapper*, *Explicatio articulorum viginti*, art. 3 (*Opera*, Coloniae Agrippinae 1582) 90 b Mitte.

Wiederum zeigt uns Melchior *Cano*, einer der Konzilstheologen, den Weg der Antwort. Er hat in seiner *Relectio de Poenitentia* eindeutig die Heilsnotwendigkeit der vollständigen Beichte im göttlichen Recht begründet. In derselben *Relectio* stellt er aber auch die Frage, ob man, ‚cum iactura sequitur vel propria vel aliena‘, vom Gebot der Vollständigkeit des Bekenntnisses befreit sei. Er beantwortet die Frage in zwei Sätzen.

‚Sit prima propositio:

Si ex confessione alicuius peccati sequitur scandalum, vel meum, vel confessoris, ego possum tacere tale peccatum reliqua confitendo.¹⁵

‚Secunda propositio, quae communis etiam theologorum est: Si ex confessione mea sequatur aut mors, aut infamia vel mea, vel aliena, excusor ab obligatione confitendi tale peccatum.¹⁶

Wenn man bedenkt, daß *Cano* im Konzilsdekret kein Hindernis für diese Auffassung sah, daß ferner sein Buch nach dem Konzil ohne jeden Widerspruch gedruckt und gelesen wurde, bleibt nur eine Schlußfolgerung: das Konzil kennt diese übereinstimmende Meinung der Theologen, will sie aber mit seiner Erklärung über das göttliche Recht der vollständigen Beichte nicht treffen. Es lehnt die Meinung der Reformatoren ab, daß ein vollständiges Bekenntnis in der freien Entscheidung des einzelnen oder der Kirche liege. Es kennt, berührt aber nicht die Lehre, daß die von Christus eingesetzte Notwendigkeit des *ius divinum* nicht die Absicht hat, Forderungen des *ius naturae* außer Kraft zu setzen¹⁷. So war es vom Konzil damals gemeint, so hat es die Kirche damals aufgenommen.

Die Kasuistik der Fälle, in denen die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses nicht bestehe, ist darum in ihrem theologischen Fundament keine Zurücknahme der Trienter Lehre¹⁸.

¹⁵ *M. Cano*, 1 c. (siehe S. 225, Anm. 13) 769.1.

¹⁶ Ebd. 769.3.

¹⁷ Näheres zu diesem Gedanken vgl. in der *Relectio Canos*.

¹⁸ Vgl. als Hinweis das Summarium der Periode von Bologna zum damaligen Artikel 3: ‚Nos autem dicimus pactum Dei esse etiam de particulari confessione quoties fieri potest ita quod sicut regulariter ad hoc, quod quis interius baptizetur ultra formam prolatam a ministro, opus est etiam, ut exterius abluatur, quia Deus ita pepigit et voluit: ita etiam ad hoc quod lapsus reconcilietur deo, regulariter opus est, ut si potest confessionem etiam ad particularia (quantum ratio dicit et praxis ecclesiae) descendentem faciat, ita quod sine hac saltem in voto concepta, non iustificatur, et sine actu recepta non recipit actu sacramentum poenitentiae . . .‘ (Conc. Trid. 114 f. 61^r).

‚Secunda pars huius articuli est, confessionem sacramentalem non esse necessariam: quae quia in universali loquitur et non in aliquo casu vel de aliqua persona, cui propter circumstantias vel impotentiae suae vel inopiae confessoris vel carentiam conscientiae mortalis etc. posset esse vera, sed ordinarie loquitur, ideo haeretica est; . . .‘ (ibid. 65^r). In Form 1 der zweiten Konzilsperiode stand der Ausdruck ‚ordinaria via‘ (CT VII 348, Anm. g). Er ist weggefallen, nicht weil er bestritten worden wäre, sondern weil er im Rahmen einer längeren Kürzung einfach mitgestrichen wurde. Die genaue Bedeutung und Tragweite der Worte müßte aber noch aus der Theologie der Zeit erwiesen werden.

Es gibt noch einen dritten, mit den beiden genannten zusammenhängenden Fall, der zu behandeln wäre, ob nämlich die Verpflichtung zum Einzelbekenntnis wieder auflebt, wenn die Ausdrucksmöglichkeit für den Stummen zurückkehrt oder der Entschuldigungsgrund wegfällt. Es gibt einige Texte im Decretum Gratiani, die in der Theologie und der Kanonistik der Zeit erörtert, im Konzil zitiert wurden und die genannte Frage für das Denken der damaligen Zeit nahelegten. Eine sorgfältige Prüfung dieses Problems würde hier aber zu weit führen.

SCHLUSS

Die zwei Stufen in der Deutung einer Lehramtsentscheidung

Jede Deutung einer vergangenen Konzilsentscheidung muß die vorliegenden Texte zunächst aus der Zeit heraus erklären und dabei als Mitteilung an diese Zeit verstehen. Dabei hat sich folgende Auffassung des Konzils von Trient über das Bekenntnis in der Beichte ergeben:

Christus hat das vollständige Bekenntnis aller Todsünden in der Beichte eingesetzt. Es ist kraft göttlichen Rechtes zum Heil notwendig. Einsetzung und Notwendigkeit beruhen also nicht auf einem Gebot, das die Kirche erlassen hätte und wieder zurücknehmen könnte. Sie gründen in einer Anordnung Christi, die von der Kirche durch eine Glaubensüberzeugung, in der alle übereinstimmen, erkannt wurde. Verschiedene Überlegungen haben diese Erkenntnis mit herbeigeführt; aber der Grund, deren Ergebnis als bindend anzunehmen, ist die Glaubensübereinstimmung der Kirche.

Die Art und Weise, dieses Bekenntnis geheim vor dem Priester allein abzulegen, steht mit dieser Stiftung Christi keineswegs im Widerspruch, ja sie empfiehlt sich sogar aus vernünftigen Gründen.

Nicht von Christus, sondern von der Kirche stammt die Anordnung, einmal im Jahr, wenn nötig, ein solches Bekenntnis abzulegen.

Der Brauch, diese Beichte in die Fastenzeit zu legen, ist sinnvoll und empfehlenswert.

Die Theologie der Zeit zeigt uns, in dem sie zum Teil Hinweise aus den Akten des Konzils weiter ausführt, daß man bei denen, die von der Anordnung Christi betroffen sind, an die der Sprache mächtigen dachte, von den anderen aber absehen wollte. Die Theologie zeigt ferner, daß man ein allgemeingültiges Gesetz vorlegte, aber über die Möglichkeit von Entschuldigungsgründen in Einzelfällen schwieg. Dabei bleibt der vom Konzil berücksichtigte Sinn der Entscheidung erhalten: Das vollständige Bekenntnis in der Beichte ist von Christus eingesetzt und kraft göttlichen Rechtes notwendig, daher nicht dem Belieben des einzelnen anheimgestellt und auch nicht einer Entscheidung der Kirche überlassen.

Eine volle Deutung einer Konzilsentscheidung verlangt aber immer zwei Schritte. Mit dem ersten befaßte sich dieser Artikel, in dem wir diese Entscheidung als Aussage des Lehramtes an seine eigene Zeit verstanden und uns dabei auf die Protokolle und die Theologie der Zeit stützten. Ein zweiter Schritt gehört bei Dokumenten der Vergangenheit notwendig hinzu. In ihm müssen wir diese Entscheidung des Lehramtes als Mitteilung des Lehramtes an unsere heutige Zeit verstehen. Bei dieser Deutung muß sich der Theologe auf die der betreffenden Lehrentscheidung folgende Glaubensgeschichte stützen. Denn jede solche Erklärung ist nie bloß eine Aussage des damaligen Lehramtes an seine Zeit, sondern immer auch ein Schritt einer Weitergabe der Offenbarung in der Geschichte der Kirche, einer Weitergabe, die nicht ohne Entwicklungen verläuft. Diese Entwicklung nimmt nichts von einer endgültigen Glaubenserklärung zurück, ordnet sie aber wohl immer mehr in ein Gefüge anderer Wahrheiten ein, die zum Teil schon bekannt, aber anders beachtet werden, die zum Teil zunächst noch unklar und später dann deutlich erkannt werden. Es ist eine lohnende Aufgabe, diesen Weg der Glaubensgeschichte von Trient her zu beschreiben. Die Diskussion um die Beichte verlangt es.