

KATHOLISCHE IDENTITÄT NACH DER REFORMATION

Das Konzil von Trient und seine erinnerungsgeschichtlichen Rekonstruktionen

1. Trient als Erinnerungsort

Historische Ereignisse, die sich dem kulturellen Gedächtnisse eingepägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. Gerade letzteres macht ihre Bewertung im Nachhinein so schwierig. Genau darum geht es, wenn es die katholische Kirche und ihre Theologinnen und Theologen mit dem Thema Reformation und Trienter Konzil zu tun bekommen. Gerade das Konzil von Trient als erinnerte Geschichte (nicht einfach als historisches Ereignis!) prägt das katholische Leben, die katholische Kultur, das katholische Selbstverständnis seit Ende des 16. Jh. bis heute. Für manche katholische Kreise ist mit dem Begriff ‚Trient‘ der unabänderliche Maßstab des wahrhaft Katholischen schlechthin gesetzt, andere sehen in diesem Erbe eher eine Erblast, verbinden mit Trient jenes Selbstverständnis des Katholischen, das sich selbst nur apologetisch, d. h. verteidigend gegen anderes bestimmt: beginnend mit der sich als ‚gegen-reformatorisch‘ bezeichnenden Reaktion auf die theologischen Herausforderungen der Reformation und sich über die folgenden Jahrhunderte fortsetzend – gegen die Neuzeit, gegen die Aufklärung, gegen die Moderne. Kennzeichnend ist dabei, dass das *entscheidend* Katholische immer nur als das auch *unterscheidend* Katholische definiert wird. Das mit ‚Trient‘ Gemeinte trägt hier für die einen von vornherein die Signatur der Ghetto-Mentalität in sich;

für die anderen aber bleibt Trient der Maßstab eines zeitent-hoben, ewig wahren und ewig gültigen Katholizismus.

So wird von den einen mit „Trient“ auf ihren Fahnen ein neuer antimodernistischer Affekt legitimiert, der die Differenz von Kirche und Welt erneut zur Schibboleth des Katholischen aufrichtet und sich dazu auf Trient beruft. Man begreift sich als bewusste Opposition zu jener anderen Option, einer durch das II. Vatikanische Konzil selbst forciert in Angriff genommenen Öffnung des Katholischen, die man auf der Hintergrundfolie des exklusiven Verständnisses von Trient als Anti-These nun als ‚Anbiederung an den Zeitgeist‘ und drohende Selbstsäkularisierung des Katholischen deutet. Für die anderen verbirgt sich dahinter jene allzu leicht durchschaubare Ideologie, die der risikobesetzten Komplexität einer modernen, pluralen und säkularen Gesellschaft das Ideal einer abgeschotteten Sicherheit unter Gleichgesinnten entgegengesetzt und die dramatischen Veränderungsprozesse der Individualisierung und Pluralisierung der Moderne durch Uniformisierung und eine exkludierende Profilierung, in Gestalt eines Sprungs zurück zu ‚Trient‘, zu ‚bewältigten‘ versucht, der sich aber bei näherem Hinsehen als spätmoderne Rekonstruktion im Retro-Chic erweist. An der Unversöhnlichkeit beider Ansätze wird kaum gezweifelt. Auf beiden Seiten dieses Grabens aber wird ‚Trient‘ letztlich zum Symbolbegriff, der freilich bei näherem Hinsehen kaum etwas mit der Realität zu tun hat. Was aber war demgegenüber das ‚historische Ereignis‘? Das scheint eine kaum mehr zu beantwortende Frage, denn das Konzil von Trient ist ein immer schon stilisiertes und instrumentalisiertes Ereignis.

Richtig daran ist allenfalls Folgendes: Das Trienter Konzil bedeutet für die römisch-katholische Kirche zunächst eine apologetische, in diesem Sinn auch bewusst antireformatorisch positionierte, dogmatisch-doktrinäre, aber auch seelsorgerlich-praktische Antwort auf die Herausforderungen durch die Reformation (seien es die Auseinandersetzungen um Schrift

und Tradition, um den Kanon der biblischen Bücher, um Rechtfertigung, Erbsünde, Eucharistie- und Sakramentenlehre, Ablass, Bilder- und Heiligenverehrung) und damit eine Selbstvergewisserung (vgl. die Lehr- und Reformdekrete) und Grenzziehung (vgl. die canones, d. h. die verurteilenden Sätze im Anschluss an die Lehrdekrete). Innerkatholisch betrachtet bringt das Konzil darüber hinaus einen wichtigen, wenn auch keineswegs den einzigen und nicht immer den entscheidenden Reformimpuls für die katholische Erneuerung als einem zentralen pastoralen Anliegen der damaligen Zeit. Diese Erneuerung selbst aber ist grundlegender und in ihren Ursprüngen älter als das Konzil und als die Reformbewegung, die durch die Reformatoren ausgelöst wurde. Trient ist daher eine ‚Reaktion‘ auf die Reformation, aber eben nicht nur!

2. Trient: Zwischen Reformation und Reform

So werden Reformimpulse der spätmittelalterlichen Kirche aufgegriffen und umgesetzt, die bereits seit dem 15. Jh. als virulent und daher bedeutsam erkannt worden sind, also vorreformatorisch begonnen haben und sich so – mit oder ohne Unterbrechung durch die Reformation, dann aber auch deutlich von ihr beeinflusst und sie damit positiv (!) aufnehmend –, fortsetzen.¹ Den ersten großen Reformversuch hatte die spätmittelalterliche Kirche bekanntlich mit dem Konzil zu Konstanz in Gang gesetzt. Das Konzil zu Konstanz und seine Wirkungsgeschichte hält im Prinzip alle Streitigkeiten und Umbrüche,

1 Zu den spätmittelalterlichen Reformkonzilien vgl. z. B. Klaus Unterburger, ‚Reform der ganzen Kirche‘. Konturen, Ursachen und Wirkungen einer Leitidee und Zwangsvorstellung im Mittelalter, in: Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (hg. v. A. Merkt u. a.), Freiburg i. Br. 2014, 109–137.

die dann zur Reformation führen, schon bereit, seien sie nun geopolitischer, kultureller, gesellschaftlicher oder religiöser Natur.² Insbesondere die zentrifugalen und zentripetalen Kräfte der Kirche, jene die die Peripherie und damit eine demokratische Struktur von Kirche gestärkt wissen wollen, und jene, die auf einen strikten Zentralismus und ein mit allen Vollmachten ausgestattetes Papstamt drängen, ringen bereits vor, verstärkt aber nach Konstanz miteinander. Erst Mitte bis Ende des 15. Jh. trägt ein zentralistisch forcierter Papalismus nur knapp und auch nur vorläufig den Sieg über einen aus der Misere des Abendländischen Schismas entspringenden Konziliarismus davon. Doch die Fronten sind nicht so gefestigt wie sie scheinen und die Dynamik, die die ekklesiologische Kritik Luthers entwickelt, sind ein beredtes Zeugnis dafür, dass das 16. Jh. ekklesiologisch auf einem Pulverfass sitzt, das ihm das 15. Jh. hinterlassen hat.

Auch Trient entzieht sich letztlich einer Antwort auf die ekklesiologische Kernfrage, wer die Kirche repräsentiert und welche Verfassung sie nun hat, indem es die Frage des Kräftegleichgewichts zwischen Zentrale und Peripherie, zwischen Papstamt und Bischofskollegium, nicht zu entscheiden wagt und es damit der weiteren kirchenpolitischen Entwicklung überlässt, welche Struktur am Ende dominieren wird. Daher beginnt die erinnerungsgeschichtliche Re-Konstruktion des Konzils an diesem Punkt schon mit dem Streit um die angemessene Interpretation des Konzils und den Auseinandersetzungen um seine Umsetzung, auf die sich der Hl. Stuhl bereits mit Abschluss des Konzils und durch die anschließende Einrichtung der ‚Congregatio pro executione et interpretatione concilii Tridentini‘ ein Exklusivrecht gesichert hatte, damit Rom – so die Hoffnung – nicht nur zur interpretatorischen

2 Vgl. Roger Haight, *Christian Community in History*, Vol. II: *Comparative Ecclesiology*, New York u. a. 2005, 78f.

Leitinstanz der nun verstärkt oder energisch voran getriebenen katholischen Reform würde, sondern bei allem Streben nach Reform und Veränderung nicht dazu gedrängt werden konnte, das Heft dabei aus der Hand zu geben.

So konfirmierte Papst Pius IV. wenige Monate nach Beendigung des Konzils mit der Bulle *Benedictus Dei* vom 30.6.1564 zwar sämtliche in Trient verabschiedeten Dekrete, aber „die Bulle enthält gleichzeitig ein absolutes Verbot, Glossen und Kommentare zu den Reformbeschlüssen zu verfassen. Überhaupt behält sich der Papst selbst die Auslegung des Konzils vor. Von der im Schlussdekret des Tridentinums noch vorgesehenen Möglichkeit, bei offenen Fragen Sachverständige oder gar ein neues Konzil zu konsultieren, ist in der Bulle nicht mehr die Rede. Der Papst ist jetzt einziger Interpret des Tridentinums. Er allein legt seinen Sinn und seine Bedeutung fest.“³ Eine Berufung auf Trient gegen Rom, gar mit der Forderung von Reformen an Rom wird zur Unmöglichkeit. Bedenkt man darüber hinaus, dass die Beschlüsse dieses Konzils in ihren Reformdekreten zum größten Teil halbherzige Kompromisslösungen darstellen, deren Umsetzungen mitunter auch noch torpediert wurden bzw. der weiteren kirchenpolitischen Instrumentalisierung, wie einem nun forcierten römischen Zentralismus, ausgeliefert waren, so verwundert es nicht, dass aus einer Rezeption des Konzils seine zentralistisch vorangetriebene Implementierung in Händen der eigens dazu eingerichteten Konzilskongregation quasi eine ‚postkonziliare Aneignung des Tridentinums durch das Papsttum‘ wird.⁴ „Mit *Benedictus Deus*

3 Günther Wassilowsky, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation, in: Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (hg. v. A. Merkt u. a.), Freiburg i. Br. 2014, 138–157, hier 146.

4 Günther Wassilowsky, Trient, in: Erinnerungsorte des Christentums (hg. v. C. Marksches u. a.), München 2010, 395–412, hier 408.

war klar, dass der Papst nicht unter, sondern über den Dekreten des Konzils steht. Und in der Gründung der Konzilskongregation institutionalisierte das Papsttum diese Überordnung.“⁵

Die ihren Kompetenzbereich immer mehr erweiternde Konzilskongregation gewinnt recht schnell die Interpretationshoheit über die Dekrete des Konzils und wird zur zentralen Appellationsinstanz, die Streitfälle entscheiden, so auch Recht sprechen und ggf. von den tridentinischen Vorschriften, wie z. B. der Residenzpflicht der Bischöfe, dispensieren konnte. Das ist ein Vorgang, der angesichts der bis 1883 unter Verschluss gehaltenen Konzilsakten auch noch durch entsprechendes Herrschaftswissen legitimiert werden konnte. Das Ergebnis war eine, so in den Dekreten des Konzils kaum beabsichtigte, hierarchisch-zentralistische Struktur, in der die Bischöfe zwar noch irgendwie wichtig waren, aber letztlich unter römischer Anleitung und vor allem Kontrolle zu agieren hatten. Deren äußere Kennzeichen waren z. B. die alle fünf Jahre durchzuführenden ad-limina-Besuche in Rom oder die Einführung eines zentralisierten Prüf- und Ernennungsverfahrens für alle Kandidaten, die für einen Bischofssitz in Frage kamen, sowie die seit der Kurienreform unter Sixtus V. 1588 zugeteilte Vollmacht der Konzilskongregation, die Beschlüsse der Provinzial- und Diözesansynoden zu korrigieren und formell zu approbieren und die zu den ad-limina-Besuchen der Bischöfe vorgelegten Berichte zu prüfen.⁶

Schon die Umsetzung der Dekrete des Konzils dient also dessen ideologisierender Interpretation und Instrumentalisierung. Ein ähnliches Schicksal erleiden aber auch die Doktrin selbst und damit die Lehre, wie die theologischen Entscheidungen des Konzils. Denn auch hier gibt es einen signifikanten Unterschied zwischen dem, was in Trient wirklich diskutiert,

5 Wassilowsky (wie Anm. 3), 146.

6 Vgl. ebd., 149f.

dem, was dann in seinen Dokumenten festgelegt und dem, was anschließend daraus gemacht wurde; man denke z. B. an den Catechismus Romanus, den Katechismus im Gefolge des Trienter Konzils, aber auch die Rezeption der Entscheidungen des Konzils in der neuscholastischen Theologie des 19. und 20. Jh. Die Lehrtexte des Konzils selbst sind, so das Urteil eines seiner besten Kenner, Hubert Jedin, geradezu ‚minimalistisch‘ ausgefallen. D. h. sie beschränken sich auf die Verurteilung bestimmter Lehren – mitunter ohne exakte Kenntnis der theologischen Positionen des Gegenübers – und auf die Benennung bestimmter als ‚katholisch‘ benannter Positionierungen – auch ohne wirkliche theologische Begründung oder konsistente Ableitung. Eine systematische Erneuerung der Theologie war nie im Blick der Dekrete des Konzils; dazu wäre es auch kaum im Stande gewesen. Dennoch werden die Dekrete im Laufe ihrer Rezeption – mitunter gegen die eigentliche Intention des Konzils – zum Garant der katholischen Lehre schlechthin, in Folge dessen die Neuscholastik unter fast jeden Satz von Trient die dogmatische Qualifikation ‚de fide‘, also eines dogmatischen Glaubenssatzes setzte⁷, und einer Zementierung der konfessionellen Differenzen, für die dann das konfessionalistische Schlagwort der Gegenreformation zutreffend ist, da sich die innerkatholische Theologie von nun an auch und gerade explizit antireformatorisch inszeniert. Die eigene Tradition wird nicht mehr in ihrer ursprünglichen Vielfalt, sondern nur noch durch den konfessionalistisch geschärften Filter des Tridentinums wahrgenommen und bewertet. „Das Tridentinum wurde zum Gehäuse, in das man sich zurückzog“ (Hubert Jedin) und das führte zu jenem zunehmend petrifizierten Korsett eines

7 Vgl. dazu Otto Hermann Pesch, Trient und das ökumenische Gespräch heute – eine katholische Perspektive, in: Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch (hg. v. Katholische Akademie Hamburg), Hamburg 1996, 71–118, hier 75.

„Tridentinismus“ (Yves Congar)⁸, dessen Mythologie – zentralistisch forciert und den römischen Zentralismus forcierend – zum Label einer ganzen Epoche wird und damit Erbe wie Erblast dieses Konzils darstellt.

3. Von Trient zum Tridentinismus

Zunächst darf man festhalten: Dieser Tridentinismus ist nicht von vornherein identisch mit Trient. Die gegenreformatorische Ausfaltung der Lehrsätze des Konzils in seiner Wirkungsgeschichte ist nicht identisch mit dem in Trient Diskutierten und in mitunter sehr ausgewogen-vorsichtigen Formeln Festgelegten. Zugleich erhalten die verabschiedeten Lehrformeln des Konzils dort, wo sie als positionelle Definitionen verwandt werden, nicht immer jenen Grad der theologischen Differenzierung, wie er in den Diskussionen in der Konzilsaula zwar präsent war, aber durch mancherlei Kompromiss oder Diplomatie nicht in den Texten selbst fruchtbar gemacht werden konnte. Aber das ist nicht alles. Darüber hinaus kann, ja, muss die Rezeptionsgeschichte von Trient letztlich als rekonstruierte Gedächtnisspur eines Konzils bewertet werden, das es so nie gegeben hatte.

Aus der Migrationsforschung haben wir gelernt, dass ideengeschichtlich prägende Bilder immer mentale Chimären sind.⁹ So träumen die Exilanten von einer ‚Rückkehr‘ in das ‚Land der

8 Vgl. dazu auch Giuseppe Alberigo, *From the Council of Trent to ‚Tridentinism‘*, in: *From Trent to Vatican II. Historical and theological Investigation* (Hg. v. R. F. Bulman, F. J. Parrella), New York 2006, 19–38.

9 Vgl. Marcus Banks, *Ethnicity. Anthropological Constructions*, London 1996; Akhil Gupta, James Ferguson, *Beyond „Culture“*. Space, Identity and the Politics of Difference, in: *Current Anthropology* 7,1 (1992) 6–23; Fran Markowitz, Anders Stefansson (Hg.), *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham 2004.

Väter', das sich aber bei näherem Hinsehen als eine Illusion erweist. Denn die Heimat, so wie sie in der Phantasie der Exilanten ausgemalt wird, gibt es nicht; besser: Es gab sie eigentlich nie. Sie ist nur eine Wunschvorstellung, eine Projektion derer, die in der Fremde weilen und sich nach dem Zuhause sehnen. Für die Frage nach der Bedeutung des Trienter Konzils und damit auch der Bewertung der Reformation in der katholischen Kirche gilt eine ähnliche Beobachtung. Es sind immer die aus der Verlusterfahrung entstandenen, je eigenen, d. h. konfessionalisierten ‚Erzähltraditionen‘, die das Erinnernte beeinflussen. Gerade beim Thema ‚Trient und Reformation‘ sind das Erwünschte wie das Abgelehnte, das Eigene wie das Fremde aber zumeist ein Ergebnis konfessionell enggeführter Phantasien und Projektionen.

Man sollte nun aber die subtile Dynamik einer ‚Identität auf der Suche nach sich selbst‘ nicht unterschätzen, um die der nachtridentinische Katholizismus nun ringen muss, denn sie verändert den nachreformatorischen Katholizismus grundlegend: Er muss nun das Fremde als Kontrastfolie für das Eigene setzen, um einen doppelten Identitätsverlust zu verkraften: den *erlittenen* Verlust der Gemeinschaft und den *selbst produzierten* Mangel durch Exklusion des Fremden aus der eigenen Identität. ‚Im Exil‘ – so weiß man – bedingen sich die Konstruktionen von Identität und Fremdheit immer gegenseitig und zwar nach einem gegenseitigen Ausschlussprinzip. Wo die Sensibilität für die damit verbundene Problematik fehlt, werden die Vorstellungen schnell zum einem, die eigene Identität potenzierenden Mythos, zur (re-)konstruierten Vergangenheit, die als sich zunehmend verknöchernsdes Artefakt weit davon entfernt ist, noch als eine, die eigene Identität infrage stellende „gefährliche Erinnerung“ (Johann Baptist Metz) erfahren zu werden. Worin diese „gefährliche Erinnerung“ des Konzils von Trient jenseits des Tridentinismus bestehen und für die heutige katholische Kirche relevant sein könnte, werde ich noch ausführen.

Bereits ein eher oberflächlicher Blick auf die Wirkungsgeschichte des Trienter Konzils macht auf eine bedeutsame Verschiebung aufmerksam: Die Pluralität im Eigenen, wie es zum Beispiel noch gute Tradition in der mittelalterlichen Kirche war, wird im konfessionellen Zeitalter zu einer Einheitsidentität und -ideologie reduziert und zwar von beiden Konfessionen. Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren. Konfessionelle Identität wird zur Gruppenidentität, das kirchliche Selbstverständnis definiert sich als „tribal ecclesiology“¹⁰, die keine Binnendifferenzierung mehr zuzulassen wagt. Die katholische Kirche und ihre positionelle Vielfalt sind im Gefolge der Reformation daher „geistig verarmt“ (Bischof Wanke)¹¹. Gerade darin wechselt die interpretatorische Wahrnehmung gerade des Konzils von Trient vom historischen Ereignis mit einem konkreten sozialen und kulturellen Kontext zum identitätsstiftenden, überzeitlichen Mythos.

Indes ist es immer noch ein bezeichnender Schritt von der Interpretation Trients als gegenreformatorische Positionierung und Selbstbesinnung des Katholizismus als Reaktion auf die Reformation hin zu jener ideologisch aufgeladenen Bestimmung Trients als Hort der einzig möglichen katholischen Wahrheit. Letzteres ist dann identisch mit einem zunehmend ekklesiologisch und juridisch eng geführten Typus von Theologie, der die Wahrheit einer Lehre nicht mehr anhand nachvollziehbarer Kriterien, sondern allein durch die sie setzende zuständige Autorität legitimiert. Um es gleich vorwegzunehmen: Eine solche Inszenierung des Trienter Konzils im Sinne

¹⁰ Vgl. Haight (wie Anm. 2), bes. 1–9. und ders., *Christian Community in History*, Vol. III: *Ecclesial Existence*, New York u. a. 2008, 3–5.

¹¹ Bischof Joachim Wanke, *Haben Katholiken am Reformationsjubiläum 2017 etwas zu feiern?*, in: *CIG* 23 (2011), 4.

eines Tridentinismus ist eine Erfindung des 19. Jh. und damit eher der – misslungene – Antwortversuch auf die dortigen Herausforderungen, als dass es eine angemessene Auslegung Trients wäre! Trient wird instrumentalisiert, obgleich es selbst als historisches Ereignis in einem bestimmten Kontext eigentlich für eine ganz andere Geschichte stehen kann. Um diese angemessen nachzuzeichnen, ist es eigentlich notwendig, eine Art Gegengeschichte des Trienter Konzils zu erzählen, die sich gegen die historischen Stereotypen auf beiden Seiten des ideologischen Grabens im modernen Katholizismus durchsetzen muss.

4. Eine etwas andere Sicht: Trient und der Weg der katholischen Kirche in die Neuzeit

Manchmal entscheidet man über die Deutung und Bedeutung einer Sache schon dadurch, dass man ihr einen bestimmten Namen gibt.¹² Wie sollen wir also die katholische Seite der Reformation und ihre Nachgeschichte benennen? Gegenreformation? Katholische Reform? Tridentinische Reform? Barock-Katholizismus? Zeitalter der Konfessionalisierung? Namen sind hier alles andere als Schall und Rauch, denn mit ihnen entscheidet sich Grundsätzliches über Stellenwert, Leitperspektive und Bewertung. Wer den Terminus ‚Gegenreformation‘ bevorzugt, entwirft schnell das Bild eines reaktionären, sophistisch-apologetischen, zentralistischen Antiprotestantismus als Grundmerkmal des Katholisch-Seins nach der Reformation und Trient. Wer indes ‚Katholische Reform‘ o. ä. bevorzugt, legt Wert auf die Einbettung des Geschehens des 16. Jh. in die zeitgenössischen Reformbewegungen – beginnend mit

12 Vgl. zum Folgenden J. W. O'Malley, *Trent and all that. Renaming Catholicism in The Early Modern Era*, Cambridge 2002.

dem späten Mittelalter bis ins 17. Jh. – und macht damit aber das Geschehen der Reformation zum episodischen Ereignis und konzentriert sich im Weiteren auf die Neuorientierung der katholischen Kirche. Wer indes vom ‚Zeitalter der Konfessionalisierung‘ spricht, legt Wert auf die Beschreibung der gesellschaftlichen und sozialen Differenzierungsprozesse, die letztlich zu sich gegenseitig kaum mehr verstehenden, geschweige denn miteinander kommunizierenden, konfessionell geschiedenen Lebenswelten führen.

In entwicklungsgeschichtlicher Perspektive steht Trient zunächst schlicht für den Weg der katholischen Kirche in die Neuzeit. Trient ist eine zentrale Etappe auf dem Weg zu einem frühmodernen Katholizismus.¹³ Unter dieser Perspektive kann Trient daher als eine zeitgemäße und darum auch höchst adäquate Antwort bezeichnet werden auf die zeitgeschichtlichen, politischen und theologisch-religiösen Herausforderungen, wie sie eine ganze Epoche prägen. Es ist ein Entwurf des katholischen Christentums, der es schafft, die Institution ‚Kirche‘ mittels bürokratischer Reorganisation und Disziplinierung und damit einer grundlegenden, strukturellen ‚Modernisierung‘ in die Neuzeit zu katapultieren und so die fundamentalen Infragestellungen des 16. Jh. sowie die fulminanten Herausforderungen des 16. und 17. Jh. zu bewältigen. Trient verdient in dieser Perspektive also keineswegs den Nimbus des Ewiggestrigen. Das Konzil ist keineswegs eine unangemessene Antwort, die an den Problemen der Zeit vorbeigeht; es ist kein von vornherein zum Scheitern verurteilter Versuch, eine mittelalterliche Theologie und Kirche gegen alle berechtigten Anfragen der Reformation autoritär und abgrenzend in Neuzeit und Moderne hinüberzuretten. Nein, Trient ist eine angemessene Weise des Umgangs mit und eine adäquate katholische Antwort auf die vor der Refor-

13 Vgl. ebd., bes. 116ff.

mation sich bereits abzeichnenden, mit der Reformation endgültig sichtbar gewordenen religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und theologischen Brüche und Verwerfungen am Epochenwechsel von Mittelalter zu Neuzeit.

Mit Charles Taylor¹⁴ kann man die durch die Reformation offensichtlich gewordenen Verwerfungslinien, die aber bereits im 15. Jh. oder sogar noch davor beginnen und nun vehement Wirkung zeigen, auf drei Punkte konzentrieren: 1. die Hinwendung zu einer stärker verinnerlichten und intensiveren Frömmigkeit, die dazu führt, dass diese Frömmigkeit nicht mehr nur ein Kennzeichen religiöser Eliten (z. B. des Klerus oder der Orden) ist, sondern letztlich alle einbezieht; die religiöse Praxis ganzer Gesellschaften intensiviert sich – alle sollen zu guten, d. h. überzeugten und auch nach ihrem Glauben lebenden Christinnen und Christen werden – und sie individualisiert sich zugleich; 2. ein wachsendes Unbehagen an den sakral-sakramentalen, mitunter ins Magische tendierenden, kirchlichen Vermittlungsformen, denn sie werden zunehmend als ‚Ablenkung‘ vom Eigentlichen empfunden und durch die als nach Macht strebend, ja, machtmisbrauchend verdächtigten kirchlichen Repräsentationsstrukturen in Frage gestellt: „Der Zauber wurde durch den Zauberer diskreditiert“ – so Charles Taylor¹⁵; 3. die neue Idee der Erlösung durch den Glauben, die zugleich die Gottesbeziehung intensiviert, von falschen Ängsten und Zwängen befreit, denn Gott ist nun der Einzige, dem Ehrfurcht gebührt, und wiederum die Beziehung zu Gott personalisiert und in eine gewisse Unmittelbarkeit führt. Auf diese Herausforderungen haben nun alle religiösen Strömungen der Zeit zu reagieren; und sie tun es auf je unterschiedliche Art und Weise.

14 Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2012, bes. 112ff.

15 Ebd., 132.

Im Gefolge des Konzils von Trient entfaltet die Catholica als Antwort auf diese Herausforderungen das höchst effektive Leitungsinstrumentar einer Großinstitution, d. h. für eine globalisierte und damit durchaus verschiedengestaltige Art und Weise des Katholisch-Seins ‚unter einem Dach‘, also für eine Kirche, die in dieser Zeit geographisch zur Weltkirche wächst und sich dessen auch langsam bewusst wird. Die nun einsetzenden, je unterschiedlichen Versuche der Inkulturation werden kritisch in den Blick genommen, zentral gesteuert und streng limitiert, aber zugleich auch wenigstens ansatzweise ins Recht gesetzt. Die katholische Kirche entwickelt dafür ein seelsorgerliches Instrumentarium, eine effektive Verwaltung und ein angemessenes theologisches Lehrsystem. Dazu passt es auch, dass sich nun die Päpste als „oberste Seelsorger“ und „glorreiche Erneuerer der alten christlichen Religion“ inszenieren.¹⁶ Zugleich beschert „die flächendeckende Einrichtung von Priesterseminaren, die Einführung von Pfarrexamina, die regelmäßige Durchführung von Visitationen und Partikularsynoden“ der katholischen Kirche „ein fähigeres und frömmeres Personal“¹⁷ und erstmalig in der Kirchengeschichte werden nun „in Rom katechetische und liturgische Bücher für den gesamten *orbis catholicus* entworfen, womit man das alte Christentum nicht nur zu einer katholischen, sondern vielmehr zu einer päpstlich-römischen Konfessionskirche homogenisieren wollte“.¹⁸ Das theologisch-pastorale Erbe des Konzils repräsentiert mit jenem in Trient immer wieder ins Spiel gebrachten Leitkriterium des Seelsorgeprinzips auch und gerade optimistische Konsequenzen hinsichtlich der Wahrnehmung des Erlösungs- und Heilspotenzials aller Menschen und der Fähigkeit anderer Kulturen zur Adaptation

16 Vgl. Wassilowsky (wie Anm. 4), 409.

17 Ebd.

18 Ebd.

des christlichen Glaubens. Ihre liturgischen Feierformen erweisen sich als unmittelbar anschlussfähig an die Vielfalt der nun neu entdeckten und wahrgenommenen Kulturen und Bräuche. Kurz: Die katholische Kirche wird zur Weltkirche, in der sich die unterschiedlichen Teile durchaus gegenseitig (!) befruchten und bereichern¹⁹, und sie entwickelt die notwendigen strukturellen Ressourcen dazu.

Dieser Weg der *Catholica* in die Neuzeit ist eine angemessene Weise, mit der Frage der Institutionalisierung des Christentums unter sich grundlegend verändernden (eben: modernen) Bedingungen umzugehen. Er ist alles andere als ein Relikt der mittelalterlich-institutionalisierten Fassung von Religion, sondern eine ganz eigene, höchst moderne Weise der Anpassung an die Neuzeit, die alle Kennzeichen eines frühneuzeitlichen Modernisierungsschubes in sich trägt: Spezialisierung, funktionale Differenzierung, Rationalisierung und Professionalisierung.²⁰ Ja, für diese ‚Neue Zeit‘ scheint die katholische Kirche – institutionell betrachtet – jedenfalls höchst angemessen, vielleicht noch besser präpariert als der Protestantismus. Denn dieser bewältigt bekanntlich die Individualisierungs- und Pluralisierungsschübe von Neuzeit und Aufklärung mit einer fast unüberschaubar werdenden Diversifizierung seiner Organisationsstrukturen; also einem bunten Plural von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Die katholische Kirche aber reagiert darauf in der Akzeptanz eines bunten Straußes von volksfrommen Riten und Gebräuchen allenfalls bis zu einem gewissen Grade mit einer Binnenpluralisierung, aber eben innerhalb ein und derselben Einheitsstruktur, was so

19 Dies kann insbesondere für die Frömmigkeitsformen des Barock gelten, vgl. dazu Anthony M. Stevens-Arroyo, *A Marriage made in America: Trent and the Baroque*, in: *From Trent to Vatican II. Historical and theological Investigation* (Hg. v. R. F. Bulman, F. J. Parrella), New York 2006, 39–60.

20 Vgl. ebd., 410.

manchen Außenstehendem mitunter als *coincidentia oppositorum*, das Zusammenkommen schierer Gegensätze, anmutet. Dieser Weg ermöglicht es der katholischen Kirche, die neuzeitlichen Individualisierungstendenzen ernst zu nehmen und zugleich systemisch aufzufangen.

So entwickelt die katholische Kirche im Gefolge des Tridentinum ein theologisches und strukturelles Instrumentarium, mit den Herausforderungen von Globalisierung und Internationalisierung angemessen umzugehen. Es elaboriert in der Idee des ‚Exportschlagers‘ der Einheitsgestalt eines europäischen Katholizismus ein effektives Werkzeug für die Christianisierung ganzer Kontinente. Das ist vor allem spürbar in den Erfolgen der Missionierung im 16. und 17. Jh., die von dieser kolonialen Einheitsgestalt geprägt sind. Kann der Protestantismus zunächst noch durch die Individualisierung des Glaubens und die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung punkten, so übernimmt der Katholizismus später beides und etabliert daraus im 19. Jh. neue Missionsstrategien. Damit aber pluralisiert sich zugleich der Katholizismus in einer Weise, die den nun offiziell forcierten und verteidigten tridentinistischen ‚Einheitslook‘, d. h. die äußere bzw. veräußerlichte Form des Tridentinismus, subkutan unterwandert und von innen her aufbricht. Dieses binnenkatholische Sprengpotenzial entwickelt sich aber eher schlummernd, kommt aber im 20. Jh. umso vehementer zum Zuge.

Ein weiteres starkes Element im Gefolge des Konzils von Trient vorbereiteten ‚Sprungs in die Neuzeit‘ ist die überaus moderne Verwaltungstechnik der römischen Kurie, die in ihrer Effektivität letztlich als das Vorbild und Ideal eines absolutistischen Herrscherstaates gelten kann und darf. Indes zeigt sich gerade hier auch die theologische Zweischneidigkeit des mit Trient zu verbindenden Modernisierungsschubs der Catholica. Zunächst setzt das Trienter Konzil nämlich auf die Verlagerung der Verantwortlichkeit in die Peripherie, indem man die tridentinischen Reformdekrete tatsächlich lokal differenziert und

eine individuell angemessene Umsetzung intendiert, dazu auch die lokalen Instanzen in die Pflicht nimmt und entsprechende Instrumente wie Regional- und Lokalsynoden als Elemente des Reformprozess einfordert. „Die Väter des Tridentinums haben sich von einer Wiederbelebung der Synoden für die gesamtkirchliche Verwirklichung der tridentinischen Reform und für einen neuen Selbstvollzug des Bischofsamtes un-
gemein viel versprochen.“²¹

Doch diese von den Konzilsvätern vehement verfochtene Idee einer gemeinsamen Verantwortung für die Durchführung wird durch zwei Dinge konterkariert: zum einen durch einen verstärkt sichtbar werdenden Aktionismus der römischen Verwaltungsorgane, die nun zu strategisch eingesetzten Kontrollorganen der Umsetzung des Konzils mutieren und letztlich einen römischen Zentralismus forcieren; zum anderen durch die Unfähigkeit der peripheren Organe, sich wirklich zu reformieren bzw. den Reformwillen des Konzils vor Ort auch fruchtbar werden zu lassen. Die Peripherie versagt und dieses Versagen führt zugleich zu einer überbordenden Aufladung der Machtkompetenz einer immer effektiver arbeitenden, weil ebenso effektiv wie nach Macht strebend aufgestellten Zentrale, der es am Ende nichts mehr entgegenzusetzen gibt. Hatte Trient selbst die Verhältnisbestimmung von Peripherie und Zentrale noch bewusst offen gelassen bzw. hatten die Konzilsväter sogar eher auf die Peripherie als auf die Zentrale gesetzt, so straft sie die Wirkungsgeschichte des Konzils Lügen. Wer einmal die Verantwortung aus den Händen gibt bzw. sie leichtfertig verspielt, erhält sie selten wieder zurück bzw. muss sie sich unter Mühen zurückerkämpfen. Das ist eine Lehre aus der Geschichte, die sich nicht nur aus der Wirkungsgeschichte des Trienter Konzils ablesen lässt.

21 Wassilowsky (wie Anm. 3), 152.

5. Erbe oder Erblast? – Nicht nur eine Frage der Perspektive

Das eingangs skizzierte, unsere eigene Wahrnehmung bis heute prägende Bild von ‚Trient‘ als ‚Bollwerk gegen die Moderne‘ kann als Erfindung des 19. Jh. bezeichnet werden. Der Verlust des dynamischen Modernisierungspotenzials der nachtridentinischen Zeit wie die endgültige vereinseitigte Bedeutungs- und Machtverlagerung zugunsten der Zentrale kommt letztlich im späten 18. und vor allem im 19. Jh. zum Tragen. Eigentlich müsste man hier zwischen einem lebendigen, subkutanen Weiterleben der Ideen des Konzils und einem äußerlichen Festhalten bzw. einer Verfestigungen seiner Form unterscheiden: also zwischen dem ‚Geist‘ von Trient und einem zunehmend formalisierten Tridentinismus. Aber der entscheidende Bruch in der Selbstbeschreibung der katholischen Kirche geschieht im Gefolge der Französischen Revolution und der durch sie ausgelösten gesellschaftspolitischen Umbrüche. Damit verändert sich auch die Wahrnehmung des Konzils von Trient grundlegend.

Hatten die aufstrebenden europäischen Nationalstaaten in ihrer Struktur zunächst den päpstlichen Absolutismus mit seinen effektiven, zentralistischen Verwaltungsinstitutionen imitiert, agiert und reagiert die katholische Kirche zunächst als Ur- und als Spiegelbild; sie inszeniert sich als eine ‚societas perfecta‘ – als die perfekte Gesellschafts- und Regierungsform: streng hierarchisch, zentralistisch, auf dem Gehorsamsprinzip aufbauend. Doch die Ideologie einer solchen ‚societas perfecta‘, verbunden mit der Idee einer religiös durchsättigten Gesellschaft, ist eine zweischneidige Erfindung. Denn eine solche Ideologie kann die Dominanz der Catholica nur als je bessere Inszenierung und damit als Überbietung der staatlichen Adepten und Epigonen legitimieren. Die Französische Revolution, die nun das hierarchische System als solches grundlegend in Frage stellt, entreißt ihr diese Möglichkeit mit Gewalt. Sie katapultiert die katholische Kirche fast notwendig aus den jetzt einsetzenden gesellschaftlichen De-

mokratisierungsdiskursen heraus. So angegriffen inszeniert sich die katholische Kirche diesen Neuerungsbewegungen gegenüber bewusst ablehnend und gerät dadurch in einen zunehmenden Anachronismus zur gesellschaftlichen Gesamtentwicklung, die den Katholizismus als Ganzen in eine unfruchtbare, ja fatale Apologie gegenüber der Moderne drängt. Das ist genau der Punkt, an dem aus ‚Trient‘ eine Ideologie des Katholischen wird und sich der Tridentinismus als Leitmythos einer antimodernen Selbstinszenierung des Katholischen etabliert. ‚Trient‘ wird jetzt im Spiegel der Herausforderungen des 19. Jh. wahrgenommen und interpretiert. Gegenüber den auf Veränderungen drängenden Zeitumständen stilisiert man ‚Trient‘ und so sich selbst zum Hort ewiger katholischer Wahrheiten, zum Maßstab unveränderlicher und unveränderbarer Tradition gegen alle Neuerungen. ‚Trient‘ wird zum Stereotyp des ‚Antimodernen‘; die Catholica zur ‚Arche der Wahrheit‘ in der Sintflut von Relativismus und Beliebigkeit, aber auch von Demokratie und als Libertinage denunzierter Freiheit.

Die ursprünglich durch Trient initiierten und nachtridentinisch bedingt auch einsetzenden, dynamischen Veränderungs- und Pluralisierungsprozesse, z. B. einer Inkulturation und Stärkung der Peripherie, werden nur noch in der exklusiv von Rom aus bestimmten und regulierten katholisch-universalen Einheitsidentität wahrgenommen, die jede Idee von Dezentralisierung und Eigenverantwortung der Peripherie einer Einheitsideologie opfert und deren strukturelle Umsetzung letztlich im I. Vatikanischen Konzil und seinen Entscheidungen ihren Höhe- und Endpunkt findet. Die Dekrete Trients werden in einer streng zentralistischen Weise rezipiert, die Fülle des Katholischen geht verloren. Jeder Ansatz von Pluralität im Inneren, jeder Hauch von Veränderung wird nun als Gefährdung dieser ‚wahrhaft katholischen‘ Identität verstanden, die gerade angesichts der sogenannten ‚Zerfallserscheinungen‘ der zeitgenössischen Gesellschaft, wie Demokratie, Meinungs-, Gewissens-

oder gar Religionsfreiheit, gestärkt und bewahrt werden muss und daher einzig auf Aus- und Abgrenzung setzen kann.

Der Tridentinismus der Neuscholastik gießt dazu die Dekrete Trients in die ehernen Formeln einer autoritativen Lehre, durch deren interpretatorischem Filter alle andere Tradition wahrzunehmen und zu bewerten ist; Trient wird zum Maß aller Dinge, zum „Konzil aller Konzilien“²². So ist es wohl gerade der lange Arm des Tridentinismus, der uns bis heute vorgaukelt, dass katholische Identität nur eine Einheitsidentität und Identität in Abgrenzung gegen alles Neue sein kann, und dazu das Konzil von Trient zum Leuchtturm des Antimodernismus erhebt. Er ignoriert dabei aber nicht nur die Zeitbedingtheit, Begrenztheit wie Unzulänglichkeit dieses Konzils, sondern tilgt zugleich sein Innovationspotenzial, seine Dynamik und seinen Erneuerungswillen aus dem kulturellen Gedächtnis des Katholizismus.

Das Schicksal der katholischen Kirche im ‚langen 19. Jahrhundert‘ zeigt, dass sie angesichts der weiteren Entwicklungen der Moderne durch diese einseitige Positionierung in die Aporie geführt wird und daran fast zu zerbrechen droht. Sie ist dazu genötigt, den Weg in diese Moderne letztlich nur gegen diese Interpretation von Trient suchen zu müssen. Was ursprünglich der Sicherung dieses Erbes des Konzils diente, entpuppt sich bei veränderten Konstellationen des 20. Jh. endgültig als seine Erblast. Die zentralistischen Tendenzen und die als Attitüde gepflegte Antimoderne konterkarieren das Anliegen Trients und führen in jene mentalitätsgeschichtliche Sackgasse, der das II. Vatikanum nur mit Mühe entkommt. Muss man so nicht das II. Vatikanum notwendig mit einer Hermeneutik des Bruchs interpretieren und damit als notwendende ‚Abkehr von Trient‘? Das aber hieße, weder dem II. Vatikanum noch Trient wirklich gerecht zu werden, noch all jenen Theologen, die in den Spuren des Trien-

22 Pesch (wie Anm. 7), 73.

ter Konzils weitergehend die neue Perspektive des II. Vatikanischen Konzils letztlich erst ermöglicht haben. Das geschieht freilich durch ein positives Aufnehmen und Interpretieren dieses Konzils nicht gegen seinen Willen, sondern in der Förderung seines Tiefenpotenzials. Was aber ist nun das Potenzial, das in Trient bereits grundgelegt ist und mit dem II. Vatikanum letztlich geborgen wird? Und inwieweit kann man Trient nicht als Hort ewiger Wahrheiten, sondern als Anpassungsbewegung an die Erfordernisse der Zeit sehen?

6. Ist das Konzil von Trient noch zu retten?

Mit Trient gegen Trient!

„Papst Johannes XXIII. (1958–1963), der einst als junger Priester viele Jahre an der Edition der Mailänder Visitationsakten des tridentinischen Reformbischofs Carlo Borromeo (1538–1584) gearbeitet hatte, sprach in seiner berühmten Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanums davon, man wolle selbstverständlich mit der Tradition, ‚wie sie in der Gesamttendenz und ihren Akzentsetzungen in den Akten des Trienter Konzils‘ erkennbar sei, in Kontinuität stehen, doch bedürfe es jetzt ‚eines Sprungs nach vorwärts‘ (*un balzo innanzi*). Diese spannungsreiche Verortung des neuen Konzils zwischen Tradition und Innovation findet sich im Endtext der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums in die Formel ‚in haerens vestigiis‘ gegossen, was Joseph Ratzinger unter Verwendung eines Vorschlags von Karl Barth übersetzte mit: ‚von den Spuren der vorausgehenden Konzilien her vorwärts gehend‘.“²³ Welche Entscheidungen des Tridentinums sind nun tatsächlich für das II. Vatikanum so moderne-tauglich, dass sich ein Vorangehen auf seinen Spuren lohnt?

23 Wassilowsky (wie Anm. 4), 411.

Nimmt man dieses in *Dei Verbum* abgelegte Bekenntnis des II. Vatikanums ernst, so versteht sich dieses Konzil nicht als Abkehr von Trient sondern als Verwirklichung seines eigentlichen Anliegens, indem es sich aber von der Fehlform des Tridentinismus bewusst abwendet und gegen diese Interpretation den eigentlichen Gehalt Trients wiederzuentdecken versucht. Das Entscheidende ist, dass es sich dabei mit einigem Recht auf Trient selbst berufen kann. Wie ein Blick in die Akten des Konzils und damit in die Arbeit der historischen Konzilsforschung zeigt, sind Trient und seine Beschlüsse nie so monolithisch zu verstehen, wie der Tridentinismus stets behauptet, indem er das Konzil instrumentalisiert hat. Nur wer historische Bedingtheit, aber auch Unzulänglichkeit wie Offenheit dieses Konzils ernst nimmt und so den Tridentinismus als Ideologie entlarvt, gibt Trient wirklich die Ehre.

Das bleibende Recht Trients besteht nun gerade darin, gegen die reformatorischen Eindeutigkeiten ein zweideutiges ‚et ... et‘ auszusprechen, um die Extreme einer Festlegung zu vermeiden. *Sola gratia, sola scriptura, sola fide* ... die Exklusivpartikel sind die charmanten und überzeugenden Identitätsmarker des Protestantismus in und nach der Reformation, aber sie beschreiben die Sache, um die es geht, eben ‚exklusiv‘, d. h. als Extremformel, und damit nicht allumfassend. Das gilt gerade für die zukunftssträchtigen, d. h. modernefähigen Themen: Schrift und Tradition, Gnade und Werke, Mensch und Gott sowie Natur und Gnade. Daher bleibt die Diskussion in Trient an vielen Punkten bewusst offen. Trient ahnt mitunter nur, dass man in der Vermeidung einseitiger Festlegungen und im Offenhalten der Diskussion die Dinge vielleicht angemessener erfasst als die Exklusivpartikel der Reformatoren und sagt daher erst einmal vorsichtshalber ‚Nein‘ zu solchen als voreilig und daher unangemessen empfundenen Exklusivbestimmungen, ohne freilich die Alternativen dazu wirklich umfassend darzustellen. Wo diese Strategie Trients aber ignoriert und seine Entscheidungen

auf Eindeutigkeit getrimmt werden, verfehlt man sein eigentliches Anliegen. Freilich ist zugleich einzugestehen, dass sich dieses Prinzip des strategischen Offenhaltens spätestens im Zeitalter der Konfessionalisierung nicht mehr durchhalten lässt und daher fast zwangsläufig zugunsten eines konfessionell Anti-Reformatorischen aufgegeben wird. Nur manchmal blitzt die Unentschiedenheit und die Option des Offenhaltens als die eigentliche katholische Methode nochmals auf, so z. B. im sogenannten ‚Gnadenstreit‘, in dem deutlich sichtbar ist, dass es durchaus die Möglichkeit gibt, zu beiden möglichen Antworten auf eine Frage ‚Ja und Amen‘ zu sagen, ohne sich gegenseitig die Rechtgläubigkeit abzusprechen. Freilich macht dieses kluge Beispiel in der Theologiegeschichte kaum Schule.

Das II. Vatikanische Konzil muss dieses wahrhaft katholische Prinzip in den Fußspuren Trients erst wieder entdecken.²⁴ Daher verabschiedet es sich bewusst von so mancher nachtridentinischen Engführung und ideologischen Sackgasse. Darum hat dieses Konzil auch zu einer ‚Schleifung der Bastionen des Katholischen‘ geführt, und daher stellt sich für das II. Vatikanum die Identitätsfrage ganz neu: Wer wollen wir als römisch-katholische Kirche sein im Blick auf unsere eigene Geschichte? Diese noch nicht wirklich beantwortete Identitätsfrage ist – offen gestanden – dann auch die entscheidende Ursache dafür, dass wir bis heute noch kein adäquates Verhältnis zur Reformation und zum Konzil von Trient gefunden haben. Noch wagt es die katholische Kirche nicht, auch über jene Traumata zu sprechen, die in den nachreformatorischen Jahrhunderten die eigene Geschichte so sehr prägen, dass sie bis heute unbewältigt sind. Das II. Vatikanische Konzil bricht zwar bewusst mit einer ‚Monotonie des Katholischen‘ im Gefolge des

24 Es hat das gut katholische ‚et ...et‘ mitunter sogar sehr extensiv gepflegt und so ringen die Nachgeborenen in manchen Punkten bis heute um die angemessene Interpretation des Konzils.

konfessionellen Zeitalters und insbesondere des Tridentinismus des 19. Jh. Freilich versteht es diesen formalen ‚Bruch‘ als Wieder-Entdeckung des ursprünglich Katholischen im Sinne von *ressourcement* (Rückbesinnung) und *aggiornamento* (Öffnung). Vielleicht wünschte man sich manchmal auch eine größere Eindeutigkeit, die dann die Fehler der Vergangenheit auch offen benennen kann. Denn die entscheidende Frage ist doch wohl diese: Wie viel Kontinuität kann, wie viel Bruch muss sein, um in einer sich verändernden Welt sich wirklich treu bleiben zu können? Indes weist gerade diese Frage auf das Entscheidende hin.

Ohne eine positive Wahrnehmung der nachreformatorischen Entwicklungen als Teil der eigenen Geschichte, die die katholische Reform als Frucht dieser Geschichte ernst nimmt und sie zugleich gerade aus diesen Erfahrungen heraus weiterdenkt, die aber auch die Sackgassen der eigenen Entwicklung benennt und umkehrt, kann es kein Weitergehen geben. Allerdings ist dieses Potenzial von Trient und seiner Wirkungsgeschichte ohne einen ökumenisch geöffneten Blick nicht wirklich zu nutzen. Denn erst der, der die Anfragen der Reformation als Herausforderung ernst nimmt, sie als berechtigt empfindet und die Wahrhaftigkeit ihres theologischen Gehalts als die entscheidende kritische Hinterfragung des Eigenen erkennt, kann die Antwort Trients angemessen bewerten. Ein Nachdenken über die ‚Reformation und Trient‘ bedeutet daher nicht einfach nur eine Art katholischer ‚Vergangenheitsbewältigung‘. Vielmehr sind es gerade die damit zu verbindende Gegenwartsanalyse wie die Frage der sich daraus ergebenden Zukunftsperspektive, die die entscheidenden Herausforderungen darstellen. Denn damals wie heute erfordert die Aufmerksamkeit gegenüber einer sich verändernden Welt und ihren neuen Fragen auch neue Antworten. Die aber sind ohne neue Einsichten *und* ohne eine wirkliche Veränderung nicht möglich. Das aber wusste auch schon das Konzil von Trient.