

Benediktineräbte auf dem Konzil von Trient

Von Klaus Ganzer — Würzburg

Bekanntlich hatten sich seit dem hohen Mittelalter bestimmte theologische Schulen oder Richtungen herausgebildet, die aufs engste mit der Entwicklung der Bettelorden verknüpft waren. So gab es die dominikanische, die franziskanische, die augustinische Richtung¹. Bei den Benediktinern dagegen hatte sich, bedingt durch die geschichtliche Entwicklung sowie die innere und äußere Struktur dieses Mönchtums, keine derartige geschlossene Schulbildung vollziehen können.

Auf dem Konzil von Trient waren die theologischen Schulen der Bettelorden durch zahlreiche und bedeutende Persönlichkeiten vertreten. Oft genug haben ihre theologischen Eigenarten und Gegensätze das Konzilsgeschehen nachhaltig bestimmt². Demgegenüber nimmt sich das benediktinische Element bescheiden aus.

In dieser Studie sollen die Beiträge der Benediktineräbte zum Konzilsgeschehen dargestellt werden. Bischöfe die ursprünglich dem Benediktinerorden angehörten, wie der Bischof von Isola, Honoratus Fascitelli, der in Montecassino Mönch gewesen war und als Bischof an der dritten Sitzungsperiode des Konzils teilnahm³, oder der Franzose Tristandus de Bizet, Bischof von Saintes, der vordem Abt des Benediktinerklosters S. Nicolaus de Bosco in der Diözese Laon gewesen und ebenfalls als Bischof während der dritten Sitzungsperiode in Trient war⁴ oder der Würzburger Weihbischof Georg Flach, ursprünglich Benediktiner in Lorch, der während der zweiten Tagungsperiode in Trient weilte⁵, bleiben unberücksichtigt.

I. Die erste Tagungsperiode 1545/47

Bereits bei der Einberufung eines Konzils nach Mantua (2. Juni 1536)⁶ und bei der ersten Ladung nach Trient (22. Mai 1542)⁷ waren neben den Patriarchen, Erzbischöfen und Bischöfen auch die Äbte aufgefordert worden, am Konzil teilzunehmen. Bei der endgültigen Berufung des Konzils nach Trient (30. November 1544) wurden in gleicher Weise die Äbte ohne irgendeine

1) Vgl. ganz allgemein: M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt² 1961, 47 ff.

2) Vgl. allgemein: H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I²—IV*, Freiburg 1951—1975.

3) Vgl. zu ihm: Paolo Cherubelli, *Il Contributo degli ordini religiosi al Concilio di Trento*, Firenze 1946, 331—346.

4) Vgl. CT IX Index.

5) Vgl. zu ihm: N. Reininger, *Die Weihbischöfe von Würzburg*, in: *Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg* 18 (1865) 159—170; H. Jedin, *Die deutschen Teilnehmer am Trienter Konzil*, in: *Theolog. Quartalschrift* 122 (1941) 250.

6) *Concilium Tridentinum*, (künftig CT) hg. von der Görresgesellschaft, Freiburg/Br. 1901 ff., IV 3 f.

7) CT IV 230.

Einschränkung zur Teilnahme am Konzil geladen⁸. Es leisteten allerdings nur Vertreter der italienischen Reformkongregation von S. Justina, die seit dem Anschluß des Mutterklosters Montecassino an die Reform im Jahre 1505 zunehmend den Namen Cassinesische Kongregation erhalten hatte⁹, Folge. Die Kongregation versammelte sich nach der Einberufung des Konzils im Kloster S. Benedetto in Mantua und wählte drei Äbte aus, die die Gesamtkongregation auf dem Konzil vertreten sollten¹⁰.

Es waren dies Luciano degli Ottoni, Abt von S. Maria in Pomposa bei Ferrara, Isidor Chiari (Clarius), Abt von S. Maria in Cesena und Chrysostomus Calvini, Abt von SS. Trinitas in Gaeta¹¹. Luciano degli Ottoni¹² stammte aus Brescia und hatte, ehe er Abt von Pomposa wurde, in dem nahe Mantua gelegenen Kloster San Benedetto in Polirone gelebt. Mit einer Schrift: *Annotationes in D. Joannis Chrysostomi in Apostoli Pauli epistolam ad Romanos commentaria*, die 1538 in Brescia veröffentlicht wurde, heute jedoch nicht mehr bekannt ist, erregte er Anstoß. Sie kam auf den Index Pauls IV. der verbotenen Bücher¹³. Luciano war ein Freund des Kardinals Cortese sowie des Abtes Isidor Chiari¹⁴. Der letztere, der mit seinem bürgerlichen Namen Thaddaeus Cucchi hieß¹⁵, stammte ebenfalls aus Brescia, wo er 1495 gebo-

-
- 8) CT IV 387: ... tam venerabiles fratres nostros patriarchas, archiepiscopos et episcopos quam dilectos filios abbates ... Vgl. zur Konzilseinberufung: Jedin, Geschichte I 404 ff.
- 9) Vgl. zu der Kongregation: Ph. Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens, Einsiedeln 1947–1960, III 151–166; T. Leccisotti, La Congregazione Benedettina di S. Giustina e la Riforma della Chiesa al secolo XV, in: Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria 66 (1943) 451–469.
- 10) CT I 206 f.; CT X 123.
- 11) Ebd. Vgl. H. O. Evennett, Three Benedictine Abbots at the Council of Trent 1545–1547, in: Studia Monastica 1 (1959) 343–377.
- 12) Vgl. zu ihm: CT I 206 Anm. 8. M. Armellini, Bibliotheca Benedictino – Casinensis sive Scriptorum Casinensis Congregationis alias S. Justinae Patavinae II, Assisii 1732, 78.
- 13) Fr. H. Reusch, Die Indices Librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1886, 194. Vgl. ders., Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, 400. Auch auf dem sogen. Trienter Index Pius' IV. von 1564 ist Lucianos Schrift zu finden: Reusch, Die Indices Librorum prohibitorum 270. Infolge der Unterdrückung des Buches konnte es bereits im 18. Jahrhundert nicht mehr aufgefunden werden. Vgl. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I 400.
- 14) Vgl. CT I 206 Anm. 8.
- 15) Vgl. zu ihm: CT I 207 Anm. 1; M. Ziegelbauer, Historia Rei litterariae Ordinis S. Benedicti, Augustae Vind. et Herbipoli 1754, III 344–348; G. J. Gussago, Bibliotheca Clarensis II, Chiari 1822, 5–95. Gussago läßt ihn „verso l'anno 1497“ (S. 7) geboren sein. Armellini, Bibliotheca Benedictino – Casinensis II 49–58; ders., Additiones et Correctiones Bibliothecae Benedictino – Casinensis, Fulginei 1735, 64 f.; ders., Catalogi tres episcoporum, reformationum et virorum sanctitate illustrium e congregatione Casinensi alias S. Justinae Patavinae, Assisii 1733, 32–34; F. Lauchert, Die italienischen literarischen Gegener Luthers, Freiburg/Br. 1912, 443–451.

ren worden sein soll. 1517 trat er in das Benediktinerkloster S. Johannes in Parma ein. Isidor besaß eine ausgezeichnete humanistische Bildung; er beherrschte neben der lateinischen auch die griechische und die hebräische Sprache. Zahlreich sind seine schriftstellerischen Werke¹⁶, vor allem bibeltheologischer Art, darunter auch eine Neuausgabe der Vulgata, die allerdings Anstoß erregte und auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde¹⁷. Er griff auch in die Kontroverse mit den Protestanten ein in seiner Schrift: *Ad eos, qui a communi ecclesiae sententia discessere, adhortatio ad concordiam*, Mailand 1540. Allerdings wurde das Werk als zu nachgiebig und verschwommen angesehen¹⁸. Die *Adhortatio* entstand, als Isidor 1536/37 als Begleiter des von Papst Paul III. zum Mitglied einer Reformkommission berufenen Abtes Gregorio Cortese in Rom weilte. Isidor wurde Prior in S. Petrus in Modena, danach Abt von S. Jakob in Pontida, Diözese Bergamo, und übernahm später die Leitung des Klosters S. Maria in Cesena. Am 24. Januar 1547 wurde er von Paul III. zum Bischof von Foligno ernannt¹⁹. Er wirkte hier bis zu seinem Tod im Jahre 1555.

Chrysostomus Calvini²⁰ war Calabrese aus S. Gemiliano. Im Jahre 1530 nahm er den Mönchshabit. Auch er war humanistisch gebildet, der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache kundig. Nach seinem Aufenthalt auf dem Trienter Konzil wurde ihm die Reform des Klosters Meleda (Adria-Insel) anvertraut. Im November 1564 erhielt Chrysostomus schließlich das Erzbistum Ragusa²¹, das er bis zu seinem Tod im Februar 1575 innehatte.

16) Vgl. Ziegelbauer a. a. O., 345–348.

17) Vgl. Reusch, *Die Indices Librorum prohibitorum* 205; ders., *Der Index der verbotenen Bücher I* 266. Isidor hatte den Vulgata-Text z. T. geändert und Anmerkungen beigegeben, die teilweise von dem Protestant Sebastian Münster stammten. In dem sogen. Trienter Index wird die Bibel Isidors freigegeben, unter der Bedingung, daß der Prolog und die Prolegomena daraus entfernt würden. Allerdings dürfte die Ausgabe nicht als Vulgata bezeichnet werden. Vgl. Reusch, *Die Indices Librorum prohibitorum* 248; ders., *Der Index der verbotenen Bücher I* 266. Vgl. auch: F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mainz 1868, 333–336. Vgl. auch die Kritik von Richard Simon: *Richard Simon, Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, cap. 11, Rotterdam 1690, 144–146; ders. *Historia critica commentatorum praecipuorum Veteris et Novi Testamenti*, übers. von C. C. Rühlen, 2. Teil cap. 39, Goßlar 1713, 392.

18) Vgl. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* 445–451; ders., *Der italienische Benediktiner Isidorus Clarius und seine Schrift für den religiösen Frieden*, in: *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienserorden* 29 (1908) 611–620.

19) Van Gulik-Eubel III² 199.

20) Vgl. zu ihm CT I 207 Anm. 2. Armellini, *Bibliotheca Casinensis I* 117–119; ders., *Additiones* 31; ders., *Catalogi tres episcoporum* 13–15; ders., *Catalogus monachorum congregationis Casinensis, qui alias monachorum congregationes vel monasteria reformarunt, Assisii* 1733, 5.

21) Van Gulik-Eubel III² 281.

Die drei Äbte kamen am 19. Juni 1545 in Trient an²², doch scheinen sie in den folgenden Monaten, als sich die Konzilsöffnung verzögerte, Trient nochmals verlassen zu haben²³. Am 12. Dezember 1545 erwähnt sie Seripando als Teilnehmer einer vorbereitenden Kongregation, die im Haus der Legaten stattfand²⁴. Allerdings war der Status der Äbte auf dem Konzil noch nicht völlig geklärt und führte zu Beginn der Verhandlungen zu grundsätzlichen Diskussionen. Es erhob sich nämlich die Frage, ob den Äbten und den Ordensgeneralen das volle Stimmrecht, d. h. also ein *votum decisivum*, einzuräumen sei, wie den Bischöfen. Während man sich über die Zulassung der Ordensgenerale mit beschließender Stimme rasch einigen konnte, regte sich gegen das *votum decisivum* der Äbte bei einer Reihe von Konzilsvätern zäher Widerstand. Dahinter steckte die Furcht, die Stellung der Bischöfe auf dem Konzil könnte beeinträchtigt werden. Der spanische Kardinal Pacheco, Bischof von Jaën, wies auf die große Zahl der Äbte hin, die bei uneingeschränkter Zulassung das Konzil überschwemmen könnten²⁵. Demgegenüber wurde betont, man könne nicht Leute von der vollen Teilnahme am Konzil ausschließen, die der Papst eingeladen habe²⁶. Aber gerade das war ein wunder Punkt, denn die Äbte und Ordensgenerale standen für manche in dem Geruch, als vom Papst besonders Begünstigte eine Gefahr für die Bischöfe zu bedeuten. Unter Hinweis auf das Privileg der Äbte, Mitra und Stab tragen zu dürfen, klagte der Bischof von Chioggia (Italien), Nachianti, diese Privilegien bedeuteten für alle Bischöfe eine Beschweris, denn die Äbte maßten sich beinahe die ganze bischöfliche Jurisdiktion an. Man sei aber nicht nach Trient gekommen, um die äbtlichen Privilegien noch zu vermehren, sondern um sie einzuschränken²⁷. Nach langem Hin und Her schlug der Legat Kardinal del Monte in der Generalkongregation vom 4. Januar 1546 folgende Lösung für die drei auf dem Konzil anwesenden Benediktineräbte vor: Sie sollten zugelassen werden, aber nicht nur als Äbte ihres Klosters, sondern als Vertreter der gesamten Kongregation von Montecassino; dabei sollte jedoch nicht jedem einzelnen das volle Stimmrecht zustehen; sie sollten vielmehr zusammen nur über eine einzige Stimme verfügen. Der Vorschlag wurde von der Mehrheit der Väter angenommen²⁸.

22) CT X 123.

23) CT X 287: Sono tornati li tre abbati della congregazione Casinense.

24) CT II 408.

25) Vgl. CT I 11, 362, 431, CT IV 541; CT X 293; Evennett, *Three Benedictine Abbots* 347–349; Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* II 14.

26) CT I 16.

27) CT I 16; CT IV 543–544.

28) CT I 16; CT IV 543–544; CT II 414. Vgl. auch CT I 373. In diesem Zusammenhang ist noch ein anderes Problem der Äbte zu erwähnen: Die Prälaten mit beschließendem Stimmrecht waren für die Zeit ihrer Teilnahme am Konzil von der Zahlung des Zehnten befreit. Den Ordensgeneralen wurde dieses Privileg allerdings verweigert. Die Cassineser Äbte machten eine Eingabe, in den Genuß der Vergünstigung zu kommen. Zum mindesten im Falle Lucianos scheint der Schritt von Erfolg gewesen zu sein. Vgl. CT I 512 mit Anm. 1, 587; Evennett, *Three Benedictine Abbots* 349 f.

Diesem Status entsprechend beteiligten sich die Äbte in der Folgezeit an den Arbeiten des Konzils.

Der erste theologische Komplex, den das Konzil behandelte, waren Fragen über den Kanon der Heiligen Schrift, das Sprachproblem der Schrift: Vulgata, Urtext, Übersetzungen in die Landessprachen sowie Inhalt und Umfang der Tradition als Glaubensquelle und schließlich das Verhältnis von Schrift und Tradition²⁹. Wir besitzen nur allgemeine Stellungnahmen der Cassineser Äbte zu den anstehenden Fragen, d. h. es läßt sich den Konzilsakten nicht entnehmen, wer von den drei Äbten jeweils als Sprecher fungiert hat³⁰. Am interessantesten ist die Stellungnahme der Äbte zum Verhältnis von Schrift und Tradition. Der Entwurf eines Konzilsdekrets vom 22. März 1546 erklärte, die geoffenbarte Glaubenswahrheit sei enthalten „partim . . . in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus“; daher nehme das Konzil sowohl die Bücher des Alten und Neuen Testaments als auch die Traditionen, die entweder von Christus oder vom Heiligen Geist ausgegangen und in ununterbrochener Sukzession in der katholischen Kirche weitergereicht worden seien und denen die gleiche ehrfurchtsvolle Anhänglichkeit wie der Heiligen Schrift gebühre (*par pietatis debetur affectus*), mit höchster Verehrung als heilig und kanonisch an³¹. In den folgenden Tagen wurde über diesen Text eifrig debattiert³². Da über einzelne Punkte tiefergehende Meinungsverschiedenheiten bestanden, vor allem über den Stellenwert der Tradition, erfolgte am 1. April eine Abstimmung über 14 „Dubia“, die den Dekretentwurf betrafen³³. Dabei sprachen sich die Cassineser Äbte zwar dafür aus, daß in dem Dekret erwähnt werde, es gebe in der Kirche Traditionen — *traditiones esse* —, doch meinten sie zusammen mit einer Minderheit (7 Stimmen), man solle nicht ausdrücklich hervorheben, diese Traditionen seien anzunehmen (*recipiendas esse*). Die Aussage des Dekretes, den Traditionen gebühre „*par pietatis affectus*“ wie den Heiligen Schriften, lehnten die Äbte jedoch kategorisch ab. Sie teilten diese Stellungnahme nur noch mit dem General der Serviten. Der Großteil der Väter akzeptierte die Lehre, den Traditionen gebühre ein „*par pietatis affectus*“, eine Minderheit (etwa ein Drittel) setzte sich für „*similis pietatis affectus*“ oder einfach „*reverentia*“ ein³⁴. Allerdings stimmten die drei Äbte der endgültigen Fassung des Dekretes zu, die in der Sessio (4) des Konzils vom 8. April 1546 verkündet wurde und in der es von den Traditionen heißt, daß die Kirche sie „*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*“³⁵.

29) Vgl. CT V 3–104; Jedin, Geschichte II 42–82.

30) Vgl. den kurzen Überblick bei Evennett, *Three Benedictine Abbots* 353 f.

31) CT V 31 f.

32) Vgl. CT V 32 ff.

33) CT V 41 ff.

34) Stellungnahme der Äbte: CT V 46. Zahlenverhältnisse der abgegebenen Voten: CT V 53.

35) Text: CT V 91. Stellungnahme der Äbte: CT V 71, 85.

Es wurde als eine Unzuträglichkeit angesehen, daß zahlreiche verschiedene lateinische Bibelausgaben in Umlauf waren, und man schlug daher vor, eine einheitliche, authentische Vulgataausgabe zu veranstalten, die im Unterricht, bei Disputationen und Predigten zu verwenden sei³⁶. Die Äbte stimmten dem zu, forderten allerdings, daß diese Ausgabe vom hebräischen und griechischen Text her zu verbessern sei³⁷. Darüber hinaus aber schlossen sich die Äbte einer Anregung des Kardinals Reginald Pole an, neben der authentischen lateinischen Ausgabe auch eine solche in hebräischer und griechischer Sprache zu veranstalten³⁸. Bei diesem Votum schimmerte wohl besonders die Meinung des Bibelwissenschaftlers Isidor Chiari durch.

Schließlich sei noch eine Stellungnahme der Äbte im Zusammenhang mit diesem Fragenkomplex erwähnt. Die Äbte setzten sich dafür ein, daß die Drucker, die ohne Erlaubnis der kirchlichen Oberen Bibelausgaben und Erklärungen zu den hl. Texten herausgeben, nicht mit der Strafe der Exkommunikation belegt werden sollen, sondern mit Geldbußen, die dem Ankläger, dem Fiskus und den Armen zugute zu kommen hätten³⁹.

Bald danach kam es zu einem Zusammenstoß des Abtes Isidor mit dem Dominikanertheologen Domingo Soto, d. h. näherhin zu einem Zusammenstoß zwischen der theologischen Richtung des Benediktiners und der Scholastik des Dominikaners. Das Konzil suchte nach neuen Wegen, um die Glaubensverkündigung, vor allem in der Predigt, zu verbessern und das Bibelstudium, das als unabdingbare Voraussetzung für die Verkündigung angesehen wurde, zu intensivieren⁴⁰. Die Bischöfe sollten daher aufgefordert werden, in den Kathedralen und anderen hervorragenden Kollegiatkirchen, in denen eine Theologenpräbende oder das Amt eines Scholasters bestand, diese Dienste zu beleben und darauf zu achten, daß die betreffenden Stelleninhaber die Hl. Schrift in gebührender Weise auslegten. Auch in den Klöstern der Mönche und der Bettelorden, in denen Studien betrieben würden, möge man – so der Entwurf – derartige Lektorate der Hl. Schrift einrichten⁴¹. Während der entsprechende Dekretentwurf debattiert wurde, ergriff Isidor Chiari im Namen der Äbte in der Generalkongregation vom 20. Mai 1546 das Wort. Er lobte die Intention des Konzils, die Einrichtung von Lektoraten der Hl. Schrift zu betreiben. Es sei eine alte Tradition, so betonte Isidor unter Hinweis auf zahlreiche ältere historische und neuere Beispiele, daß sich die Mönche in besonderer Weise dem Studium der Hl. Schrift widmeten. Daher könne er bezeugen, daß keine Mönchsregel dieses Schriftstudium verbiete. Der Abt bat daher, das Dekret möge ausdrücklich alle Mönchsorden zur Einrichtung von Bibelvorlesungen verpflichten, doch sollten andererseits alle

36) Vgl. CT V 29.

37) CT V 63.

38) CT V 66. Poles Äußerung: CT V 65.

39) CT V 63 f.

40) Vgl. zum Ganzen: Jedin, Geschichte II 83–103.

41) Entwurf des Dekretes: CT V 125–127.

haarspalterischen Spitzfindigkeiten der Scholastiker verbannt werden (*reiectis cavillosis scolasticorum cavillationibus*). Scholastische Vorlesungen, so fuhr der Abt fort, führten meistens zu Zwietracht und müßten daher von den Mönchen ferngehalten werden⁴². Das bedeutete für den Dominikaner eine harte Herausforderung. Domingo Soto erhob sich sogleich zu einer scharfen Replik. Es gibt, so argumentierte der Dominikaner, gewisse Orden, die nur dazu eingerichtet sind, sich ausschließlich der Meditation und dem Gebet für das christliche Volk zu widmen. Diese Mönche aber mit Vorlesungen über die Heilige Schrift zu belasten, bedeute nichts anderes, als sie von ihrer Hauptaufgabe abzuziehen und auf einen anderen Weg zu weisen. Es habe viele und bedeutende Mönche gegeben, die keinerlei literarische Bildung besessen hätten. Niemand, meint Soto, komme doch auf den Gedanken, bei den Kartäusern das Schriftstudium einführen zu wollen, es sei denn, er hege die Absicht, deren ganze monastische Grundlagen zu untergraben. Die Kartäuser seien doch derart mit Gebet und Meditation beschäftigt, daß sie keine Stunde entbehren könnten. Daher, so plädiert Soto, solle man die Vorlesungen über die Heilige Schrift den Mendikantenorden überlassen, deren genuine Aufgabe es sei, durch Predigt und andere Dienste den Christgläubigen zu dienen. Was den Primat betraf, den das Konzil dem Schriftstudium beimessen wollte, so warnte Soto, dies dürfe nicht dazu führen, daß die Ordensleute künftig das Studium der Scholastik gänzlich vernachlässigten. Eine Vernachlässigung der Scholastik würde nämlich nach Soto bedeuten, auf das beste Mittel zur Interpretation der Hl. Schrift und auf die wirksamste Waffe gegen die Häretiker zu verzichten, was gerade den Protestanten den größten Nutzen bringen würde⁴³.

Die durch das Wortgefecht der beiden aufgeflammete Kontroverse für und wider die Scholastik spaltete auch die folgenden Diskussionsredner in zwei Lager. Isidor fand in seinem Angriff auf die Scholastik von verschiedenen Konzilsvätern tatkräftige Unterstützung, andere freilich pflichteten der Hochschätzung dieser Theologie durch den Dominikaner bei. Es waren allerdings nur wenige, die die Mönche vom Studium der Hl. Schrift völlig ausgeschlossen wissen wollten⁴⁴. Massarelli, der Konzilssekretär, notierte über diese Debatte in seinem Tagebuch: „*nulla congregatio hactenus facta fuerit huic in doctrina et gravitate similis*“⁴⁵ – die Auseinandersetzung hatte Niveau.

In der endgültigen Fassung des Dekretes über das Schriftstudium und die Predigt wurde folgende Bestimmung getroffen: „*In monasteriis quoque monachorum ubi commode fieri queat, etiam lectio sacrae scripturae habeatur . . .*“⁴⁶ Die Strenge, mit der Isidor den Mönchen das Bibelstudium vom Konzil vorgeschrieben wissen wollte, fand also im endgültigen Dekret keine Berücksichtigung. Das Anliegen des Bibelstudiums war jedoch gewahrt.

42) CT I 60; vgl. auch CT V 149; Evennett, *Three Benedictine Abbots* 354–356.

43) CT I 60; vgl. CT V 150.

44) Vgl. CT V 150–152; CT I 61.

45) CT I 549.

46) CT V 242. Vgl. auch CT V 155, 232.

An der Debatte um das Erbsündendekret nahmen die Äbte den überlieferten Quellen zufolge keinen herausragenden Anteil⁴⁷. Während der Aussprache machte der spanische Kardinal Pacheco den Vorschlag, in das Dekret die Aussage aufzunehmen, die Gottesmutter Maria sei ohne Erbsünde empfangen worden⁴⁸. Die Lehre der *Immaculata conceptio* war seit dem Hochmittelalter ein Streitpunkt zwischen den Theologenschulen der Dominikaner und Franziskaner, wobei die ersteren die Lehre ablehnten⁴⁹. Die Äbte plädierten in ihren Diskussionsbeiträgen vom 8. und 14. Juni 1546 dafür, über die *Immaculata conceptio* im Erbsündendekret des Konzils nichts auszusagen, vielmehr die ganze Frage mit Schweigen zu übergehen⁵⁰. Dies war auch die Meinung der Mehrzahl der Konzilsväter⁵¹; sie fand in der Schlußfassung des Dekrets ihren Niederschlag⁵².

Während an der vierten Session vom 8. April 1546, in der das Dekret über Schrift und Tradition verabschiedet worden war, alle drei Äbte teilgenommen hatten⁵³, werden für die fünfte Session, die am 17. Juni 1546 die Dekrete über die Erbsünde und die Predigt feierlich verkündete, nur Isidor Chiri und Chrysostomus Calini unter den Anwesenden genannt⁵⁴. Luciano war demnach vorübergehend von Trient abwesend.

Bei den langwierigen und z. T. sehr kontroversen Debatten um die Formulierung der katholischen Rechtfertigungslehre⁵⁵ traten die Benediktineräbte mehrmals mit ausführlichen Stellungnahmen hervor.

Bei der Generaldebatte, die Anfang Juli 1546 begann⁵⁶, ging es zunächst um den ersten Status der Rechtfertigung, d. h. um die Bekehrung der Ungläubigen zum Glauben. In der Generalkongregation vom 13. Juli 1546 ergriff Isidor im Namen der drei Äbte das Wort⁵⁷. In einer längeren Einleitung beklagt Isidor, es sei der Wille Christi gewesen, daß auch Kinder und einfache Frauen und nicht nur gelehrte Männer die Rechtfertigung verstünden, nun aber sei das ganze Problem so kompliziert geworden, daß die größten Leuchten der Christenheit es kaum zu lösen vermöchten. Für Isidor steht

47) Vgl. CT V 176, 194, 203, 222. Evennett, *Three Benedictine Abbots* 356. Zur ganzen Debatte vgl. Jedin, *Geschichte II* 104–138.

48) CT V 199.

49) Vgl. dazu Jedin, *Geschichte II* 117 mit Anm. 15, 469. Dort auch weitere Literaturangaben.

50) CT V 203, 222.

51) CT V 235 f.

52) Vgl. CT V 238–240.

53) CT V 102.

54) CT V 255.

55) Vgl. zum ganzen Komplex: Jedin, *Geschichte II* 139–164, 201–268.

56) Vgl. CT V 286 ff.

57) CT V 331 f. Der volle Wortlaut des Votums, der sich nicht in den offiziellen Konzilsakten befindet, ist abgedruckt bei J. Hefner, *Voten vom Trienter Konzil, Würzburg 1912*, 7–15. Vgl. dazu: St. Ehses, *Zwei Trienter Konzilsvota (Seripando und Salmeron). 1546 – Isidorus Clarius*, in: *Römische Quartalschrift* 27 (1913) 25*–28*.

es außer Zweifel, daß die Verdienste Christi den Menschen rechtfertigen. Die Verdienste Christi aber werden für die Rechtfertigung wirksam:

1. durch den Glauben und
2. durch die Taufe.

Der Glaube ist jedoch für Isidor immer ein Glaube, der durch die Werke lebendig ist. Der christliche Glaube, so wird Isidor nicht müde in seinem Votum zu betonen, kann niemals die guten Werke entbehren; die guten Werke sind von der rechtfertigenden Gnade nicht zu trennen. Denn bei der Rechtfertigung zerstört Gott nicht das, was in uns ist, sondern er stärkt es und bringt es zu größerer Wirksamkeit. Der Mensch ist als einziges Geschöpf nicht nur nach dem Zeugnis der Hl. Schrift, sondern auch nach den Aussagen der Philosophen und Dichter, mit der Gabe des freien Willens ausgestattet; daher muß er der Gnade Gottes mit diesem freien Willen zustimmen. Isidor fragt sodann, worin denn die Rechtfertigung bestehe und gibt folgende Definition: „iustificatio sit innovatio interioris hominis, dum ei per fidem in Christum remittuntur peccata et charitas Dei in cor illius per spiritum sanctum effunditur.“⁵⁸ Der Abt veranschaulicht seine Auffassung von der Rechtfertigung mit dem Bild vom Blut. In Lev. 17,14 werde den Israeliten der Genuß des Blutes verboten, da die Seele, d. h. das Leben des Menschen im Blute sei. Das Blut aber, so führt der Abt aus, braucht zur Erfüllung seiner Aufgaben den Körper, die Glieder, die Venen. In gleicher Weise hat der Glaube, um lebendig sein zu können, die guten Werke, die Tugenden des Menschen nötig. Wie es aber im eigentlichen Sinn die Seele ist (anima), die durch das Blut dem Körper Leben gibt, so ist es im eigentlichen Sinn die Gnade Gottes, die durch den Glauben den Menschen rechtfertigt. Den Lutheranern hält Isidor entgegen, der Mensch werde weder durch den Glauben noch durch die Liebe gerechtfertigt, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes, die uns in Christus geschenkt sei. Diese Gerechtigkeit Gottes aber werde sowohl durch den Glauben als auch durch die Liebe ergriffen. In Matth. 9,22 heiße es: „Fides tua te salvam fecit“; in Luc. 7,47 jedoch: „remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.“ Der Abt weist dann darauf hin, Paulus habe in seinen Briefen an die Römer und die Galater mit seiner Ablehnung der Werke die Juden mit ihrer Gesetzauffassung im Auge, nicht aber die guten Taten der Christen. Daher sei es auch unsinnig, so betont Isidor abschließend, Paulus und den Jacobusbrief gegeneinander auszuspielen, denn weder schließe Jacobus den Glauben aus, noch Paulus die guten Werke.

Am 22. Juli 1546 nahm Isidor noch einmal zur Rechtfertigung Stellung, diesmal zum Fragenkomplex des zweiten und dritten Status der Rechtfertigung. Dabei ging es darum, ob und wie der Gerechtfertigte seine Gerechtigkeit bewahren und wie er sie nach erneuter Sünde wiedererlangen könne⁵⁹. Für Isidor ist der Gerechtfertigte fähig und auch verpflichtet, seine einmal erlangte Gerechtigkeit zu bewahren. Mit zahlreichen Bibelstellen sucht der

58) Hefner, Voten 12.

59) Summarium: CT V 368; voller Wortlaut des Votums: Hefner, Voten 16–21.

Abt seine Anschauung zu untermauern. So nennt er, um nur zwei Beispiele zu nennen: Apoc. 3,11: „Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam“ oder 2 Kor. 6,1: „Obsecro vos, ne in vacuum gratiam Dei accipiatis.“ Der Mensch aber kann, so betont Isidor mit der Hl. Schrift, die Gerechtigkeit nicht aus eigener Kraft bewahren. In erster Linie ist die Gnade Gottes notwendig, um das zu vollbringen, sodann aber auch das Bemühen des Menschen, sich von der Sünde zu enthalten und gute Werke zu üben. Was schließlich den dritten Status betrifft, so kann für Isidor der Gerechtfertigte nach erneuter Sünde die Gerechtigkeit wiedererlangen. Die meisten Schritte, die zur ersten Rechtfertigung geführt haben, müssen auch bei deren Wiedererlangung vollzogen werden, so betont der Abt. Der Glaube bleibe zwar vorhanden, doch sei er unwirksam, solange der Mensch in der Sünde verharre. Im Unterschied zur ersten Rechtfertigung könne allerdings die Taufe nicht wiederholt werden; sie sei ein einmaliger Geburtsvorgang. Doch erlange der Mensch die neue Gerechtigkeit durch die Buße, die wie eine Medizin öfter gebraucht werden könne. Zum Schluß spricht Isidor unter Hinweis auf ein Basiliuszitat die Überzeugung aus, der Mensch könne sicher sein, daß ihm seine Sünden vergeben seien, wenn er diese aufrichtig verabscheue.

Nachdem einige Wochen allgemein über die Grundprinzipien katholischer Rechtfertigungslehre debattiert worden war, ließen die Legaten einen Entwurf für ein Konzilsdekret fertigen. Dieser wurde am 24. Juli 1546 den Konzilsväter vorgelegt⁶⁰. Am 13. August erklärten sich die Benediktineräbte grundsätzlich mit dem Entwurf einverstanden, fügten jedoch hinzu, sie würden etwaige Anstände zu gegebener Zeit vorbringen⁶¹. Im Konzilsprotokoll vom 17. August ist vermerkt, die Äbte hätten auf ihre Bemerkungen verwiesen, die sie schriftlich den Konzilspräsidenten übergeben hätten⁶². Der vorliegende Entwurf eines Rechtfertigungsdekretes forderte jedoch den heftigen Widerspruch zahlreicher Konzilsväter heraus, so daß es sich bald als notwendig erwies, eine Neubearbeitung anzufertigen⁶³. Während diese Neuformulierung im Gange war, legte das Präsidium in einer Generalkongregation am 28. August den Vätern die Frage vor, ob es nach ihrer Meinung genüge, die lutherische Lehre von der Glaubensgewißheit der persönlichen Rechtfertigung zu verurteilen, oder ob ausführlich über das ganze Problem der Gewißheit des Gnadenstandes diskutiert werden solle⁶⁴. Unter den Vätern, die sich für eine ausführliche Diskussion der Frage aussprachen, befand sich auch Abt Luciano⁶⁵. Am 23. September 1546 legten die Legaten einen völlig neuen Entwurf des Rechtfertigungsdekretes vor, der in starkem Maße die Handschrift Seripandos trug⁶⁶. In der Generalkongregation vom 7. Okto-

60) Text: CT V 384–391.

61) CT V 404.

62) CT V 409.

63) Vgl. Jedin, *Geschichte* II 163 f.

64) CT V 418.

65) CT V 418.

66) Vgl. Jedin, *Geschichte* II 201 ff. Text: CT V 420–427.

ber 1546 nahm Luciano degli Ottoni im Namen der drei Äbte zu dem Entwurf Stellung⁶⁷. In minutiösen Einzelanalysen machte er zahlreiche Ausstellungen am vorliegenden Text und legte entsprechende Verbesserungen vor. Das eine Mal scheint ihm die Formulierung ungenau, das andere Mal mißverständlich; dann wieder stößt er sich an einer Zitation. Es würde zu sehr ins Einzelne gehen, alle seine Einwände hier zu nennen. Aber es waren nicht nur Formalia, die der Abt an dem Dekretentwurf auszusetzen hatte. Im 7. Kapitel des vorgelegten Textes sah er die Gefahr der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit heraufziehen, falls der Text in der vorgelegten Formulierung belassen würde⁶⁸. Im 10. Kapitel beanstandete er die Formulierung: „quocumque peccato mortali, quamvis non amittatur fides, iustificationis gratiam amitti.“ Für Luciano ist es undenkbar, daß der Mensch eine schwere Sünde begeht und dadurch die Rechtfertigungsgnade verliert, sein Glaube aber dabei unverseht bleibt. Mit zahlreichen Bibelstellen — so zitiert er u. a. Johannes 16,8 f.: „Spiritus Sanctus cum venerit, arguet mundum de peccato, quia non crediderunt“ — sucht er nachzuweisen, daß die schwere Sünde immer auch einen Glaubensverlust voraussetzt. Daher plädiert er für die Formulierung: „quocumque peccato mortali, quamvis non sine quadam infidelitate, gratiam iustificationis amitti.“⁶⁹

Im Anschluß daran nahm der Abt noch zum Problem der Glaubensgewißheit des Gnadenstandes Stellung⁷⁰. Er umschreibt zunächst den Unterschied zwischen Glauben und Wissen. Beide können nicht gleichzeitig nebeneinander bestehen. Luciano legt sodann dar, daß der Mensch an etwas glauben kann, das nicht den Tatsachen entspricht, so wenn sich etwa der Pharisäer im Evangelium für gerecht hält, obwohl er es nicht ist, oder der Zöllner glaubt ein Sünder zu sein, in Wirklichkeit aber bereits die Rechtfertigung Gottes erhalten hat. (Luk. 18,11 ff.)

Die Christen sind nun nach Luciano, wenn anders sie gerechtfertigt werden wollen, gehalten, zu glauben, daß sie in der Taufe die Rechtfertigung erhalten und nach der Taufe in der Rechtfertigungsgnade stehen, sofern sie keine neue Sünde begehen. Je mehr sie aber dies glauben, desto größer ist ihre Rechtfertigungsgnade. Nun ist dieser Glaube stets einer Steigerung fähig. Welches aber das Minimum der Glaubensgewißheit ist, das zur Rechtfertigung verlangt wird, wagt Luciano nicht zu entscheiden, denn, so meint er, die einen könnten durch einen geringeren Glauben gerechtfertigt werden, die anderen durch einen größeren. Es genügt nach Luciano zu sagen: wir sind

67) CT V 473—476. Vgl. dazu auch: Evennett, *Three Benedictine Abbots* 360—362.

68) CT V 475; vgl. auch H. Jedin, *Girolamo Seripando I*, Würzburg 1937, 391.

69) CT V 476.

70) CT V 477—478. Die Überschrift lautet: *Opinio abbatum de certitudine fidei in generali congregatione die 7. octobris 1546*. Der Herausgeber der Akten meint, es sei möglich, daß sich die Bemerkung des Konzilsprotokolls vom 17. August 1546 (CT V 409): „*Abbatibus remittunt se ad ea, quae dederunt in scriptis praesidentibus*“ auf die vorliegende Stellungnahme beziehen könnte. CT V 477 Anm. 1.

verpflichtet zu glauben, daß wir vor der Taufe der Rechtfertigung bedürfen und nach der Taufe gerechtfertigt sind und die Gnade Gottes besitzen. Das Wort „certa“ möchte der Abt am liebsten gestrichen wissen, denn eine bestimmte Gewißheit ist für ihn mit dem Glauben immer verbunden. Was die Wiedererlangung der Rechtfertigung betrifft, so sind wir nach Luciano ebenfalls gehalten zu glauben, daß wir nach erfolgter Taufe und erneuter Sünde durch Buße und Sakrament wiederum den früheren Gnadenstand erlangen. Allerdings scheint ihm auch hier kein generelles Maß des Glaubens nennbar zu sein. Ein sicheres Wissen um seine Rechtfertigung, seine Prädestination und sein ewiges Heil – so hebt der Abt am Schluß hervor – kann kein Mensch besitzen, es sei denn er habe eine persönliche Offenbarung Gottes darüber erhalten.

Das Votum Luciano zeigt, daß er mit gewissen Modifikationen zu den Vertretern einer „Glaubensgewißheit“ des Gnadenstandes gerechnet werden kann⁷¹. Nach eingehenden Debatten wurde in der zweiten Oktoberhälfte 1546 auf der Grundlage der Verbesserungsvorschläge der Väter der Entwurf des Rechtfertigungsdekretes erneut umgearbeitet und am 5. November 1546 als dritter Entwurf dem Konzilsplenum zur Beratung vorgelegt⁷². Zwischen dem 15. und 26. Oktober hatten sich die Theologen in eigenen Kongregationen eingehend mit den beiden Fragen der doppelten Gerechtigkeit (*iustitia imputativa* neben der *iustitia infusa*) und der Gnadengewißheit beschäftigt⁷³. Die Problematik dieser Fragen sollte zusammen mit dem neuen Dekretentwurf von den Vätern diskutiert werden⁷⁴. Am 23. November 1546 bestieg wiederum Luciano als Vertreter der drei Äbte das Rednerpult⁷⁵. Im ganzen gefalle ihm das Dekret, begann der Abt, aber er habe einiges vorzubringen, um seinem Gewissen zu entsprechen, doch unterwerfe er sich in allem der heiligen Synode. Luciano machte, ähnlich wie in seinem Votum vom 7. Oktober, eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen begrifflicher und sprachlicher Art. Aber er nahm auch inhaltlich gegen die Intention des Dekretes Stellung. Die Formulierung des Entwurfes „*quamvis non amittatur fides, iustificatio-nem amitti*“ (Kap. 15) lehnte er ab und betonte, durch die Sünde gehe der Glaube verloren; der Glaube könne nämlich nicht zusammen mit der Sünde vorhanden sein (*fides non potest stare cum peccato*). Er begründete seine Ansicht mit den Argumenten der Lutheraner, verzeichnet der Konzilssekretär Massarelli in den Akten.

Das war nun doch zuviel. Der Präsident Del Monte unterbrach Luciano und fragte ihn, was er in dieser Sache in Wahrheit persönlich denke. Luciano antwortete frank und frei, er glaube, daß der christliche Glaube im Sünder nicht weiterleben könne, daß vielmehr der Sünder den Glauben verliere (*qui peccat, fidem amittit*), da Glaube und Sünde nicht nebeneinander bestehen

71) Vgl. Jedin, Geschichte II 211.

72) Text: CT V 634–641. Vgl. Jedin, Geschichte II 238 ff.

73) CT V 523–633.

74) CT V 633.

75) CT V 659.

könnten. Der Abt schlug dann vor, der Vorlage folgenden Kanon einzufügen: „Si quis dixerit, fidem veram et Christianam posse stare cum peccatis: anathema sit.“ Aber nicht genug, Luciano griff auch noch das zweite heiße Eisen auf: Was die Gnadengewißheit betraf, so betonte er, sie könne in bestimmten Fällen mit einer „certitudo fidei“ vorhanden sein. Man könne auch sagen, der Gerechtfertigte müsse glauben, er werde das ewige Leben erlangen, da Johannes sage: „Qui credit, vitam aeternam habebit“ (Joh. 5,24). Wenn dies aber der Wahrheit entspreche, dann könne der Christ auch wissen, daß er zu den Auserwählten (praedestinati) gehöre, denn wenn er glaube, er werde sicher das ewige Leben erlangen, so glaube er auch, bei den Auserwählten zu sein. Der Abt erntete jedoch keine Zustimmung. Das Protokoll vermerkt an dieser Stelle: „Quod illico ab omnibus patribus uno ore acclamantibus est reprobatum.“ Luciano unterwarf sich am Schluß noch einmal dem Urteil des Konzils und erklärte sich bereit, das zu verwerfen, was abzulehnen sei.

Luciano, dem sein Votum vom 23. November den Vorwurf der Häresie einbrachte⁷⁶, trat am folgenden Tag vor die Versammlung des Konzils und nahm zu seinen Ausführungen vom Vortag Stellung⁷⁷. Alles, was er gesagt habe, so bemerkte er, wolle er in katholischem Sinn verstanden wissen. Er unterwerfe sich dem Konzil und seinem Urteil. Was er über den Verlust des Glaubens beim Sünder gesagt habe, beziehe er nur auf die fides formata, nicht aber auf jeden Glauben. Die Argumente der Gegner habe er nur herangezogen, um die ganze Frage durchsichtiger zu machen, aber wegen der Unruhe, die während seiner Rede entstanden sei, habe er seine eigene Stellungnahme zu diesen Argumenten nicht vorbringen können. Seine Ausführungen über die Prädestination seien in dieser Form nicht seine eigene Meinung. Er hätte diese dargestellt, wenn ihm die Zeit dazu verblieben wäre; und auch die Argumente, die er für den Glauben an die eigene Prädestination vorgetragen habe, seien nicht seine eigenen, sondern die der Gegner gewesen. Zum Schluß betonte Luciano noch einmal, alles dem Urteil des Konzils unterwerfen zu wollen, und bat die Väter, ihn wie einen Sohn anzunehmen und ihm Verzeihung zu gewähren. Diese Stellungnahme kommt, wie Jedin mit Recht bemerkt, einem Widerruf gleich, denn „was in Frage stand, war die Koexistenz eines wahren, übernatürlichen, aber nicht mit der caritas verbundenen Glaubens mit der Sünde, und in dieser Frage hatte sich Luciano am 23. November eindeutig auf die Seite Luthers gestellt“⁷⁸. Der ganze Vorgang entbehrte nicht der Peinlichkeit⁷⁹, wobei die Ehrlichkeit des Widerrufs nicht in Zweifel gezogen werden soll. Zu den Fragen der doppelten Gerechtigkeit und der Glaubensgewißheit der Rechtfertigung liegt uns auch eine Stellungnahme des Abtes Isidor vor, die uns einen Einblick in dessen theologisches Denken über diese Streitpunkte vermittelt. Im Jahre 1548 ließ

76) CT V 659: . . . qui heri in voto suo notatus fuerat de haeresi . . .

77) CT V 659–660.

78) Jedin, Geschichte II 245.

79) Vgl. Evennett, Three Benedictine Abbots 366.

Isidor in Venedig eine Schrift veröffentlichen mit dem Titel: „Isidori Clarii Episcopi Sententia de Iustificatione hominis in conventu Patrum Tridentini Concilii dicta.“ Neben den beiden Voten, die Isidor in den Generalkongregationen vom 13. und 22. Juli 1546 abgegeben hat⁸⁰, befindet sich in dem Buch auch ein längeres Stück mit der Überschrift „Sententia de imputatione iustitiae et certitudine gratiae ad patres concilii Tridentini.“ J. Hefner, der die Stellungnahme neben den genannten Voten veröffentlicht hat,⁸¹ meint, das Votum Isidors sei an der Generalkongregation des 24. November oder 1. Dezember 1546 vorgetragen worden. Dagegen macht St. Ehses geltend, daß nirgendwo in den Akten des Konzils der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden sei, daß der Abt das Votum vorgetragen habe. Ehses bietet für das Stück folgende Erklärung: Für die Äbte durfte bekanntlich jeweils nur ein Vertreter eine Stellungnahme abgeben, da alle drei zusammen über eine Stimme verfügten⁸². Isidor hatte im Juli über die Rechtfertigung gesprochen. Da am 7. Oktober beim erneuten Durchgang Luciano, der Rangälteste der drei zu Wort gekommen war, bereitete sich, als im November eine neue Fassung des Rechtfertigungsdekretes vorgelegt wurde, Isidor für den Fall vor, daß diesmal ihm das Wort zufallen würde. Die Stellungnahme gab aber auch diesmal wieder Luciano ab. Isidor habe nun, so folgert Ehses, im Jahre 1548 sein unveröffentlichtes Votum im Druck herausgegeben, um seine Ansicht zu den beiden Punkten doch noch zur Kenntnis der Konzilsväter zu bringen⁸³. Das Stück wurde daher von V. Schweitzer unter die Konzilstraktate aufgenommen und im Concilium Tridentinum XII erneut veröffentlicht⁸⁴.

Isidor lehnt eine doppelte Gerechtigkeit ab. Nach seiner Meinung ist es nicht notwendig, daß dem gerechtfertigten Menschen, der eine „nova creatura“ geworden ist, noch zusätzlich die Gerechtigkeit Christi imputiert werden müsse. Mit zahlreichen Bibelziten sucht er seine Meinung zu unterbauen, um dann zusammenfassend festzustellen: „ei, qui semel iustificatus sit servaveritque iustificationem, novam meritorum Christi accessionem non esse necessariam, ut aeterna donetur salute.“⁸⁵ Die falsche Imputation der Gerechtigkeit ist für ihn durch die Feinde des katholischen Glaubens eingebracht worden, um die Menschen in Irrtum zu führen. Isidor weist jedoch darauf hin, dies bedeute in keiner Weise, daß der Mensch auf sein eigenes Tun pochen könne. Die Gnade ist und bleibt Geschenk Gottes. In einem umfangreichen zweiten Teil behandelt Isidor sodann die Frage der Gnadengewißheit. Groß ist die Vielfalt der Meinungen unter den Theologen über diese Frage, so stellt der Abt zu Beginn fest, und zahlreich sind die begrifflichen Unterscheidungen, die man bei der certitudo eingeführt hat. Seine eigene Argumentationsweise geht, getreu seiner sonstigen Methode, fast aus-

80) Vgl. oben Anm. 57 und 59.

81) Voten vom Trienter Konzil 22–33.

82) Vgl. oben.

83) Ehses, Zwei Trienter Konzilsvota 25*–27*.

84) 715–722.

85) CT XII 717.

schließlich biblisch vor. Es gibt Leute, so stellt Isidor fest, die zwar ihren eigenen Neigungen nachgehen wollen, aber verlangen, man solle seines Heiles sicher sein. Unsere „*coelestis philosophia*“ besteht, so betont der Abt, im Glauben. Das Wort „Wissen“ sei in diesem Zusammenhang zu vermeiden. Es sei nun aber nicht einzusehen, warum einer nicht glauben und im Vertrauen festhalten (*solida fide tenere*) soll, daß er durch die Güte Gottes in dessen Freundschaft aufgenommen sei. Auf der anderen Seite aber weist Isidor unter Hinweis auf zahlreiche einschlägige Schriftstellen darauf hin, daß der Christ mit großem Ernst und tiefer Wachsamkeit auf die Bewahrung seines Heils bedacht sein müsse. Isidor sieht die Lösung des Problems in der „*via regia*“, die darin bestehe, daß diejenigen, die Gott suchen, in reichem Maße die Möglichkeit des Vertrauens besäßen, auf der anderen Seite aber jene nichtige Haltung verworfen werde, die nicht so sehr Vertrauen als vielmehr Verwegenheit bedeute, da sie die Gnade Gottes in eine Gelegenheit zu fleischlichen Strebungen verkehre⁸⁶.

H. Jedin weist in der Frage der Gnadengewißheit beide Äbte, Isidor und Luciano, dem scotistischen Lager zu, wenn sie auch beide von einem verschiedenen Ausgangspunkt herkämen. Die Scotisten vertraten die Möglichkeit (nicht Notwendigkeit) einer aus dem Glauben stammenden Gewißheit über den Gnadestand⁸⁷.

In der letzten Phase der Debatte um das Rechtfertigungsdekret wurden den Vätern am 3. Dezember 1546 neun Verbesserungsvorschläge vorgelegt — sie hatten sich aus den vorangegangenen Diskussionen ergeben —, um über sie Beschluß zu fassen⁸⁸. Der sechste Vorschlag war nach der Vermutung Jedin's aus den Einwänden Luciano's hervorgegangen. Er lautete: „*An post 26. canonem sit addendus alius canon contra eos, qui negant, fidem informem manentem sine caritate esse Christianam*“⁸⁹. In der Tat richtet sich der Vorschlag gegen die Meinung, die der Abt in der Kongregation vom 23. November vorgetragen hatte. Am 6. Dezember nahm Luciano im Namen der Cassineser Äbte zu den Fragen Stellung. Luciano befürwortete, zusammen mit nur 19 anderen Konzilsvätern, die Einfügung eines eigenen Canons gegen diejenigen, die leugnen, daß die „*fides informis manens sine caritate*“ ein christlicher Glaube sei, aber er plädierte für eine nähere Untersuchung: „*sed distinguatur de fide informi et viva*.“⁹⁰ Die Frage, ob bei den notwendigen Dispositionen für die Rechtfertigung auch die Liebe (*dilectio*) eingefügt werden soll, ein Anliegen aus der scotistischen Schule, wurde von einer Minorität von 23 Vätern befürwortet, darunter auch von Luciano⁹¹. Der auf Grund der Verbesserungsvorschläge neu bearbeitete Dekretentwurf wurde vom 7. bis 17. Dezember noch einmal Punkt für Punkt in den Gene-

86) CT XII 721.

87) Jedin, Geschichte II 243.

88) Text: CT V 686 f. Vgl. Jedin, Geschichte II 246 ff.

89) CT V 687. Jedin, Geschichte 246. Vgl. auch Evennett, *Three Benedictine Abbots* 369.

90) CT V 690.

91) CT V 690. Vgl. Jedin, Geschichte II 247.

ralkongregationen durchgegangen⁹². Die Äbte nahmen dabei ebenfalls zu einigen Detailfragen Stellung⁹³. Als am 17. Dezember die Frage zu entscheiden war, ob ein Artikel über die Gnadengewißheit in das Dekret aufgenommen werden oder, wie es der Präsident Del Monte vorschlug, weggelassen werden solle, um nicht durch zu lange Streitigkeiten den Abschluß des Dekretes zu verzögern⁹⁴, plädierte der Sprecher der Äbte dafür, keinen Artikel über die Lehre der Gnadengewißheit aufzunehmen, sondern lediglich die lutherische Anschauung zu verwerfen⁹⁵. Sollte der Sprecher Luciano gewesen sein, so war diese Entscheidung wohl auch ein Nachwirken seiner früheren Äußerungen.

Nachdem die letzten Redaktionsarbeiten abgeschlossen waren, wurde das Rechtfertigungsdekret in der 6. Session des Konzils am 13. Januar 1547 verabschiedet⁹⁶. Die Äbte Luciano und Chrysostomus waren anwesend und stimmten dem Dekret zu⁹⁷. Isidor hatte Trient anscheinend bereits verlassen; er wurde am 24. Januar 1547 zum Bischof von Foligno ernannt⁹⁸. Isidor nahm künftig an den Sitzungen des Konzils nicht mehr teil. Während der zweiten Trienter Tagungsperiode schrieb er an die Konzilsväter einen Brief, in dem er die Bischöfe eindringlich ermahnte, die Residenz in ihren Bistümern einzuhalten und dort ihre Seelsorgepflichten wahrzunehmen^{98a}.

Luciano war jedoch alles andere als mit dem Rechtfertigungsdekret zufrieden. Am 3. Januar 1547, als das Dekret kurz vor seinem Abschluß stand, schrieb er an den Herzog von Ferrara, er sei überzeugt, wenn das Rechtfertigungsdekret in der vorliegenden Form veröffentlicht werde, so werde man dies eines Tages bereuen, und er fügte hinzu: und wir werden vielleicht alle als Unfähige erscheinen⁹⁹. Am 14. Januar 1547 schrieb er an denselben Herzog, das Dekret sei nun schließlich publiziert worden, und es sei ganz so ausgefallen, wie es die scholastischen Doktoren gewollt hätten¹⁰⁰.

In derselben Sessio vom 13. Januar wurde auch ein Dekret zur Abstimmung gestellt, das die Residenz der Bischöfe und anderen Seelsorger einschärfen sollte (Residenzdekret). Das Dekret fand jedoch – es war der erste derartige Fall auf dem Konzil – keine bedingungslose Mehrheit¹⁰¹. Bei den

92) CT V 691 ff. Vgl. Jedin, Geschichte II 247.

93) Vgl. CT V 692, 694, 695, 698, 707, 712, 720.

94) CT V 727.

95) CT V 728.

96) CT V 791 ff.

97) CT V 800, 819.

98) Van Gulik-Eubel III² 199. Vgl. auch den Brief Lucianos an den Herzog von Ferrara, in dem er die Ernennung Isidors berichtet und erwähnt, Isidor sei von den Kardinälen Pole, Cortese und Sadoleto protegirt worden. CT X 805 Anm. 3.

98a) Archivio Vaticano, Miscellanea II 80 f. 367r–369v.

99) CT X 776 Anm. 1.

100) CT X 877: fatto tutto nel modo, che hanno voluto li dottori Scolastici.

101) Text: CT V 802–804. Vgl. zur Behandlung der Residenzfrage: Jedin, Geschichte II 269–315.

vorangegangenen Debatten hatten sich die Äbte zurückgehalten. In der Generalkongregation vom 10. Januar 1547 hatte ihr Vertreter erklärt (der Name ist nicht genannt), da sie geringeren Ranges seien als die Bischöfe (*inferiores episcopis*), wollten sie keine Stellung nehmen; sie bäten aber die Bischöfe, um der Liebe Gottes willen die Residenz einzuhalten. Bei den Personen unterhalb der bischöflichen Würde, die zur Residenz angehalten werden sollen, möge man vor allem auch die Äbte nennen. Der Sprecher hatte überdies vorgeschlagen, die Hindernisse, die eine Residenz entschuldigen könnten, in den Dekrettext aufzunehmen¹⁰². Der Vorschlag fand allerdings keine Berücksichtigung¹⁰³.

Da das Residenzdekret der 6. Sessio nicht als angenommen und promulgiert galt, wurde die Problematik in den folgenden Wochen erneut aufgerollt. Erst am 25. Februar 1547 wurde dem Schwebezustand ein Ende gesetzt und das Dekret vom 13. Januar als gültig erklärt¹⁰⁴. Luciano berichtete in einem Brief vom 19. Januar 1547 dem Herzog von Ferrara von den Gegensätzen, die wegen des Dekretes auf dem Konzil hervorgetreten waren, und er meinte, wenn das Residenzdekret in seiner Form vom 13. Januar mit all den schriftlichen Einwänden hinausginge, so bedeutete das wenig Ehre für dieses Dokument¹⁰⁵. Bei den Debatten um die bischöfliche Residenz hatte bekanntlich die Frage eine wichtige Rolle gespielt, ob die Residenzpflicht göttlichen oder menschlichen Rechts sei¹⁰⁶. Die kuriale Seite wehrte sich energisch gegen eine Erklärung des *ius divinum*. Abt Luciano gehörte — wenn er sich auch in den Debatten, wie erwähnt, nicht hervorgetan hat — zu den Vertretern des *ius divinum* der Residenz. In einem Brief an den Herzog von Ferrara vom 14. Januar 1547, in dem er ebenfalls die Gegensätze auf dem Konzil erwähnt, schreibt er, einige wollten, daß die Residenz der Prälaten mit Seelsorgeverpflichtung als göttlichen Rechtes erklärt werde, — und er fügte dann hinzu: „*come revera è.*“¹⁰⁷ Wie skeptisch Luciano die Aussichten der Reformbemühungen einschätzte, zeigt seine Bemerkung in einem Brief an denselben Herzog vom 4. März 1547: an die Reform werde er erst glauben, wenn er Taten sehe und nicht nur Vorschriften¹⁰⁸.

Nach Abschluß des Rechtfertigungs- und Residenzdekrets in der 6. Sessio nahm das Konzil die Behandlung des Wesens und der Siebenzahl der Sakra-

102) CT V 778. Bei der Juni-Debatte über die Residenz (10. Juni) hatten die Äbte ebenfalls dafür plädiert, auch die Äbte zur Residenz zu zwingen. Was die Bischöfe betrifft, hatten sie sich damals der Meinung des Kardinals Pacheco angeschlossen, der strenge Maßnahmen zur Einhaltung der Residenz verlangt hatte. CT V 215.

103) Vgl. CT V 802–804; 997–999.

104) Vgl. CT V 833–835, 847, 975 ff. Jedin, Geschichte II 294 ff. Vgl. auch Stellungnahme der Äbte vom 24. Februar: *remitterunt se legatis*. CT V 978.

105) CT X 794 Anm. 4. Vgl. auch CT X 828 f. Anm. 2, 4, 5, 6.

106) Vgl. Jedin, Geschichte II 269–315.

107) CT X 878.

108) CT X 881: *E quanto a la reformatione, tanto crederò, quanto vederò non ordinar, ma metter' in effetto.*

mente sowie der Taufe und Firmung in Angriff¹⁰⁹. Am 17. Januar 1547 wurden 35 einschlägige Irrtümer der Reformatoren dem Konzil vorgetragen¹¹⁰. Anschließend befaßten sich die Konzilstheologen mit der Materie und legten eine Klassifizierung der Irrtümer vor¹¹¹. Am 8. Februar wurde die Generaldebatte über diese Vorlage eröffnet¹¹². Am 17. Februar nahm Abt Luciano — pro tota congregatione — zu den anstehenden Fragen Stellung¹¹³. Er billigte im ganzen die Verurteilung reformatorischer Irrtümer, die die Theologen zusammengestellt hatten, aber im einzelnen hatte er einige Ausstellungen zu machen. Zum Teil waren sie stilistischer Art¹¹⁴, zum Teil betrafen sie nähere Präzisierungen oder sachliche Änderungen. Die Verurteilung der Meinung, eine durch Häretiker gespendete Taufe sei ungültig, will Luciano präzisieren durch die Beifügung „servata forma“. Bei der Ablehnung der Meinung, die Sakramente seien nicht von Christus eingesetzt, schlägt er die Formulierung vor: „a Christo vel a discipulis“. Was die Verteidigung der Siebenzahl der Sakramente betrifft, so erinnert Luciano daran, Dionysius Areopagita habe auch andere Sakramente aufgeführt, die nicht unter den sieben zu finden seien, nämlich die Salbung der Toten und die Mönchsprofeß. Den Satz, Spender der Firmung könne nicht nur der Bischof sein, sondern jedweder Priester, wünscht der Abt nicht verdammt, da außer den Bischöfen auch Priester mit besonderer Vollmacht des Papstes die Firmung spenden könnten.

Die Aussage des Konzils über die Sakramente im allgemeinen und die Taufe und Firmung im besonderen wurden nicht in eine Lehrinstruktion zusammengefaßt. Man formulierte vielmehr 30 Canones, die die katholische Glaubensauffassung gegenüber den Protestanten abgrenzen sollten. Sie wurden in einer Generalkongregation am 1. März diskutiert. Dabei trat zum ersten Mal Chrysostomus als Sprecher der Äbte auf. Er billigte die Vorlage und machte lediglich einige geringfügige Verbesserungsvorschläge¹¹⁵. Die Canones wurden auf der 7. Sessio am 3. März 1547 angenommen und promulgiert¹¹⁶. Luciano und Chrysostomus nahmen an der Sessio teil¹¹⁷ und stimmten dem Dekret zu¹¹⁸.

109) CT V 835 ff. Jedin, Geschichte II 316–335.

110) CT V 835–838.

111) CT V 844 ff. Summa sententiarum der Theologen: CT V 862–868.

112) CT V 895 ff.

113) CT V 936.

114) Evennett, Three Benedictine Abbots 372 sieht in dem Vorschlag Lucianos die Verurteilung des Satzes: *Sacramenta dari tantummodo gratiam credentibus, sibi remitti peccata* (CT V 863) durch die Formulierung: *non dari nisi credentibus* zu ersetzen eine „opposition to the condemnation of the proposition that in the Sacraments grace is given only to those who believe that their sins are forgiven . . .“

115) CT V 990.

116) Text: CT V 994–996.

117) CT V 1006.

118) CT V 996.

Luciano war jedoch mit der ganzen Art und Weise, wie die Sakramentenlehre auf dem Konzil behandelt wurde, höchst unzufrieden. In einem Brief an den Herzog von Ferrara vom 4. März 1547 schreibt er, man habe nun ein Dekret über die Sakramente im allgemeinen sowie über die Taufe und Firmung verfertigt. Dabei sei man in allem nur dem Konzil von Florenz gefolgt und habe alle Meinungen, die nicht mit diesem Konzil übereinstimmten, verurteilt. Resignierend fährt er dann fort: So werde man es auch in Zukunft halten; man werde in allem das Florentiner Konzil zum Vorbild nehmen und zahllose Canones fabrizieren, um die Lehren der Gegner zu verurteilen, ohne deren Begründungen zurückzuweisen oder auch nur zu nennen. Keiner wünsche oder wage es, die Gründe (ragioni) der Gegner zu erwähnen; man begnüge sich vielmehr damit, die vorgelegten Dinge zu billigen, wenn sie gebilligt werden sollen oder abzulehnen, wenn sie verworfen werden sollen.— So werde es bis zum Ende des Konzils weitergehen, sofern nichts anderes dazwischenkomme¹¹⁹.

H. Jedin kritisiert den Abt wegen dieser Äußerungen. Er stellt fest, es sei nicht Aufgabe des Konzils, die Begründungen der Gegner zurückzuweisen oder vorzulegen, sondern Aufgabe der Theologen; und wenn Luciano behaupte, man habe nicht gewagt, die gegnerischen Positionen vorzutragen, so zeige die Entstehungsgeschichte des Dekretes, daß dieser Vorwurf so nicht zutrefte¹²⁰.

Wenige Tage nach der 7. Sessio tauchte die Frage einer Translation des Konzils auf. Äußerer Anlaß war das Auftreten einiger Fälle von Flecktyphus¹²¹. Bei den Auseinandersetzungen um die Translation, die sich auf dem Konzil entwickelten, meldeten sich auch die Äbte zu Wort. In der Generalkongregation vom 9. März schlossen sich die beiden dem Votum des Bischofs von Sinigaglia an¹²². Dieser hatte in dem Streit für und wider eine Translation eine vermittelnde Stellung eingenommen: Er schlug zwar vor, daß den Konzilsteilnehmern die Erlaubnis gegeben werde, die Stadt zu verlassen, bis die Krankheit vorüber sei, doch willigte er in keine Translation ein und sprach sich für eine Konsultation des Papstes aus¹²³. Die Ereignisse überstürzten sich jedoch rasch. Am folgenden Tag schlug Del Monte vor, das Konzil nach Bologna zu transferieren¹²⁴. Eine Mehrheit schloß sich dem an. Von den Äbten heißt es: „dixerunt, se secuturos maiorem partem patrum.“¹²⁵ In der 8. Sessio am 11. März wurde die Translation nach Bologna offiziell beschlossen¹²⁶. Luciano und Chrysostomus billigten das Dekret¹²⁷.

119) CT X 881.

120) Jedin, Geschichte II 509 Anm. 9.

121) Vgl. zum Ganzen: Jedin, Geschichte II 336—376.

122) CT V 1017.

123) CT V 1016. Vgl. Jedin, Geschichte II 359.

124) CT V 1018—1024.

125) CT V 1024.

126) CT V 1025—1036.

127) CT V 1035, 1036. In einem Brief vom 11. März 1547 schildert Luciano dem Herzog von Ferrara die Vorgänge um die Translation. CT X 882 f.

Die Translation brachte bekanntlich eine Spaltung des Konzils mit sich. Während eine kaiserlich gesonnene Minderheit in Trient blieb, siedelte die Mehrheit nach Bologna über¹²⁸. Da der Papst es mit Kaiser Karl V., der gegen eine Translation des Konzils protestiert hatte, nicht ganz verderben wollte, gab er Weisung, in der auf 21. April 1548 vorgesehenen Sessio keine Dekrete zu verabschieden¹²⁹. So war es der einzige Akt dieser Sessio eine Prorogation vorzunehmen und die nächste Sessio auf 2. Juni 1547 festzusetzen¹³⁰.

Von den Äbten fand sich zunächst Chrysostomus in Bologna ein. Er nahm an der Sessio am 21. April teil¹³¹. Zuvor hatte er in der ersten Generalkongregation am 19. April den Prorogationsbeschluß gebilligt¹³².

Nachdem Chrysostomus in Trient kaum hervorgetreten war – Evennett vermutet, daß das gemeinsame Votum der Benediktiner in der Regel von dem anwesenden rangältesten der drei Äbte vorgetragen wurde¹³³ – fiel ihm in Bologna, da er zunächst der einzige Benediktinerabt war, in der ersten Zeit die Aufgabe zu, das Votum der Cassineser abzugeben. Die Arbeit des Konzilsplenums begann mit der Debatte von 7 Canones zur Eucharistie, die den Vätern am 9. Mai 1547 vorgelegt wurden¹³⁴. Am 16. Mai nahm Chrysostomus zu der Vorlage Stellung. Sein ausführliches Votum, das eine hohe theologische Bildung und ein feines Gespür für die Forderungen der Zeit verrät, ist im Original erhalten¹³⁵. Die Lehre von der Eucharistie – so eröffnete er seine Stellungnahme – sei bereits in Trient von den Theologen und den Vätern ausgiebig erörtert worden, und er wolle daher nicht alle Dinge wieder aufwärmen, sondern nur kurz seine Änderungsvorschläge vorbringen. Im ersten Canon scheint es ihm besser, statt von „*contineri re vera corpus et sanguinem D. N.*“ von „*verum corpus et sanguinem*“ zu sprechen; diese Ausdrucksweise entspreche nämlich mehr den alten Vätern. Im zweiten Canon scheint ihm die Formulierung von der Verwandlung „*totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem*“ verhänglich. Es könnte nämlich dadurch das Mißverständnis aufkommen, so argumentiert er, unter der Gestalt des Brotes sei nur der Leib und nicht das Blut Christi gegenwärtig. Aber „*ratione concomitantiae*“ sei das Blut nicht vom Leib zu trennen, denn die Gläubigen, die unter einer Gestalt kommunizierten, würden keineswegs des Blutes Christi beraubt. Außerdem sollte nicht wieder eine Kontroverse angeheizt werden, ob die ganze Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt werde oder nur ein Teil.

128) Vgl. Jedin, Geschichte III 3 ff.

129) Vgl. Jedin, Geschichte III 25 ff.

130) CT VI/1, 53–68.

131) CT VI/1, 58.

132) CT VI/1, 49. Vgl. auch seine Zustimmung zum Prorogationsdekret am 20. April: CT VI/1, 52.

133) Vgl. Evennett, Three Benedictine Abbots 373 f. Anm. 81.

134) CT VI/1, 124.

135) Text: CT VI/2, 8–12. Zusammenfassung Massarellis: CT VI/1, 140. Vgl. zu dem Votum auch Jedin, Geschichte III 46–48.

Seine Stellungnahme zum dritten Canon verrät — worauf Jedin mit Recht hinweist¹³⁶ — seine Vertrautheit mit der griechischen Liturgie — als Calabrese. Chrysostomus stellt fest, die Konsekrationsformel der Lateiner stimme nicht mit der der Griechen überein; andererseits wichen beide Formeln von den unter sich divergierenden Schriftstellen ab. Er schlägt daher vor, statt „iuxta formam ab ipso salvatore nostro apostolis traditam“ zu sagen: „iuxta formam ab ipso salvatore nostro et eius apostolis traditam.“ Zudem werde dadurch die Blasphemie des Erasmus getroffen, der in seiner Widmungsepistel zum Kommentar der Korintherbriefe schreibe, die Apostel hätten uns keine näheren Nachrichten über den Ritus und die Worte der Einsetzung der Eucharistie hinterlassen¹³⁷.

Die Kommunion unter beiden Gestalten — sie wird im 5. Canon behandelt — ist für Chrysostomus ein problema neutrum. Für beide Seiten, so betont er, ließen sich Schriftstellen und Vernunftgründe vorbringen. Ja, „prima fronte“ sprächen die Bibelstellen sogar eher für die Auffassung der Protestanten. Da diese also nicht aus der Schrift zu widerlegen seien, schlägt der Abt vor, das Konzil möge sich damit begnügen, darzutun, daß die kirchliche Praxis der Kommunion nur unter der Gestalt des Brotes nicht dem göttlichen Recht widerspreche.

Chrysostomus plädierte auch dafür, daß der ursprünglich vorgesehene, dann aber weggelassene Canon wieder aufgenommen werde, der sich mit der Frage befaßte, ob einer mehr Gnade erhalte, wenn er unter beiden Gestalten das Sakrament empfangt, statt nur unter einer. Die Frage sei an sich zwar überflüssig und kurios, so meint der Abt, aber da die Protestanten sie aufgeworfen hätten, dürfe man ihr nicht ausweichen. Allerdings müsse das Problem so behandelt werden, daß nicht den Scholastikern ein Anlaß zu neuen Schulstreitigkeiten gegeben werde. Darum plädierte Chrysostomus dafür, man solle einfach sagen, sowohl unter einer als auch unter beiden Gestalten werde die gleiche Gnade „ex vi sacramenti“ empfangen.

Im Canon 7 der Vorlage wird die Lehre verurteilt, nur der Glaube bewirke eine hinreichende Disposition für den Empfang der Eucharistie. In seinem Votum beschwört Chrysostomus die Konzilsväter „per Deum ipsum immortalem“, der Schwachheit vieler doch zu Hilfe zu kommen. Freilich, so betont der Abt, irren unsere Gegner in diesem Punkt. Aber wenn der Canon so stehen bleibe, böte man ihnen Anlaß zur Behauptung, wir bekämpften den Glauben. Man müsse ihnen aber jede Handhabe zur Verleumdung nehmen. Obwohl der Begriff des Glaubens von den gelehrten Männern stets in seiner ganzen Bedeutung erfaßt werde, müsse das Konzil dennoch bedenken, daß es seine Texte nicht für Gelehrte und Experten verfasse, sondern für das einfache Volk. Jedin bemerkt zu dieser Feststellung des gehaltvollen Votums: „Damit umschreibt Abt Chrysostomus die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes in einer auch heute noch gültigen Weise. Man kann sein Votum nicht

136) Vgl. Jedin, Geschichte III 47.

137) Die Erasmusstelle ist durch Chrysostomus nicht korrekt wiedergegeben: CT VI/2, 10.

lesen, ohne von dem Ernst und dem Verantwortungsbewußtsein dieses Benediktinerabtes ergriffen zu werden.“¹³⁸

Die Ergebnisse der Generaldebatte wurden anschließend in einem Ausschuß, der aus Vertretern der Konzilsväter bestand, gesichtet und bearbeitet. Zu den Mitgliedern dieses Gremiums gehörte auch Abt Chrysostomus¹³⁹. In einem Fall, nämlich bei der Neuformulierung des 2. Canons, stimmte Chrysostomus gegen seinen früheren Vorschlag in der Debatte der Generalkongregation¹⁴⁰. Im übrigen suchte er jedoch, soweit möglich, seine Anliegen auch in diesem Gremium einzubringen. So bemühte er sich in Canon 3 noch einmal, die Formulierung durchzusetzen, die Konsekrationsformel sei „ab ipso salvatore et apostolis traditam“ auf uns gekommen, allerdings vergeblich¹⁴¹. Doch fand er Bundesgenossen in seinem Anliegen, Canon 7 wegen des möglichen Mißverständnisses einer Geringschätzung des Glaubens neu zu formulieren. Die zu verurteilende Lehre wurde neu umschrieben¹⁴².

Die durch den Theologenausschuß neu gefaßten nunmehr 8 Canones wurden am 25. Mai 1547 der Generalkongregation unterbreitet¹⁴³. Chrysostomus stimmte dem Text in seiner vorliegenden Form zu¹⁴⁴. Eine Reihe von Vätern machte jedoch gewisse Verbesserungsvorschläge. Diese wurden in einer erneuten Sitzung des Theologenausschusses, an der auch Chrysostomus teilnahm, geprüft¹⁴⁵. In der Generalkongregation vom 28. Mai sprach sich der Abt wiederum dafür aus, an der nun vorliegenden Fassung der Canones nichts mehr zu ändern¹⁴⁶. Die letzte Ausführung der Canones wurde in einer Generalkongregation am 31. Mai vorgenommen. Dabei nahm Chrysostomus zu zwei Textformulierungen Stellung¹⁴⁷. Die endgültige Form der 8 Canones fand in der Kongregation vom 1. Juni seine Billigung¹⁴⁸. Die Eucharistie-Canones wurden allerdings in der Sessio vom 2. Juni nicht publiziert. „Sie verschwanden in der Schublade des Konzilssekretärs.“¹⁴⁹ In dieser Sessio beschloß das Konzil nämlich wiederum eine Prorogation. Als Termin für die nächste Sessio wurde der 15. September vorgesehen¹⁵⁰. Der Wunsch des Papstes war es nämlich, in Bologna zwar die Beratung über die Sakramente und die Reform fortzusetzen, die verabschiedeten Canones und Dekrete jedoch nicht zu publizieren¹⁵¹.

138) Jedin, Geschichte III 48.

139) CT VI/1, 146. Seine Beiträge: CT VI/1, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154.

140) CT VI/1, 147.

141) CT VI/1, 151.

142) CT VI/1, 154.

143) CT VI/1, 155 ff.

144) CT VI/1, 159.

145) CT VI/1, 160 f. Vgl. auch 162.

146) CT VI/1, 165.

147) CT VI/1, 179.

148) CT VI/1, 183.

149) Jedin, Geschichte III 52.

150) CT VI/1, 184–191. Chrysostomus nahm an der Sitzung teil. A. a. O. 189.

151) Vgl. Jedin, Geschichte III 30 f.

Vom 6. Juni an ging das Konzil dazu über, das Bußsakrament zu behandeln und gleichzeitig die Arbeit an der Kirchenreform wieder aufzunehmen. Zu letzterem Zweck wurde eine achtköpfige Deputation gebildet, die eine entsprechende Reformvorlage erarbeiten sollte¹⁵². Chrysostomus stimmte in der Kongregation vom 6. Juni dem *modus procedendi* zu¹⁵³. Nach dem 10. Juni verließ der Abt Bologna¹⁵⁴. In den folgenden Monaten waren die Benediktiner nicht auf dem Konzil vertreten¹⁵⁵.

Im Oktober 1547 erschien Abt Luciano in Bologna. Am 5. dieses Monats nahm er zum erstenmal an einer Generalkongregation des Konzils teil¹⁵⁶. Am 10. Oktober wurde er zum Mitglied des neu gebildeten Theologenausschusses bestimmt¹⁵⁷. Das Gremium hatte zunächst die Aufgabe, die in den vorangegangenen Generalkongregationen vorgebrachten Änderungsvorschläge zu der Vorlage über das Ehesakrament zu verwerten¹⁵⁸.

Bei den Generalkongregationen der folgenden Wochen nahm Luciano wiederholt, wenn die Reihe an ihm war, zu den anstehenden Fragen Stellung. Zunächst ging es um das Ehesakrament¹⁵⁹, dann um die *abusus* bei der Eucharistiefeier¹⁶⁰, um mißbräuchliche Gaben bzw. Forderungen bei der Spendung der Sakramente¹⁶¹, um Mißbräuche beim Bußsakrament. Dabei setzte sich Luciano dafür ein, daß die Beichtväter der Nonnen 60 Jahre alt sein sollen¹⁶². Weiter beschlossen die Konzilsväter — unter ihnen auch Luciano —, eine Agende über die Verwaltung der Sakramente zu schaffen¹⁶³. Um den Mißbräuchen, die sich in Bezug auf das Weihesakrament und das Leben des Klerus eingeschlichen hatten, zu begegnen, wurde vorgeschlagen, der Papst möge alle drei Jahre Visitatoren durch die Provinzen senden, um die Lebensführung der Prälaten zu prüfen¹⁶⁴. Abt Luciano sprach sich am 28. November gegen die Bestellung derartiger Visitatoren aus, vor allem was die Ordensleute betreffe, denn diese hätten bereits ihre eigenen Visitatoren¹⁶⁵.

152) Vgl. Jedin, *Geschichte* III 53 ff.

153) CT VI/1, 194. Vgl. auch a. a. O. 195.

154) An der Generalkongregation vom 10. Juni nahm Chrysostomus noch teil: CT VI/1, 200. Bei der Kongregation vom 13. Juni fehlte er bereits: CT VI/1, 208.

155) Vgl. die Akten CT VI/1, 209 ff. Vgl. auch die Sitzung über eine erneute Prorogation vom 14. September 1547. CT VI/1, 460—468. Es wird in der Teilnehmerliste kein Abt genannt.

156) CT VI/1, 506.

157) CT VI/1, 524. Vgl. auch Jedin, *Geschichte* III 154 mit Anm. 27. Vgl. die Stellungnahme Lucianos: CT VI/1, 531.

158) Vgl. zum Ganzen: Jedin, *Geschichte* III 141—161.

159) Stellungnahme Lucianos CT VI/1, 544.

160) Luciano: CT VI/1, 554.

161) Luciano: CT VI/1, 565.

162) CT VI/1, 587.

163) CT VI/1, 589.

164) CT VI/1, 599.

165) CT VI/1, 609.

Am 29. November wurden dem Konzil sechs „Abusus circa sacramenta matrimonii“ mit Vorschlägen zu entsprechenden Gegenmaßnahmen (remedia) als Grundlage für die Reformdiskussion vorgelegt¹⁶⁶. Am 23. Dezember nahm Luciano zu dem Entwurf Stellung¹⁶⁷. In der Bewertung der Klandestinehen herrschten unter den Konzilsvätern große Gegensätze¹⁶⁸. Während die Mehrheit der Väter der Meinung war, eine ohne Einwilligung der Eltern geschlossene Ehe sei gültig und ein Sakrament, wenn es sich dabei auch um einen Mißstand handle, vertrat Luciano die gegenteilige Ansicht. Nach ihm ist die Zustimmung der Eltern zur Eheschließung der Tochter kraft göttlichen Rechtes notwendig. Als Beweis nennt er die Schriftstellen Exod. 22, 16 f.: „Si seduxerit quis virginem . . . habebit eam uxorem. Si pater virginis dare noluerit . . .“ und 1 Kor. 7,38: „Wer seine Tochter verheiratet, tut gut, und wer sie nicht verheiratet, wird besser tun.“ Daher plädiert er dafür, die klandestinen Ehen für ungültig zu erklären. Die Kirche könne dies nämlich, da der Gehorsam der Kinder den Eltern gegenüber vom göttlichen Recht gefordert werde, das nicht außer Kraft gesetzt werden könne. Wenn daher ein Vater einem Manne sage: Ich gebe dir meine Tochter zur Frau, so sei die Ehe geschlossen, auch wenn die Tochter nicht zustimme. Stimme jedoch umgekehrt der Vater nicht zu, so sei die Ehe ungültig.

Die Konkubinärer möchte der Abt mit einer Geldstrafe belegt sehen. Mit der Vorlage stimmt er überein, die Hindernisse der publica honestas und spiritualis cognatio aufzuheben mit Ausnahme bei den Paten¹⁶⁹. Die Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst um die Translation des Konzils gingen weiter. Am 25. Februar 1548 traf ein päpstliches Breve in Trient ein. Darin räumte der Papst ein, er habe bisher die Translation für gültig und das Bologneser Konzil für die Fortsetzung des Trienter gehalten. Da der kaiserliche Botschafter jedoch die Translation für nichtig erklärt habe, fordere er die Bologneser und die Trienter Partei auf, die Akten der Translation in Rom vorzulegen, und einige informierte Konzilsväter nach dort abzusenden¹⁷⁰. Die Legaten schlugen am 27. Februar dem Konzil vor, zwei Vertreter der Väter nach Rom zu senden und baten das Plenum um Zustimmung und Vorschläge für die Auswahl der Vertreter¹⁷¹. In den Generalkongregationen vom 27. bis 29. Februar erhob sich eine zahlenmäßig kleine, aber doch nicht ganz unerhebliche Opposition gegen eine Absendung von Vertretern der Konzilsväter nach Rom. Luciano überließ die Entscheidung —

166) Text: CT VI/1, 619—621.

167) CT VI/1, 653 f.

168) Vgl. Jedin, Geschichte III 157 ff.

169) Vgl. auch die Stellungnahmen Lucianos CT VI/1, 645: *petitio imperatoris de reductione concilii Tridentum*, sowie CT VI/1, 672: *forma praefigenda concionatoribus verbi Dei*. In beiden Fällen leistet Luciano keinen eigenen Beitrag.

170) Vgl. zum Ganzen: Jedin, Geschichte III 162 ff. Breve: CT VI/1, 739—743.

171) CT VI/1, 752 ff.

wie eine Reihe anderer Väter ebenfalls — den Legaten. „Remittit se Reverendissimis legatis in omnibus“, heißt es im Protokoll Massarellis¹⁷².

Die Generalkongregation vom 29. Februar 1548 war die letzte in Bologna¹⁷³. Während der zweiten Hälfte des Jahre 1548 löste sich das Bologneser Konzil langsam auf¹⁷⁴.

II. Die zweite Tagungsperiode 1551/52

Nach langen diplomatischen Aktivitäten und nach Überwindung mancher Schwierigkeiten konnte das Konzil unter dem neuen Papst Julius III., dem früheren Konzilslegaten Del Monte, am 1. Mai 1551 zur Eröffnung einer neuen Tagungsperiode in Trient wieder zusammentreten¹.

Auch an der zweiten Tagungsperiode nahmen einige Benediktineräbte teil. Die Kongregation von Montecassino (S. Justina) entsandte diesmal zwei Äbte als ihre Vertreter. Es waren dies: Marcus, Abt von S. Vitalis in Ravenna, und Eusebius, Abt von S. Maria Gratiarum bei Parma in der Diözese Piacenza².

Marcus stammte aus Brescia, war im Jahre 1505 in das Kloster S. Euphemia seiner Heimatstadt eingetreten und später Abt von S. Vitalis in Ravenna geworden³.

Eusebius war in Parma geboren und in das Kloster Montecassino eingetreten. Er starb im Januar 1572 in Rom⁴.

Die beiden Äbte trafen am 4. Oktober 1551 in Trient ein⁵. Sie besaßen wieder, wie bei der ersten Tagungsperiode, zusammen nur eine Stimme. Massarelli vermerkt im Konzilsprotokoll vom 10. Oktober: „Duo enim sunt; sed quia ab eadem congregatione, nempe Montis Cassinensis, missi sunt, unus censetur et ideo unus pro omnibus loquitur. Et ita observatum est hactenus in hoc sacro concilio.“⁶

Außer den Vertretern der Cassineser Kongregation nahm bei der zweiten Tagungsperiode noch ein weiterer Benediktinerabt an den Verhandlungen des Konzils teil. Es war dies Gérard de Haméricourt, Abt des Klosters S. Bertin in der Diözese St. Omer⁷. Gérard, ein Flame (Flandrus), wurde im

172) CT VI/1, 756.

173) CT VI/1, 757.

174) Vgl. Jedin, Geschichte III 189.

1) Vgl. zum Ganzen: Jedin, Geschichte III 219 ff.

2) Vgl. CT VII/1, 179.

3) Vgl. über ihn: Armellini, Bibliotheca Benedictino — Casinensis II 89 f.

4) Vgl. über ihn: M. Armellini, Appendix de viris iiteris illustribus e congregatione Casinense, Falginei 1732,6.

5) CT VII/1, 179.

6) CT VII/1, 190.

7) CT VII/1, 157.

Jahre 1563 Bischof des neu gegründeten Bistums S. Omer, das er bis zu seinem Tode 1577 innehatte⁸.

Abt Gérard kam nach Trient als Mitglied einer Delegation, die von der Statthalterin der Niederlande, der Königin Maria von Ungarn, zum Konzil abgesandt worden war. Der Delegation gehörten außer dem Abt eine Reihe Doktoren der Universität Löwen an, nämlich vier Weltpriester, ein Jurist, sowie je ein Dominikaner, Franziskaner, Augustiner und Karmelit⁹. Die Gruppe traf am 24. September 1551 in Trient ein¹⁰. Abt Gérard hatte fortan Sitz und Stimme auf dem Konzil. Er rangierte nach der Konzilsordnung hinter den Bischöfen und vor den Cassineser Äbten¹¹.

Als die Äbte nach Trient kamen, war die Versammlung gerade dabei, ein Eucharistiedekret zu diskutieren. Man hatte nach der Konzilseröffnung den Faden dort wieder aufgenommen, wo man ihn in Trient vor der Translation nach Bologna fallengelassen hatte¹².

Der abbas Flandrus, wie Gérard im Konzilsprotokoll bezeichnet wird, nahm in der Generalkongregation vom 7. Oktober 1551 zum ersten Mal das Wort. Er billigte den Vorschlag des Präsidiums, die Canones über die Kommunion unter beiden Gestalten mit Rücksicht auf die in Trient zu erwartenden Protestanten vorläufig zurückzustellen. An der Vorlage der Eucharistie-Canones machte er einige kleinere Ausstellungen¹³. Am 9. Oktober billigten sowohl Abt Gérard, wie auch der Vertreter der Cassineser Äbte die verbesserten Eucharistie-Canones¹⁴, und am 10. Oktober sprachen sie sich für die Vorlage der Doctrina Eucharistiae aus, die den Canones vorangestellt werden sollte, sowie für den Entwurf eines Reformdekretes, das ebenfalls zur Debatte stand. Gérard plädierte lediglich dafür, das von den Bischöfen in den Reformvorschlägen Gesagte, möge auch auf die niederen Prälaten ausgedehnt werden¹⁵.

An der Sessio (13.) vom 11. Oktober 1551, auf der das Eucharistie- und das Reformdekret einstimmig angenommen wurden, nahmen alle drei Benediktineräbte teil¹⁶.

In den folgenden Wochen beschäftigte sich das Konzil mit Vorlagen über die Buße und die Krankenölung¹⁷. In der Generalkongregation vom 14. November nahmen die Äbte zu den vorgelegten Artikeln Stellung¹⁸. Diese Arti-

8) Van Gulik-Eubel III² 122. Vgl. auch Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens IV 84; Ziegelbauer I 371.

9) CT VII/1, 157. Vgl. auch CT XI 753, Jedin, Geschichte III 295, 505 Anm. 4.

10) CT VII/1, 157.

11) Vgl. etwa CT VII/1, 190 u. ö.

12) Vgl. Jedin, Geschichte III 268 ff.

13) CT VII/1, 185.

14) CT VII/1, 190.

15) CT VII/1, 192.

16) CT VII/1, 213.

17) Vgl. CT VII/1, 233 ff. Jedin, Geschichte III 315 ff.

18) CT VII/1, 320. Vgl. auch die Stellungnahmen CT VII/1, 291.

kel hatten wiederum von den Reformatoren vertretene Lehren zum Inhalt, die verurteilt wurden¹⁹. Abt Gérard betonte in seinem Diskussionsbeitrag zunächst grundsätzlich, alle vorgelegten Artikel seien häretisch. Zum zweiten Artikel, der sich mit den Elementen des Bußsakramentes beschäftigte, unterstrich er die Notwendigkeit von *contritio, confessio* und *satisfactio*. Die vom Priester auferlegte Genugtuung könne nicht zurückgewiesen werden, denn das würde sich gegen die Worte Christi richten: „*Quorum retinueritis peccata . . .*“ Entgegen der Verurteilung durch den 4. Artikel meint der Abt, die geheime *confessio* bei der Beichte sei nicht göttlichen Rechts und nicht von Christus eingesetzt. Der nähere Modus der *confessio* bleibe vielmehr der Kirche überlassen. Nur das Sündenbekenntnis in genere gehe auf göttliches Recht zurück²⁰.

Nach dem flandrischen Abt ergriff der Vertreter der Cassineser Äbte das Wort²¹. Wer von den beiden die gemeinsame Stellungnahme vortrug, läßt sich nicht feststellen. Grundsätzlich waren auch die Cassineser der Meinung, alle vorgelegten Artikel zur Buße und Ölung seien häretisch und zu verdammen. Besondere Aufmerksamkeit wünschen die Äbte dem 9. Artikel gewidmet, der sich mit den Reservationen von Sünden befaßte, da es hierzu unterschiedliche Meinungen gebe. Bernhard etwa habe eine Menge dagegen vorgebracht. Die Äbte betonten, ihrer Meinung nach erfolge die Reservation von Sünden zu Recht, aber sie weisen doch darauf hin, daß sich die Bischöfe hüten mögen, für die Lossprechung Geld anzunehmen und daß überhaupt nur sparsam derartige Reservationen verhängt werden sollten.

Zum 10. Artikel, der die Genugtuung behandelt, unterstreichen die Äbte, die menschliche Genugtuung sei notwendig. Dem widerstreite nicht, daß Christus volle Genugtuung geleistet habe, da die Genugtuung Christi die unsere erfordere. Zur Untermauerung dieser Meinung wird auf zahlreiche Schriftstellen verwiesen, so etwa: Christus habe gelitten, damit wir seinen Fußspuren folgten (vgl. 1 Petr. 2,21), oder: wir könnten nicht mitherrschen, wenn wir nicht auch mitgelitten hätten (vgl. Röm. 8,17). Die Menschen würden nämlich nur gerettet, wenn ihnen das Leiden Christi zugewendet werde, wie das Feuer alle wärmen wolle, aber dies nur vermöge, wenn man sich ihm nahe. Im anderen Falle hätten nämlich die Märtyrer umsonst gelitten, was zu behaupten frevelhaft wäre.

Die Artikel wurden nach der Generaldebatte in Canones umformuliert und den Vätern zur Stellungnahme vorgelegt²². Am 21. November 1551 waren die Äbte an der Reihe. Abt Gérard machte einige kleine Verbesserungsvorschläge für die Formulierung der Canones²³; die Cassineser Äbte wünschten, der 12. Canon, der von der Sündenreservation handelte, möge

19) Text der Artikel: CT VII/1, 233–240.

20) CT VII/1, 320.

21) CT VII/1, 320.

22) Text: CT VII/1, 325–327.

23) CT VII/1, 331.

vorläufig weggelassen werden; die anderen Canones dagegen fanden ihre Zustimmung²⁴.

Bei der Debatte über die Lehrkapitel zu Buße und Ölung sowie über den Entwurf eines Reformdekretes stimmten alle drei Äbte am 23. November den Vorlagen zu, jedoch plädierten Gérard und die Cassineser für eine Streichung des Artikels aus dem Reformdekret über die Kommenden²⁵.

An der Sessio (4. bzw. 14.) vom 25. November 1551, bei der die Dekrete über Buße und Ölung sowie das erwähnte Reformdekret verabschiedet wurden, nahmen alle drei Äbte teil und billigten die Dokumente²⁶.

Der nächste Komplex, der vom Konzil behandelt wurde, beinhaltete das Meßopfer und das Sakrament des Ordo²⁷. In der Generalkongregation vom 13. Januar 1552 gaben die Äbte zu den Vorlagen — es handelte sich um eine Zusammenstellung von Artikeln und Lehrsätzen über Messe und Ordo — ihre Voten ab²⁸. Abt Gérard stellte fest, daß die zur Verurteilung vorgelegten Artikel über Ordo und Missa alle häretisch seien²⁹. Zur Verurteilung der reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum (Art. 3) verweist er auf 1 Kor. 12 (viele Glieder — ein Leib). Zur Ablehnung der reformatorischen Meinung, die Ausübung priesterlicher Funktionen erfolge auf Grund einer Beauftragung durch den Magistrat und den Konsens des Volkes (Art. 3) stellt der Abt fest, eine Beauftragung zu priesterlichem Dienst könne nur durch den geschehen, dem auch die potestas zukomme. Die potestas sacerdotii aber leite sich nicht vom weltlichen Magistrat her, folglich könne dieser auch keine Beauftragung erteilen. Was die Lehrkapitel (doctrina) betrifft, so schließt sich Gérard den Stellungnahmen der Väter an.

Der Sprecher der Cassineser Äbte verurteilte ebenfalls alle vorgelegten Artikel als häretisch. Er führte das von Gregor d. Gr. berichtete Wunder des hl. Benedikt an, wonach dieser einige Frauen exkommuniziert und die so verstorbenen durch das Opfer der Messe gerettet haben soll³⁰. Auch die Cassineser Äbte schlossen sich den Darlegungen der Väter über die Lehrkapitel an und wünschten außerdem eine Verkürzung derselben.

In den Generalkongregationen am Vormittag und Nachmittag des 23. Januar 1552 hatten die Väter über zwei andere wichtige Fragen zu entscheiden. Die Domkapitel von Magdeburg und Halberstadt hatten vor Jahren den Prinzen Friedrich von Brandenburg zum Erzbischof bzw. Bischof gewählt³¹. Papst Paul III. war verstorben, ehe eine Entscheidung über die

24) Ebd.

25) CT VII/1, 337. Vgl. auch die Zustimmung der Äbte zu den Vorlagen am 24. November: CT VII/1, 340.

26) CT VII/1, 363, 365.

27) CT VII/1, 375 ff. Vgl. Jedin, Geschichte III 338 ff.

28) CT VII/1, 458. Vgl. auch die Zustimmung der Äbte zum *modus procedendi*: CT VII/1, 439.

29) Text der Artikel: CT VII/1, 375—378.

30) Bericht des Wunders: Gregor d. Gr., *Dialogorum lib. 2 cap. 23*, ed. U. Moricca, Roma 1924, 114—116.

31) Vgl. Jedin, Geschichte III 372 f.

Bestätigung der Wahl gefällt werden konnte. Sein Nachfolger Julius III. wünschte nun den Rat des Konzils, ob er die Wahl bestätigen solle. Am Vormittag des 23. Januar wurden die Väter um ihr Votum gebeten. Der Kardinal von Trient und die drei rheinischen Kurfürsten und Erzbischöfe setzten sich dafür ein, dem Papst eine Bestätigung der Wahl nahezulegen, doch möge der Erwählte vor dem Konzil erscheinen und noch einmal seinen katholischen Glauben bekennen³². Ein Teil der Väter folgte ihrem Votum. Der Erzbischof von Granada jedoch weigerte sich, ohne sorgfältige Prüfung der Sache, eine Entscheidung zu fällen. Ihm schlossen sich zahlreiche Väter, vor allem die Spanier, an³³. Die italienischen Äbte votierten mit dem Kardinal von Trient und den Kurfürsten für eine Bestätigung³⁴. Da die Meinungen weit auseinandergingen, erfolgte eine definitive Entscheidung erst am 24. Januar zugunsten einer Bestätigung, jedoch mit bestimmten Auflagen³⁵.

Die zweite Frage, die den Vätern am Nachmittag des 23. Januar zur Stellungnahme vorgelegt wurde, war die Forderung der protestantischen Sachsen, ihren für das Trienter Konzil vorgesehenen Gesandten ein neues Freigeleit zu gewähren und die dogmatischen Entscheidungen bis zum Eintreffen ihrer Theologen aufzuschieben³⁶. Der Erzbischof von Sassari empfahl — zugleich auch als Votum der Theologendeputation — das Geleit zu gewähren und in der folgenden Sessio keine Dekrete zu publizieren. Der Sprecher der Cassineser Äbte schloß sich diesem Votum an³⁷. Abt Gérard hatte an den letzteren Beratungen nicht teilgenommen. Wie wir aus einem Brief vom 25. Januar 1552 erfahren, war er um jene Zeit krank, wobei sein Leiden nicht genau identifiziert werden konnte³⁸. An der Sessio vom 25. Januar, bei der den deutschen Protestanten das Freigeleit gewährt und die Publikation der Dekrete bis zur kommenden Sessio am 19. März aufgeschoben wurde, hat er mit den beiden Cassineser Äbten jedoch teilgenommen³⁹.

In Erwartung der protestantischen Theologen unterbrach das Konzil seine Tätigkeit. Hinter den Kulissen wurde jedoch verhandelt, was bei ihrem Kommen zu geschehen habe⁴⁰. Am 19. März 1552 fand eine Generalkongregation statt, bei der das Konzil die Oratoren des Königs von Portugal emp-

32) CT VII/1, 461 f.

33) CT VII/1, 462—464.

34) CT VII/1, 464.

35) CT VII/1, 469 f.

36) CT VII/1, 464 f. Vgl. Jedin, Geschichte III 373 f.

37) CT VII/1, 465.

38) CT XI 799 (Vulmarus Bernaert Andreae Masio): Nunc autem abbas sancti Bertini a regina nobiscum missus incipit male valere nec intelligit morbum suum. Speramus tamen illum propediem sanatum iri, ubi medicos adhibuerit, quorum opera nondum usus est . . . Im März desselben Jahres wird er als gesund bezeichnet: CT XI 847.

39) CT VII/1, 498.

40) Vgl. Jedin, Geschichte III 379 ff.

fung und die nächste Sessio auf 1. Mai verschob. Alle drei Äbte waren unter den Teilnehmern⁴¹.

Als Folge der Fürstenopposition und des Ausbruchs der Feindseligkeiten im Reich strebten die Konzilsväter auseinander⁴². Eine Suspension des Konzils war unvermeidlich. Kaiser und Papst unterstützten sie. Am 24. April fand eine Generalkongregation der noch in Trient verbliebenen Väter statt. Die Mehrheit, darunter auch der Abt von S. Bertin, befürworteten die Suspension. Sie sollte zunächst für zwei Jahre gelten⁴³. In einer Sessio, die auf 28. April festgelegt wurde, verkündete das Konzil die Suspension; sie war von der Mehrzahl der Väter – darunter auch Abt Gérard – beschlossen worden⁴⁴. Die beiden Cassineser Äbte, Marcus und Eusebius, hatten am 19. März zum letzten Mal an einer Konzilsveranstaltung teilgenommen. Sie scheinen danach Trient verlassen zu haben.

III. Die dritte Tagungsperiode 1562/63

Nach einer Unterbrechung von 10 Jahren und nach einer weitreichenden Wandlung der kirchlichen und politischen Lage trat das Konzil unter Papst Pius IV. im Januar 1562 zu seiner dritten Tagungsperiode zusammen¹. Auch an diesem Konzilsabschnitt nahmen eine Reihe von Benediktineräbten teil. Die Kongregation von Montecassino (St. Justina) sandte zunächst wieder drei Vertreter nach Trient: Stephanus Cataneus, Abt von S. Maria Gratiarum bei Parma, Augustinus Loscus, Abt von S. Benedikt in Ferrara, und Euty chius, Abt von S. Fortunato in Bassano. An der Schluß-Sessio des Konzils nahm noch ein vierter Abt der Kongregation teil: Simplicianus de Valtelina, Abt von S. Salvatore in Pavia.

Stephanus Cataneus stammte aus Novara und war im Jahre 1534 in das Kloster S. Sisto in Piacenza eingetreten. Er wurde Abt in verschiedenen Klöstern, nämlich in Piacenza, Padua, Florenz, Mantua, Venedig und schließlich Parma. Zweimal bekleidete er das Amt eines Präses der Cassineser Kongregation. Stephanus wird als sehr begabt und sprachgewandt geschildert. 1580 starb er in Piacenza².

Augustinus Loscus war seiner Herkunft nach Spanier. Er hatte sich aber im Kloster St. Justina in Padua dem Benediktinerorden angeschlossen. Später war ihm die Leitung der Abtei St. Benedikt in Ferrara übertragen worden. Auch er wird als ein „vir theologiae scientiae et ecclesiasticae eruditionis fama plurimum commendatus“ bezeichnet³.

41) CT VII/1, 514.

42) Vgl. Jedin, Geschichte III 387 ff.

43) CT VII/1, 518–521.

44) CT VII/1, 529–534. Vgl. auch CT VII/1, 524, 525.

1) Vgl. zur Vorgeschichte und zum Wiederzusammentritt des Konzils: Jedin, Geschichte IV/1, 1 ff.

2) Vgl. Armellini, Bibliotheca Benedictino-Casinensis II 180–182; ders., Additiones 85–87.

3) Vgl. Armellini, Bibliotheca Benedictino-Casinensis I 65–66.

Euty chius Cordes stammte aus Antwerpen in den Niederlanden. Auch er war 1540 in die Abtei St. Justina in Padua eingetreten. Nachdem er in Schlessien als Reformator des Ordens tätig gewesen war, wurde er Abt von St. Fortunato in Bassano. Er starb 1582 in Padua. Von Euty chius heißt es, er sei ein guter Kenner der Hl. Schrift und der Väter gewesen und habe die lateinische, griechische und hebräische Sprache beherrscht⁴. Simplicianus war in Sondrio in Valle Tellina geboren und in Pavia 1518 Mönch geworden. Er wird als „*excellētissimus canonum doctor*“ geschildert. Er leitete nacheinander verschiedene Abteien, bis er schließlich Abt in S. Salvator in Pavia wurde. Zweimal bekleidete er auch das Amt des Präses der Kongregation. Simplicianus starb 1575 in Pavia⁵.

Die drei Äbte trafen am 30. September 1561 in Trient ein⁶.

Außer der Cassinesischen Kongregation war auf der dritten Trienter Konzilsperiode auch die Schweiz mit einem Benediktinerabt vertreten. Es war dies Joachim Eichhorn, der Abt von Einsiedeln⁷. Er stammte aus Wil, hatte 1536 seine Gelübde abgelegt und leitete von 1544 bis zu seinem Tod 1569 als Abt das Kloster Einsiedeln. Joachim vertrat in Trient nicht nur sein Kloster. Die katholischen Orte hatten sich Ende 1561 geeinigt, eine weltliche und eine geistliche Abordnung auf das Konzil nach Trient zu senden. Während als weltlicher Gesandter der Ritter Melchior Lussi ausersehen wurde, wählten die geistlichen Vertreter der katholischen Orte am 25. Januar 1562 in Rapperswil Abt Joachim als ihren Vertreter auf dem Konzil und bestimmten den Pfarrer von Goßau, Florin Flerch, als seinen Begleiter⁸. Die schweizerischen Gesandten trafen am 16. März 1562 in Trient ein⁹.

Noch ehe das Konzil mit seiner offiziellen Arbeit begann, kam es zu Streitigkeiten wegen der Präzedenz unter den Ordensleuten. Die Regularkanoniker beanspruchten für sich den Vorrang vor den Benediktineräbten aus der Kongregation von Montecassino, während die letzteren ihrerseits den ersten Platz beanspruchten. Für die erste Vesper von Allerheiligen, am 31. Oktober 1561, bestimmten die Legaten vorläufig, die Benediktineräbte sollten auf ihren bisherigen Plätzen verbleiben, während den Äbten der

4) Vgl. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis* I 160–161; ders., *Additiones* 41 f.

5) Vgl. Armellini, *Appendix de viris literis illustribus e congregatione Casinense* 11.

6) CT II 358.

7) Vgl. zu ihm: R. Tschudy, *Das Kloster Einsiedeln unter den Äbten Ludwig Blarer und Joachim Eichhorn 1526–1569*, Einsiedeln 1946. Teilnahme Joachims am Konzil 182 ff. Zu den biographischen Daten vgl. bes. 48, 92, 118, 200 ff. Außerdem: R. Henggeler, *Abt Joachim Eichhorn von Einsiedeln und das Konzil von Trient 1562*, in: *Maria Einsiedeln. Benediktinische Monatsschrift* 66 (1960/61) 200–202, 264–267. Vgl. außerdem: Th. Schwegler, *Die Beteiligung der Schweiz am Konzil von Trient*, in: G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient I*, Freiburg 1951, 467–472.

8) Vgl. Tschudy, *Das Kloster Einsiedeln* 184 ff.

9) CT II 558. Vgl. Tschudy, a. a. O. 186.

Chorherren andere Bänke auf der Seite der Kardinäle angewiesen wurden. Doch wollten die Legaten die Angelegenheit endgültig vom Papst entscheiden lassen¹⁰. Bereits Ende Oktober hatte der Legat Kardinal Gonzaga an Borromäus und an seinen Neffen in Rom in der Angelegenheit geschrieben. Der Neffe des Kardinals, Kardinal Gonzaga, der Vizeprotektor der Lateranensischen Chorherren war, wurde gebeten, sich mit Morone, dem Protektor der Benediktiner wegen des Streites ins Benehmen zu setzen. Zugleich sollte der Papst gebeten werden, einen Kardinal mit einem Gutachten zu beauftragen. Pius IV. übertrug die Sache den Kardinälen Saraceni und San Clemente. Die Kardinäle wollten zugunsten der Benediktiner entscheiden, doch schlug Borromäus am 29. November vor, daß immer ein Mönch und ein Chorherr abwechselnd sitzen sollten. Der Vorschlag drang jedoch nicht durch¹¹. Die Benediktineräbte nahmen wiederum den Platz nach den Bischöfen ein. Aber auch die Ordensgenerale machten Schwierigkeiten. Der Dominikaner- und Augustinergeneral beanspruchten ihrerseits den Vorrang vor den Benediktinern und den Chorherren mit dem Hinweis, diese seien nicht infuliert. Auf Anfrage der Legaten teilte Borromäus im Auftrag des Papstes mit, die Präzedenz solle wie bei den vorangegangenen Konzilsabschnitten gehandhabt werden. So wurden die Ordensgenerale wieder nach den Benediktineräbten plaziert; doch weigerten sie sich, den Chorherren einen Vortritt zu lassen, denn diese hätten an den vorangegangenen Konzilien nicht teilgenommen¹². Nach der feierlichen Eröffnung des Konzils am 18. Januar 1562, an der die drei Cassineser Äbte teilnahmen¹³, lief die Konzilsarbeit nur schleppend an¹⁴.

Die Synode wandte sich zunächst der Behandlung des Index der verbotenen Bücher zu. Der Index Pauls IV. sollte einer Revision unterzogen werden¹⁵. Die große Mehrheit sprach sich für eine derartige Neufassung aus, darunter auch Abt Stephan, der das Votum der Cassineser am 12. Februar vortrug¹⁶. Außerdem plädierte der Abt dafür, alle vom Index Betroffenen einzuladen, damit sie vor dem Konzil – nicht wie vor einem Tribunal – ihren Standpunkt darlegen könnten. In der Frage eines Freigeleites für rückkehrwillige Häretiker, die ebenfalls den Vätern zur Stellungnahme unterbreitet worden war, setzte sich Stephan dafür ein, man solle den Abgewichenen „*omnem . . . humanitatem eis polliceri et materna viscera paternosque affectus cumulate praestare*“¹⁷.

Am 17. Februar 1562 bildete das Konzil eine Deputation für die Revision

10) CT II 551.

11) Šusta I 94.

12) CT II 552; Šusta I 105.

13) CT VIII 302.

14) Vgl. Jedin, Geschichte IV/1, 94 ff.

15) Vgl. CT VIII 304 ff. Jedin, Geschichte IV/1, 94 ff.

16) CT VIII 324, CT III 264 f.

17) CT III 264 f.

des Index, die aus 18 Mitgliedern bestand. Unter ihnen war auch einer der Äbte, Eutychius Cordes¹⁸.

Zu dem Entwurf eines Indexdekretes, der am 17. Februar den Vätern zur Beurteilung vorgelegt worden war, nahm am 20. Februar wiederum Stephan als Vertreter der drei Cassineser Äbte Stellung. Er schloß sich den Voten des Kardinals Madruzzo und des Erzbischofs von Rossano, Castagna, an¹⁹. Diese hatten sich dafür ausgesprochen, die Bereitschaft des Konzils stärker zu betonen, allen Rückkehrwilligen das Freigeleit zu gewähren, d. h. den Abgeirrten gegenüber eine entgegenkommendere Haltung einzunehmen²⁰.

Aus dieser Zeit ist ein Gutachten des Abtes Stephan zur Indexrevision erhalten, in dem er eine Reihe von Fragen zusammenstellt, welche Gesichtspunkte bei der Überprüfung häretischer Bücher zu beachten seien. Es geht dabei u. a. um folgende Fragepunkte: Sind die häretischen Bücher allen, auch den Bischöfen und Inquisitoren, verboten? Fallen unter das Indexverbot alle Bücher der Häretiker, also auch diejenigen ohne häretischen Inhalt? Wie steht es mit dem Verbot muttersprachlicher Bibelausgaben?²¹

Das allgemeine Indexdekret wurde in der Sessio (2. bzw. 18.) vom 26. Februar verabschiedet. Die drei Cassineser Äbte nahmen an der Sitzung teil und stimmten dem Dekrettext zu²².

In der Generalkongregation vom 2. März 1562 stimmten die Cassineser Äbte der Vorlage zu, den deutschen Protestanten ein Freigeleit nach Trient zu gewähren, wie es ihnen 1552 zugesichert worden war, doch wollten sie gewährleistet sehen, daß die Dissidenten nicht die Gelegenheit nutzen, um öffentlich zu lehren²³.

Inzwischen war die Gesandtschaft der katholischen Orte der Schweiz, bei der sich Abt Joachim Eichhorn von Einsiedeln befand, in Trient eingetroffen. Am 20. März 1562 wurden die Gesandten feierlich zum Konzil zugelassen²⁴.

Am 11. März 1562 legten die Legaten dem Konzilsplenum 12 Reformkapitel vor²⁵, deren erste vier vom 7. April an in den Generalkongregationen diskutiert wurden²⁶. Der erste Artikel befaßte sich mit dem brisanten Thema der Residenz der Bischöfe und anderen Kleriker, denen Seelsorge übertragen ist²⁷. Bereits am ersten Debattentag forderte der Erzbischof von Granada, Pedro Guerrero, das Konzil solle erklären, ob die Residenz der Bischöfe göttlichen Rechtes sei²⁸. „Von diesem Augenblick an wurde das Ius

18) CT VIII 329.

19) CT VIII 334, CT III 271.

20) CT III 269–271; CT VIII 330.

21) CT XIII/1, 594–595.

22) CT VIII 358, 367.

23) CT VIII 371.

24) CT VIII 388–394; CT III 288 f.

25) CT VIII 378 f.

26) Vgl. CT VIII 402 ff.; CT III 291 ff.

27) CT VIII 378.

28) CT VIII 403.

divinum nahezu ausschließliches Thema der Debatte.“²⁹ Die große Residenzkrise des Konzils nahm ihren Anfang³⁰.

Am 17. April war die Reihe an den Äbten, ihre Stellungnahme abzugeben. Für Joachim Eichhorn von Einsiedeln ist es absolut notwendig, daß die Bischöfe und anderen genannten Geistlichen in ihren Kirchen residieren. Welche Gründe als notwendig und rechtmäßig eine Ausnahme gestatten, möchte er dem Papst oder dem Konzil zur Entscheidung überlassen. Weiter fordert der Abt, die Weihe solle nur auf einen bestimmten Titel hin erfolgen, wie dies in der Schweiz und in der Diözese Konstanz der Fall sei. Außerdem sollten die Bischöfe dafür sorgen, daß die finanziellen Abgaben anlässlich der Weihespendung nicht über Gebühr erhöht würden. Der Abt richtete sodann einen eindringlichen Appell an die Konzilsväter, sich doch denjenigen Fragen zuzuwenden, die die Seelsorge betreffen. Der ganze Erdkreis warte nämlich darauf, daß das Konzil das behandle, was alle Christen betreffe. Was die „quaestiunculae“ über das *ius divinum* der Residenz betreffe, so genüge es, zu beschließen, es sei notwendig, daß der Bischof seiner Pflicht nachkomme. Er möge bedenken, daß er von Christus beauftragt sei, dessen Herde zu weiden und dafür Rechenschaft ablegen müsse. Wenn die Bischöfe dies beherzigten, würde sich die Frage nach dem *ius divinum* von selbst erledigen. Wenn nicht, so möge man die Artikel dem Papst oder einigen Konzilsvätern überweisen. Er wolle hier nicht näher darauf eingehen, so fügte Joachim hinzu, wie sehr die Verzögerung des Konzils die Gefahren der Zwietracht in der Schweiz befördere. Diese Gefahren seien jetzt schon so groß, daß sie unwiederbringlichen Schaden brächten, wenn sie nicht auf dem Konzil beseitigt würden. Laßt uns also, heilige Väter, so beschwor der Abt die Versammlung, unverzüglich die Dinge in Angriff nehmen, die die ganze Christenheit dringend fordert, damit endlich die Braut Christi in ihrem früheren Glanz wiederhergestellt als Siegerin in Ewigkeit triumphiere. Amen³¹.

Die Cassineser Äbte sprachen diesmal nicht mit einer Zunge. Der erste, der das Wort ergriff – sein Name ist im Protokoll nicht überliefert – war wahrscheinlich der rangälteste unter ihnen, Stephan Cataneus. Auch nach Stephan ist die Residenz notwendig; sie ist überdies von Gott geboten. Ausnahmen kann nur der Papst gewähren. Die Privilegien und Exemtionen, die der Papst „*summa ratione*“ einzelnen bewilligt, dürfen nicht von den Bischöfen als Entschuldigungsgrund mißbraucht werden; sonst sind sie Mietlinge. Diejenigen, die die Residenz vernachlässigen, sollen bestraft werden; im übrigen möge man nur solche zu Bischöfen bestellen, die die Residenz einhalten. Was nun die Frage des *ius divinum* der Residenz betreffe, so meint der Abt, berühre das die Autorität des Papstes und es scheine nicht erlaubt, ohne Konsultation seiner Heiligkeit darüber zu verhandeln³².

29) Jedin, Geschichte IV/1, 121.

30) Vgl. Jedin, a. a. O. 121 ff.

31) CT VIII 457 f., 459 f.

32) CT VIII 458. Vgl. auch CT III 314.

Auch Augustinus Loscus meldete sich zu Wort³³. Er würde es durchaus begrüßen — sofern die Legaten damit einverstanden wären — wenn das Konzil erklärte, wessen Rechtes die Residenz sei. Im übrigen wandte er sich gegen die Vorstöße einiger Konzilsväter gegen die Privilegien der Orden. Die Ordensleute, so betonte er, seien der Kirche und den Bischöfen von Nutzen und daher mit höchsten Ehren zu unterstützen³⁴.

Nach Beendigung der Debatte über die vier Artikel war nicht klar zu erkennen, ob eine Mehrheit des Konzils sich für eine Deklaration der Residenzpflicht als *ius divinum* aussprach oder nicht. Die Legaten ließen daher in der Generalkongregation vom 20. April darüber abstimmen, ob eine derartige Deklaration abgegeben werden solle³⁵. Das Ergebnis war: 68 Väter stimmten für eine Deklaration des *ius divinum*, 35 dagegen und 35 machten ihre Entscheidung von einer vorherigen Befragung des Papstes abhängig. Das letztere kam einer Ablehnung gleich, daher ergab sich eine Mehrheit gegen die Deklaration³⁶.

Die Benediktineräbte nahmen auch bei dieser Abstimmung keine einheitliche Haltung ein. Während Abt Joachim von Einsiedeln und Stephan Cataheus ihre Entscheidung von einer Befragung des Papstes abhängig machten, stimmten Augustinus Loscus und Euty chius Cordes für eine Erklärung des *ius divinum*³⁷. Dabei ist zu bedenken, daß Augustinus Spanier war und die Spanier sich vor allem für das *ius divinum* einsetzten. Auch Euty chius war ultramontan: er war Niederländer. Die verschiedenartige Abstimmung der Cassineser Äbte brachte jedoch die Konzilsleitung in Verlegenheit. Da die Äbte zusammen nur eine Stimme besaßen, wußte man nicht, wie zu verfahren, und ließ daher die Stimmen der Cassineser unberücksichtigt³⁸. In den Generalkongregationen der folgenden Tage wurden die restlichen Artikel der Reformvorlage vom 11. März diskutiert. Am 24. April kamen die Äbte zu Wort. Sie machten keine weiterreichenden Änderungsvorschläge zu den vorgelegten Texten, die sich vor allem mit einer Verbesserung der Seelsorge auf Pfarrebene beschäftigten³⁹. Zu den für viele anstößigen Klosterkommenden bemerkte Abt Joachim Eichhorn, in der Schweiz würden überhaupt keine Kommenden geduldet.

Die Cassineser Äbte scheinen bald danach Trient für längere Zeit verlassen zu haben. Sie traten in den folgenden Monaten nicht mehr als Redner auf und werden auch bei den Sessionen des Konzils vom 14. Mai⁴⁰, 4. Juni⁴¹,

33) Der Name ist bei Paleotti, CT III 314 überliefert.

34) CT VIII 458. Vgl. CT III 314.

35) CT VIII 463–465. Vgl. Jedin, Geschichte IV/1, 123 ff.

36) CT VIII 464. Vgl. Jedin, Geschichte IV/1, 124.

37) CT VIII 464; CT III 318.

38) CT VIII 465; CT II 485.

39) CT VIII 481.

40) CT VIII 499.

41) CT VIII 527.

16. Juli⁴² und 17. September 1562⁴³ nicht unter den Anwesenden genannt.

Joachim Eichhorn dagegen nahm an den Sessionen vom 14. Mai⁴⁴, 4. Juni⁴⁵ und 16. Juli⁴⁶ teil und ergriff in der Generalkongregation vom 3. Juli das Wort, wo er die vorgelegten Eucharistiecanones billigte⁴⁷ und ebenso in der Kongregation vom 14. Juli, wo er den zur Diskussion stehenden Reformartikeln gleichfalls zustimmte, mit Ausnahme des Artikels 8, – bischöfliche Visitation der Klöster und kommandierten Benefizien – da er eine Visitation der Klöster durch die zuständigen Ortsbischöfe auf jeden Fall vermeiden wollte⁴⁸.

Bei dem schweizerischen Abt stellte sich wegen des nach seinem Dafürhalten viel zu schleppenden Fortgangs des Konzils bald eine gewisse Konzilsmüdigkeit ein. Dazu kam, daß er nach dem 16. Juli 1562 erneut von einer Krankheit befallen wurde. Er hatte bereits im April 1562 einige Zeit darnieder gelegen. So verließ er mit seinen Begleitern Trient und kurierte sich zunächst in der zum Stift Einsiedeln gehörenden Propstei St. Gerold in Vorarlberg. Er traf dort am 14. August ein⁴⁹. Da sich eine baldige Rückkehr nach Trient als unmöglich erwies, ließ sich der Abt im Herbst 1562 nach Einsiedeln befördern. Versuche, einen anderen Vertreter in die Konzilsstadt zu senden, schlugen fehl. Auf die Nachricht von dem bevorstehenden Abschluß des Konzils hin entschloß sich Abt Joachim in Begleitung des Pfarrers Florin Flerch eiligst, nach Trient zu reisen. Am 13. Dezember 1563 verließ er Einsiedeln. In Feldkirch, wo er am 15. anlangte, vernahm er, daß das Konzil bereits beendet sei. Am 26. Januar 1564 unterschrieb er die Beschlüsse des Konzils, die ihm zugesandt worden waren⁵⁰. In der Zeit seines Aufenthaltes in Trient verfaßte Joachim Eichhorn zusammen mit dem Canoniker-Abt Johannes Miles von St. Maurice, der den Bischof von Sitten auf dem Konzil vertrat⁵¹, einen Traktat über das Fegfeuer. Der Traktat, der am Fest der Märtyrer Johannes und Paulus, also am 26. Juni 1562, abgeschlossen wurde, befindet sich, bisher unveröffentlicht, in der Stiftsbibliothek in Einsiedeln⁵². Es handelt sich bei dieser Schrift um eine umfangreiche, sehr langatmige Arbeit, die überwiegend aus einer Zitatensammlung besteht. Auch ist kaum eine logische Ordnung in der Gedankenführung nachzuweisen. Den Verfassern geht es darum, aus zahlreichen Schriftstellen und endlosen Zitaten von Vätern und späteren Theologen nachzuweisen, daß es eine ununterbrochene Tradition der Kirche gibt, für die Verstorbenen zu beten, das eucharistische

42) CT VIII 717.

43) CT VIII 980.

44) CT VIII 499.

45) CT VIII 527.

46) CT VIII 717.

47) CT VIII 648. Vgl. dazu Jedin, Geschichte IV/1, 165 ff.

48) CT VIII 685. Die Reformvorlage: CT VIII 502–504. Vgl. zu den Artikeln: Jedin, Geschichte IV/1, 169 ff.

49) Vgl. zum Ganzen: Tschudy, Das Kloster Einsiedeln unter den Äbten Ludwig Blarer und Joachim Eichhorn 189–195.

50) CT IX 1159 f.

Opfer darzubringen sowie Almosen zu spenden. Dabei kommen Männer wie Tertullian, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Alcuin, Bernhard von Clairvaux, aber auch John Fisher, der Bischof von Rochester aus dem 16. Jahrhundert, zu Wort. Eingestreut ist eine Verteidigung der Kanonizität der Makkabäerbücher und der Echtheit Dionysius' des Areopagiten. Die Haltung Luthers gegenüber der Lehre vom Fegfeuer wird ausdrücklich zurückgewiesen. Neben der Existenz des Purgatoriums behandeln die Autoren Fragen wie: Warum ist das Feuer des Purgatoriums körperlich? Wie können die unkörperlichen Geister unter körperlicher Pein leiden? Auf welche Weise kommen die Gebete den Geistern der Verstorbenen zu Hilfe? All diese Fragen werden jedoch meist nur mit Zitaten aus Schrift und Tradition beantwortet. Allgemein umschreibt der Traktat das Fegfeuer: „Purgatorium est quaedam aequitas inter Dei iustitiam et misericordiam“, wobei betont wird, aequitas sei theologisch und nicht forensisch zu verstehen⁵³.

Irgend eine Wirkungsgeschichte des Traktates im Zusammenhang mit dem Konzil ist nicht nachzuweisen.

Während also die Rolle des Einsiedler Abtes auf dem Konzil im Sommer 1562 endet, lassen sich die Cassineser Äbte gegen Ende desselben Jahres wieder in Trient nachweisen. In der Generalkongregation vom 2. Dezember 1562 gab ein Vertreter der Äbte seine Zustimmung zur Prorogation der nächsten Sessio⁵⁴. Das Konzil wurde im Herbst 1562 in eine heftige Kontroverse verwickelt, die zu einer großen Krise führen sollte. In der Debatte um die Lehre des Ordo-Sakramentes entzündete sich, insbesondere am Canon 7 der vorgelegten Entwürfe, erneut die Frage nach der ekklesiologischen Stellung des Episkopates bzw. des päpstlichen Primates⁵⁵.

Am 7. Dezember ergriff Augustinus Loscus in der Generalkongregation das Wort⁵⁶. Zu dem umstrittenen Canon 7⁵⁷ sagte er, wie Gott einst durch die Propheten und, nachdem die Fülle der Zeit gekommen war, durch seinen Sohn gesprochen habe, so spreche er nun durch seinen Stellvertreter (vicarius), der daher auch als Gottes Stimme und Gottes Hand bezeichnet werden könne. Nach der Rezension des Diarium des Psalmaeus durch Husonius⁵⁸ soll Augustinus über die Stellung des Episkopates sich folgendermaßen geäußert haben⁵⁹: Nach der Meinung mancher hätten die Bischöfe ihre Vollmacht unmittelbar von Gott erhalten, denn Jacobus habe nach Apostelgeschichte 15 (beim sog. Apostelkonzil) eine definitive Entscheidung verkündet. Das hätte er jedoch in Gegenwart des Petrus nicht tun können, wenn

51) Vgl. CT III 288; Tschudy, Das Kloster Einsiedeln 187.

52) Stiftsbibliothek Einsiedeln, Mscr. 66 (599).

53) S. 33.

54) CT IX 199.

55) Vgl. zur ganzen Debatte: Jedin, Geschichte IV/1, 210 ff.

56) CT II 776; III 497; IX 218.

57) Vgl. die Fassung vom 3. November: CT IX 107.

58) Zu den textkritischen Problemen vgl. S. Merkle CT II, CLV ff.

59) CT II 776.

er von diesem seine Jurisdiktion erhalten hätte. Daher leite sich auch die Jurisdiktion der Bischöfe als Nachfolger der Apostel nicht vom Papst, dem Nachfolger Petri, her. Diese Meinung wolle jedoch, so stellt Augustinus fest, den päpstlichen Primat schwächen. Darauf müsse man antworten, der Papst sei das Haupt der Kirche, alle anderen hingen jedoch von ihm ab, wie die Glieder. Die Prälaten besitzen, so argumentiert Augustinus weiter, eine doppelte Gewalt, die des Ordo und die der Jurisdiktion. Die Weihegewalt werde durch das Sakrament vermittelt und dem Papst sowie den Bischöfen unmittelbar von Christus verliehen. Die Gewalt zu binden und zu lösen (Jurisdiktion) aber habe als erster Petrus vom Herrn empfangen (Mt. 16,18); die anderen Apostel aber zugleich in Petrus. So seien denn die Bischöfe als Nachfolger der Apostel ebenfalls „sponsi ecclesiae“, aber nur ihren Diözesen gegenüber, der Papst dagegen sei der „sponsus universalis ecclesiae“. Die Vollmacht (potestas) der Bischöfe über ihre Diözesen aber leite sich teils unmittelbar von Christus, teils von Christus mittels des Papstes her.

Nach diesem Votum vertrat Augustinus einen modifizierten Standpunkt gegenüber seiner Stellungnahme über das *ius divinum* vom 20. April. Vom 10. Dezember 1562 bis 18. Januar 1563 wurde das Konzil von der leidenschaftlichen Diskussion um ein neuerliches Residenzdekret beherrscht⁶⁰. Wiederum sprach sich eine starke Minderheit der Väter für die Deklaration des *ius divinum* der Residenz aus, die Mehrheit jedoch dagegen.

Am letzten Debattentag, am 18. Januar 1563, kam der Sprecher der Cassineser Äbte zu Wort. Es ist nicht angegeben, wer die Stellungnahme abgab⁶¹. Der Abt setzte sich dafür ein, an Stelle des vorliegenden Entwurfes⁶² auf das Residenzdekret Pauls III. zurückzugreifen, das in der 6. Sessio am 13. Januar 1547 erlassen worden war⁶³. Er fügte hinzu, die persönliche Residenz der Bischöfe sei absolut notwendig, habe doch Paulus gesagt: Weh mir, wenn ich die Heilsbotschaft nicht verkünde; als Verpflichtung ist es mir aufgetragen (1 Kor. 9,16). Schließlich sprach er den Wunsch aus, die Väter möchten von den Kontroversen um die Residenz ablassen. Der Abt stand also nicht auf seiten der Befürworter einer Deklaration des *ius divinum*⁶⁴.

Die große Krise um Ordo und Residenz konnte im Sommer 1563 schließlich durch einen Kompromiß beigelegt werden: Man klammerte die ekklesiologische Entscheidung um Primat und Episkopat aus⁶⁵.

Am 10. Mai wurde dem Konzil ein umfangreicher Dekretentwurf über die Reform des Klerus (Ordo) vorgelegt⁶⁶ und in den folgenden Wochen diskutiert. In der Generalkongregation vom 12. Juni kamen die Äbte zu Wort.

60) Vgl. Jedin, Geschichte IV/1, 237 ff.

61) CT III 549. IX 360.

62) Text: CT IX 242 f.

63) CT V 802–804.

64) Vgl. auch die summarische Zusammenstellung der Meinungen der Väter: CT IX 361–363 und 364.

65) Vgl. Jedin, Geschichte IV/2, 1 ff.

66) Text: CT IX 477–485.

Zuerst sprach Augustinus Loscus⁶⁷. Er meinte, eine gute Wahl der Bischöfe sei möglich, wenn das Konzil allen Wahlberechtigten unter der Strafe der Todsünde vorschreibe, geeignete Kandidaten zu wählen. Auch sei der Papst zu bitten, dasselbe zu tun, und vor allem möge Gott in dieser Angelegenheit angefleht werden. Die Vorlage des ersten Canons, der sich mit der Besetzung der Bischofsstühle und der Auswahl der Kandidaten befaßt, lehnte Augustinus ab. Er schlug weiterhin vor, den Weihbischöfen möge ein Jahreseinkommen von 500 Dukaten gewährleistet werden. Augustinus wandte sich außerdem gegen die Vorschläge, den Äbten solle es verwehrt werden, Dimissorien auszustellen und die erste Tonsur möge nicht vor dem 10. Lebensjahr erteilt und mit den Niederen Weihen verbunden werden. Die Subdiakonatsweihe ist nach seinem Dafürhalten nicht vor dem 23. Lebensjahr zu spenden, und schließlich lehnte er es auch ab, daß die Regularen an der Finanzierung der Seminare für den klerikalen Nachwuchs beteiligt werden sollen.

Diesmal gab auch Euty chius eine eigene Stellungnahme ab⁶⁸. Er sprach sich für eine neue Einteilung des Dekretes aus. Der erste Canon, der von der Bestellung der Bischöfe handelt, sei, so meinte der Abt, der Eckstein des ganzen Dekretes. Er regte an, das Konzil möge erklären, die Wähler der Bischöfe seien an allen Übeln in der Kirche schuld, wenn sie unwürdige Männer wählten. Was die Bischofswahl selbst betrifft, so zitierte Euty chius den hl. Bernhard, der sagte, zur Wahl eines Oberhirten hätten sich alle Kleriker zu versammeln und das Volk seine Zustimmung zu geben, wobei das Ganze durch Fasten und Gebet vorbereitet werden müsse. Titularbischöfe wollte der Abt lediglich für äußerste Notfälle (*ex magna necessitate*) zulassen. Das Alter der Weihekandidaten ist nach seinem Dafürhalten für die Enthaltbarkeit nicht so sehr entscheidend wie der feste Vorsatz. Als Beweis nannte er die alten Männer in der Susanna-Geschichte (Dan. 13). Daher möge man, so folgert er, nicht so sehr auf das Alter abstellen und die alten Canones nicht ändern, damit nicht am Ende zwar reifere Männer gesucht würden, aber keine Priester mehr da seien. Die Seminare hielt Euty chius grundsätzlich für eine gute Sache, doch meinte er, um gute Kleriker zu bekommen, sei es vor allem notwendig, bewährten und würdigen Männern Benefizien zu verleihen.

Da der Entwurf über die „*Abusus circa sacramentum ordinis*“ vielfach Kritik erfahren hatte, wurde am 10. Juli 1563 über eine verbesserte Fassung diskutiert⁶⁹. Am 12. Juli erhielten die Äbte das Wort. Von den Cassinesern sprachen wiederum zwei Vertreter, doch sind ihre Namen nicht angegeben. Das Protokoll verzeichnet nur *primus* und *secundus abbas Cassinensis*⁷⁰. In den Verzeichnissen der Sessionen des Konzils gilt die Reihenfolge der

67) CT III 663; IX 581. Die Namen der Äbte ergeben sich aus CT III 663. Das Protokoll nennt nur *abbas* und *secundus abbas Cassinensis*.

68) CT III 663; IX 581 f.

69) Text: CT IX 592–601.

70) CT IX 615.

Äbte: Stephanus, Augustinus, Euty chius⁷¹, doch hatte am 12. Juni als erster Augustinus (bezeichnet als abbas Cassinensis) und danach als secundus abbas Cassinensis Euty chius gesprochen⁷². Es dürfte also nicht sicher auszumachen sein, wer am 12. Juli gesprochen hat, vielleicht Stephanus, der bei der Sessio am 15. Juli als anwesend genannt wird⁷³, und Augustinus. Der erste Redner schloß sich dem Votum des Kardinals von Lothringen an. Dieser hatte dafür plädiert, den Canon 1 der Vorlage über die Bischofswahl und -ernennung vorläufig auszuklammern⁷⁴. Der zweite Redner folgte ebenfalls den Ausführungen Lothringens und dazu noch dem ungarischen Orator, dem Bischof von Fünfkirchen, Draskovich⁷⁵.

Bei der siebten bzw. 23. Sessio des Konzils am 15. Juli 1563 waren laut Protokoll alle drei Cassinenser Äbte, d. h. Stephanus, Augustinus und Euty chius anwesend⁷⁶. Sie stimmten den beiden zu publizierenden Dekreten über den Ordo und die Kirchenreform zu⁷⁷.

In den folgenden Wochen wandte sich das Konzilsplenum der Diskussion eines Entwurfs über das Ehesakrament zu⁷⁸. Besondere Kontroverspunkte bildeten dabei die Frage des Eheabchlusses (Klandestinehe) und die Rechtsanschauungen über die Ehe (Konsensstheorie oder Konsummationstheorie). In der Generalkongregation vom 30. Juli 1563 ergriffen alle drei Cassinenser Äbte das Wort. Zuerst sprach Euty chius⁷⁹. Er schloß sich in mehreren Punkten anderen Konzilsvätern an. Auch machte er einige redaktionelle Vorschläge. Was die Klandestinehen betrifft, so meinte er, man solle nicht den Kontrakt, sondern die Personen für illegitim erklären, d. h. sobald ein Paar sich entschieße, eine Klandestinehe abzuschließen, solle es durch die Autorität der Kirche eo ipso für unfähig (illegitimae) zu einem solchen Eheabscluß erklärt werden. Auf diese Weise könnte man den Klandestinehen die Gültigkeit entziehen. Die Bestimmung der Vorlage, eine Ehe, die junge Männer unter 18 Jahren ohne Zustimmung ihrer Eltern abschließen, sei ebenfalls ungültig⁸⁰, lehnte der Abt ab⁸¹.

Als nächster sprach Abt Augustinus⁸². Er wünschte ein Vorwort über Materie, Form und Spender des Ehesakramentes. Den Aussagen des Dekrets über die Klandestinehen stimmte er zu, da die Kirche die Vollmacht habe, derartige Ehen für ungültig zu erklären, denn ihr stehe es zu, der Materie des Sakramentes die Wirksamkeit zu entziehen. Als letzter kam Stephanus

71) Vgl. CT IX 638.

72) CT IX 581. Die Namen ergeben sich aus dem Diarium Paleottis CT III 663.

73) CT IX 638.

74) CT IX 603.

75) Dessen Votum: CT IX 613.

76) CT IX 638.

77) Vgl. CT IX 620–632.

78) Text: CT IX 639–640. Vgl. zum Ganzen: Jedin, Geschichte IV/2, 96 ff.

79) CT IX 678.

80) CT IX 640.

81) CT IX 678.

82) CT IX 678.

zu Wort⁸³. Er lieferte zum 6. Canon, der die Möglichkeit der Scheidung einer Ehe bei Ehebruch ausschloß⁸⁴, noch Belegstellen verschiedener Kirchenväter. Auch stimmte er der Ungültigkeit der Klandestinehen zu, nur schlug er vor, dem Dekret eine bessere Form zu geben.

Das Konzil hatte sich um jene Zeit auch mit einem Inquisitionsverfahren zu befassen; es war der seit langem schwebende Fall des Patriarchen von Aquileja, Giovanni Grimani⁸⁵. Am 31. Juli wurde zur Durchführung des Prozesses eine Deputation gebildet, der außer einer Reihe von Kardinälen und Bischöfen sowie zwei weiteren Ordensoberen auch die Äbte Euty chius und Augustinus angehörten⁸⁶. Die beiden sprachen sich am 13. August mit der Mehrheit der Deputation für die Integrität des Patriarchen aus⁸⁷.

Am 21. August nahmen die drei Äbte zu den umgearbeiteten Texten über das Ehesakrament Stellung⁸⁸. Da im Protokoll die Namen nicht angegeben sind, ist es nicht auszumachen, wem die einzelnen Diskussionsbeiträge zugehören. Der erste Sprecher übergab, wie er ausführte, seine Anmerkungen zu den Canones dem Konzilssekretär. Er plädierte dafür, auf die Strafe der Exkommunikation zu verzichten. Die Klandestinehen können seiner Meinung nach von der Kirche als ungültig erklärt werden; man könnte sogar die Strafe der Verbannung verhängen. Schließlich war der Abt der Meinung, alle Ehen, die nicht nachweisbar seien, sollen für ungültig erklärt werden.

Die venezianischen Konzilsbotschafter hatten eine Petition eingebracht, das Konzil möge von der Verurteilung der griechischen Praxis der Ehescheidung wegen Ehebruchs durch einen Canon mit Anathem Abstand nehmen. Ein neugefaßter Canon 7 des Ehedekretes sollte daher nach den Vorstellungen der Botschafter nicht den griechischen Brauch verurteilen, sondern nur diejenigen, die die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe ablehnten⁸⁹.

Die beiden anderen Cassineser Äbte, die am 21. August zu Wort kamen, plädierten dafür, dem Wunsch der venezianischen Gesandten nachzukommen und den Canon 7 der Vorlage entsprechend abzuändern; einer fügte allerdings hinzu, sofern es geschehen könne, ohne die Wahrheit des Evangeliums, d. h. die Heilige Schrift, zu verdunkeln. Im übrigen schlossen sich die beiden dem Votum ihres Mitabtes an⁹⁰.

Beim Durchgang der dritten Fassung der Canones über das Ehesakrament kamen die Äbte am 10. September zu Wort⁹¹. Ihrem ersten Redner — auch

83) CT IX 678. Es heißt zwar im Protokoll nur abbas 3. Cassinensis, aber es kann sich wohl nur um Stephanus handeln, da die beiden anderen, Euty chius und Augustinus, mit Namen genannt sind.

84) CT IX 640.

85) Vgl. dazu Jedin, *Geschichte IV/2*, 82 f.

86) CT IX 681.

87) CT IX 705.

88) CT IX 737.

89) CT IX 686. Vgl. Jedin, *Geschichte IV/2*, 108 ff.

90) CT IX 737.

91) CT IX 794.

diesmal nennt das Protokoll die Namen nicht – gefällt die neue Fassung des Dekretes über die Klandestin-Ehen besser als die vorangegangene. Doch plädiert er dafür, das Ehehindernis der Verwandtschaft bzw. Schwägerschaft im 4. Grade beizubehalten. Die beiden anderen Äbte schlossen sich dem Votum ihres Mitbruders an.

Bei der Beratung der großen Reformvorlage gaben die Äbte am 1. Oktober ihre Stellungnahmen ab⁹². Zuerst sprach Stephanus⁹³. Er setzte sich dafür ein, die Canones kürzer und klarer zu formulieren. Stephanus wollte aber vor allem die Rechte des Apostolischen Stuhles gewahrt wissen und schlug daher vor, den Reformdekreten die Klausel „salva auctoritate Sedis Apostolicae“ beizufügen. Alle Aussagen über die Reform der Regularen sollen nach seinem Wunsche aufgeschoben werden, bis der ganze Komplex der Ordensleute zusammenhängend behandelt werde. Außerdem setzte er sich dafür ein, daß die Exemtion der Domkapitel – sie wurde ihnen von vielen Bischöfen, namentlich den Spaniern, streitig gemacht – erhalten bleibe. Speziell die Rechte des Kollegs von Alcalá seien im Text des Dekretes zu verankern. Schließlich wünschte der Abt die Wiederaufnahme einer *vita communis* der Bischöfe mit den Kanonikern und daß alles so wiederhergestellt werde, wie es früher gewesen sei.

Danach kam Abt Augustinus zu Wort⁹⁴. Er schlug vor, den Canones ein allgemeines Vorwort voranzustellen und zur Wahl der Bischöfe den Text der vierten Synode von Karthago (= D. 23 c. 2) zu übernehmen. Zu den Provinzialkonzilien wollte er auch die Äbte und Ordensgenerale geladen wissen; allerdings sollte den Bischöfen eine Mehrheit gesichert werden, indem ihnen ein doppeltes Stimmrecht zuerkannt werde. Das Predigtrecht der Regularen wünschte Augustinus im Sinn des Dekretes Pauls III. aus der ersten Sitzungsperiode geregelt⁹⁵. Im Gegensatz zu Abt Stephanus setzte sich Augustinus für die Abschaffung der Exemtion der Domkapitel ein; lediglich die Rechte des Kollegs von Alcalá sollten gewahrt bleiben. Weiter plädierte er dafür, den auf ihre Benefizien Resignierenden nur im Falle der Bedürftigkeit und der Krankheit die Reservation von Pensionen zu gestatten. Und schließlich wollte er den Besitz mehrerer Benefizien gestatten, wenn sie so benachbart seien, daß sie von demselben Inhaber versorgt werden könnten.

Abt Eutychius⁹⁶ dagegen hielt es für gut, wenn die Inhaber mehrerer Benefizien diese innerhalb von drei Monaten aufzugeben hätten und keinerlei Reservation von Einkünften statthaben dürfte. Für die Prüfung der Bischofskandidaten, die von den Konsekratoren durchzuführen sei, wünschte er die Ausarbeitung eines eigenen Formulars. Eutychius plädierte dafür, die Exemtionen der Domkapitel nicht anzutasten, ohne die Betroffenen vorher gehört

92) CT IX 874 f. Zu den Diskussionen um die Reformvorlage vgl. Jedin, Geschichte IV/2, 122 ff. Text der Reformvorlage: CT IX 748–759.

93) CT IX 874; CT III 734.

94) CT IX 874.

95) Vgl. CT V 241–243.

96) CT IX 875.

zu haben. Auch er ist, wie Stephanus, für eine Wiederbelebung der *vita communis* von Bischöfen und Kanonikern. Was die Provinzialkonzilien betrifft, so wünschte Eutychius die Teilnahme einiger Prälaten der Religiösen. Die Ordensleute sollten auch gehalten sein, den Beschlüssen der Provinzialkonzilien Gehorsam zu leisten, außer diese bestimmten etwas, das gegen ihre Regel oder ihre Statuten verstoße. Schließlich setzte er sich dafür ein, daß die Ordensleute nicht an der Ausübung der Predigt gehindert werden.

Zum überarbeiteten Ehedekret gaben die Äbte am 27. Oktober ihre Stellungnahme ab⁹⁷, und zwar jeder einzeln. Sie waren im allgemeinen mit der Vorlage einverstanden, das Dekret über die Klandestinehen dem Papst zu überlassen. Sollte es jedoch im Konzil verhandelt werden, so stimmte er für eine Ungültigkeit dieser Ehen.

Am 2. November begann die Debatte über die neugefaßten Reformcanones. Der Erzbischof von Granada, Guerrero, der Verfechter der Stellung der Bischöfe, sprach sich dagegen aus, in die Konzilstexte die Formel „*salva auctoritate Sedis Apostolicae*“ aufzunehmen, denn der päpstliche Primat sei göttlichen Rechtes, die salvatorische Klausel daher überflüssig⁹⁸. Am 7. November gaben die Äbte ihr Votum ab⁹⁹. Abt Stephanus setzte sich dafür ein, die Klausel beizubehalten oder zum mindesten zu betonen, sie werde im Dekret deshalb nicht verwendet, weil sie stets vorausgesetzt sei¹⁰⁰. Auch Augustinus wollte die Klausel im Text beibehalten wissen. Die Prüfung der Bischofskandidaten sollte nach Meinung des Abtes gemäß den Forderungen des Titusbriefes (Tit. 1,7–9) erfolgen. Die exemten Ordensleute dürfen nach Augustinus nicht verpflichtet werden, an den Provinzialkonzilien teilzunehmen, es sei denn, sie hätten ein Seelsorgeamt inne. Was die Domkapitel betrifft, so setzt sich der Abt dafür ein, sie der Jurisdiktion der Bischöfe zu unterstellen, doch soll dem Status des Kollegs von Alcalà Rechnung getragen werden¹⁰¹. Abt Eutychius — so vermerkt das Protokoll — gab bekannt, er werde sein Votum dem Konzilssekretär übergeben¹⁰². Die drei Cassineser Äbte nahmen an der 8. (bzw. 24.) Sessio am 11. November 1563 teil¹⁰³. Sie stimmten der Verabschiedung des Ehedekretes zu — Eutychius wollte lediglich ein Wort geändert wissen¹⁰⁴ — und billigten auch das Reformdekret, doch verlangten sie in Canon 6 — *Dispens bei Irregularitas ex delicto* durch die Bischöfe — den Wegfall einer Sonderregelung für bestimmte Gebiete¹⁰⁵. Bei der Diskussion über die restlichen 14 Reformartikel, die vom obigen Reformdekret abgetrennt worden waren¹⁰⁶, gab Eutychius in der

97) CT IX 906. Vgl. auch die Stellungnahme zur Geschäftsordnung: CT IX 884.

98) CT IX 914. Vgl. Jedin, *Geschichte IV/2*, 151 ff.

99) CT IX 947.

100) Ebd.

101) Ebd.

102) Ebd.

103) CT IX 1007.

104) CT IX 977.

105) CT IX 999.

106) Vgl. Jedin, *Geschichte IV/2*, 166 ff.

Generalkongregation vom 18. November bekannt, er werde seine Änderungswünsche einreichen¹⁰⁷.

Bei der abschließenden Stellungnahme zu dem Reformdekret sowie zum Dekret über die Regularen, plädierten alle drei Cassineser Äbte für eine völlige Beseitigung der Kommenden. Augustinus sprach sich außerdem dafür aus, die Mönche sollten sofort nach der Profeß den Habit tragen¹⁰⁸.

An der letzten Sessio des Konzils (9. bzw. 25.) am 3. und 4. Dezember 1563 nahm, wie oben bemerkt, außer Stephanus, Augustinus und Eutychius noch ein vierter Abt der Cassineser Kongregation teil, Simplicianus de Valtelina, Abt von S. Salvatore in Pavia. Bei der Abstimmung über das Regularen- und das Reformdekret am 3. Dezember gab Simplicianus als erster der Cassineser Äbte sein Votum ab. Er stimmte dem Regularendekret grundsätzlich zu, sofern die Privilegien unangetastet blieben, die den Ordensleuten vom Apostolischen Stuhl verliehen worden seien. Doch forderte er eine völlige Abschaffung der Kommenden¹⁰⁹. Augustinus schloß sich dem Votum Simplicianus' an¹¹⁰. Stephanus überreichte eine schriftliche Zusammenstellung seiner Wünsche. Was die Kommenden betrifft, so war er damit einverstanden, sie vollständig abzuschaffen, wenn es tunlich sei; andernfalls bat er, die Kommenden bei Freiwerden der betr. Benefizien ihrem ursprünglichen Zwecke zurückzugeben. Zur Frage der Visitation der Benefizien wünschte der Abt, daß die Visitation von Seelsorgebenefizien, die von Regularen verwaltet werden, denen das Apostolische Privileg zukomme, diese Benefizien zu visitieren, von den Regularen und nicht vom Bischof vorgenommen werde. Weiter bat der Abt, die Seelsorge aller Nonnen den Mönchen abzunehmen. Außerdem wünschte er kleine Änderungen am Canon über die Strafe der Exkommunikation¹¹¹. Abt Eutychius folgte ebenfalls dem Votum des Simplicianus, mit Ausnahme der Kommenden. Hier bevorzugte er die Festlegung der Vorlage¹¹².

Am Schluß des Konzils, nach der Feierlichen Sitzung des 4. Dezember 1563, bekräftigten die Konzilsväter die Annahme aller Dekrete durch ihre Unterschrift. Auch die vier beim Abschluß des Konzils anwesenden Cassineser Äbte Simplicianus, Stephanus, Augustinus und Eutychius setzten ihre Unterschrift unter die Dokumente: „Ego . . . diffiniens subscripsi.“¹¹³

IV. Benediktinermönche als theologische Berater auf dem Konzil

Ein wesentliches Element des Konzilsgeschehens waren neben den eigentlichen Konzilsvätern die sogen. *theologi minores*, d. h. Gelehrte, die nicht

107) CT IX 1030.

108) CT IX 1075.

109) CT IX 1097.

110) Ebd.

111) Ebd.

112) Ebd.

113) CT IX 1118.

dem bischöflichen oder äbtlichen Rang angehörten, also kein Stimmrecht besaßen¹. Sie waren als Berater tätig und bereiteten in den Theologenkongregationen Texte für das Plenum des Konzils vor. Das Hauptkontingent der Konzilstheologen stellten die Ordensleute, näherhin die Bettelorden. Sie repräsentierten dabei die verschiedenen theologischen Schulrichtungen. Die Benediktiner waren unter den Konzilstheologen äußerst spärlich vertreten: Nur auf der dritten Sitzungsperiode waren zwei Mönche anwesend. Sie kamen im Gefolge des Kardinals von Lothringen, waren also beide Franzosen². Joannes Sarcogne (sein Name erscheint auch als Sartogne, Chartongne, Coutignon, Sorthoinne³) war Prior der Cluniazenser⁴ und an der Pariser Hochschule tätig⁵. Der andere Theologe war Johannes de Verdun⁶.

Am 4. Februar 1563 wurden die beiden Benediktiner der Theologenkommision zugeteilt, die die Artikel über das Ehesakrament zu prüfen hatte, und zwar der vierten Klasse⁷. Am 26. Februar sprach Joannes Sarcogne in der Theologenkongregation, doch ist der Wortlaut seiner Ausführungen nicht erhalten⁸. Am folgenden Tag, dem 27. Februar, gab Johannes von Verdun sein Votum ab⁹. Auch dieser Text ist nicht erhalten. Doch schrieb der Bischof von Ventimiglia, Carlo Visconti, am 1. März an Borromeo über diese Rede, der Benediktiner habe über die päpstliche Dispensationsvollmacht gesprochen und sich bemüht, diese abzuschwächen. Zum Schluß habe er betont, der Papst könne interpretieren: die Dispensationen sollten in Wahrheit Erklärungen (*dichiarationi*) genannt werden¹⁰. Am 25. Februar 1563 schrieb Nikolaus Pseume, der Bischof von Verdun, in sein Konzilstagebuch¹¹, am späten Abend dieses Tages habe ihn Johannes von Verdun, ein Doktor aus dem Benediktinerorden, der viel gegen die Dispensationen und die Kurialen gesprochen habe, aufgesucht. Der Mönch habe ihm eine Sammlung von Stellen aus einem Buch Martin Bucers überreicht, das den Titel trage: „*Abusuum ecclesiasticorum et rationis, qua corrigi eos abusus oporteat, indicatio Imperatoriae Maiestati in comitiis Regensburgi postulanti exhibita per Martinum Bucerum.*“¹² Das Buch war 1541 in Straßburg gedruckt worden¹³. Johannes habe ihn gebeten, über diese Dinge mit seinem Illustrissimus (gemeint ist Kardinal Lothringen) zu reden, wenn dieser nach Trient zurückkomme (Guise war um jene Zeit beim Kaiser in Innsbruck), damit

1) Vgl. Jedin, *Geschichte* II 48 f.

2) CT II CLXXI.

3) Vgl. CT IX 1183 (Index mit Anmerkung).

4) CT II CLXXI Anm. 6.

5) CT IX 421: *ex gymnasio Parisiensi*.

6) CT II CLXXI mit Anm. 11.

7) CT IX 382.

8) CT IX 421.

9) CT IX 421.

10) CT IX 421 Anm. 3.

11) CT II 832.

12) Zu dem Werk vgl. CT II 832 Anm. 4.

13) Vgl. CT 832 Anm. 4.

man von den Gegnern lerne, was zu reformieren sei und jene Punkte mit den französischen Petitionen vergleichen könne.

Aus den knappen Mitteilungen über die Aktivität Johanns von Verdun ersehen wir, daß der Mönch ganz im Vorstellungskreis der französischen Konzilsgesandtschaft beheimatet war.

V. Theologische Würdigung der Äbte

Nachdem die Tätigkeit der Äbte auf dem Konzil dargestellt wurde, soll nun versucht werden, ihre theologische Eigenart kurz zu würdigen. Dabei gilt es, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu sehen. Allerdings ist es zuweilen nicht möglich, wie wir gesehen haben, eine Stellungnahme einem bestimmten Abt zuzuschreiben, da das Protokoll in einigen Fällen nicht angibt, wer das Votum vorgetragen hat. Doch darf wohl angenommen werden, daß in solchen Fällen die Meinungen der Äbte nicht allzusehr auseinandergingen.

1. Teilnehmer der ersten Sitzungsperiode

Isidor Chiari

Isidor gehört zu den bedeutendsten Gelehrten der Benediktiner seiner Zeit. Er war vor allem Bibeltheologe. Er beherrschte die biblischen Sprachen und gab eine Reihe von Kommentaren zu biblischen Büchern heraus¹. Seine überarbeitete Vulgata-Edition und deren Schicksal wurde bereits oben erwähnt.

Bibeltheologisch war sein ganzes Denken ausgerichtet². Für die scholastische Theologie hatte der Abt wenig Verständnis. Immer wieder teilt er in seinen Schriften und in seinen Reden Seitenhiebe auf die Scholastik aus. Er sieht in den scholastischen Vorlesungen – wie oben bei seinem Votum gezeigt wurde – nur Anlaß zu Zwietracht und will daher die „cavillosas scolasticorum cavillationes“ aus den Klöstern verbannt sehen³. Zu Beginn seines Votums über die Rechtfertigung vom 13. Juli 1546 beklagt er, Christus habe gewollt, daß seine Rechtfertigung nicht nur von weisen Männern, sondern von Kindern und Frauen verstanden werde, nun aber sei sie so kompliziert geworden, daß sie den größten Geistesleuchten des Erdkreises kaum einsichtig sei⁴.

1) Vgl. sein Schriftenverzeichnis: Gussago, Bibliotheca Clarensis 66–80. Ziegelbauer III 347 und Armellini, Bibliotheca Benedictino-Casinensis II 55 erwähnen, Isidor habe im ganzen 22 Schriften zur Bibel verfaßt.

2) Vgl. auch Ziegelbauer III 345; Hebraicae namque, Graecaeque linguae subsidio, Divinas scripturas in ipso fonte altius potavit, puriusque hausit, adeo ut antiquis illis, sanctissimis, doctissimisque Ecclesiae Patribus, ob styli similitudinem, sermonis gravitatem, majestatem denique sententiarum, merito conferri possit.

3) CT I 60.

4) Hefner 7.

Außer den Voten Isidors, die oben mitgeteilt wurden, sind von ihm noch zwei Reden erhalten, die er nach St. Ehses⁵ als Predigten für Sessionen des Konzils zwar konzipiert, aber nicht gehalten, später jedoch im Druck veröffentlicht hat⁶. Auch hier rügt er die Art und Weise, wie die Glaubensgegenstände auf dem Konzil behandelt würden. Er zitiert ein altes Sprichwort: „Nimium altercando amitti veritatem“ und meint dann, wenn die Konzilsväter die anstehenden Fragen in der bisherigen Weise behandelten, so strebten sie mehr danach, sich auf dem Konzil als streitbare Philosophen denn als Jünger der Fischer zu erweisen, und es sei zu fürchten, daß sie bei Freund und Feind zum Gespött würden⁷.

In seiner Schrift gegen die Protestanten: *Ad eos, qui a communi ecclesiae sententia discessere adhortatio ad concordiam*⁸ gibt Isidor zu, daß in der katholischen Theologie zuweilen die scholastische Disputationsweise ohne die nötige Einsicht gebraucht worden sei und sich dadurch mancher Mißbrauch breitgemacht habe⁹. Diese Schrift Isidors, die Kardinal Contarini gewidmet ist¹⁰, zu dem er während der Entstehungszeit der Schrift in Rom 1536/37 in engere Beziehung getreten war¹¹, blieb innerhalb des katholischen Lagers nicht unumstritten. Das Werk hätte in Deutschland durch Vermittlung von Cochläus zum Druck befördert werden sollen. Am 10. Juli 1538 schrieb Cochläus an Morone, der ihm die Schrift in Bautzen übergeben hatte, er habe diese sorgfältig durchgelesen, fürchte aber, durch die Herausgabe dieses Buches würden die Schriftsteller der Sekten noch anmaßender und behaupteten, die Gegner räumten ein, daß ihre Thesen unter den Gelehrten diskutiert und verteidigt werden könnten, man dürfe sie nur nicht unter das Volk bringen. Daher meint Cochläus, so sehr die gelehrte Schrift auch einer Veröffentlichung würdig wäre, halte er es doch für äußerst gefährlich und

-
- 5) St. Ehses, Zwei Trienter Konzilsvota, in: *Römische Quartalschrift* 27 (1913) 27^x f.
 - 6) *Isidorii Clarii . . . De Gloria ad patres Concilii Tridentini oratio prior et posterior*, in: *Isidori Clarii Fulgin. Episcopi Sententia de Iustificatione hominis in conventu Patrum Tridentini Concilii dicta, Venetiis 1548*, f. 22–36 (die f. 25–32 sind zweimal gezählt). Hefner, Voten vom Trienter Konzil 34 bis 41, bringt nur Auszüge.
 - 7) *Haec et huiusce generis alia, si iis animis, quibus hactenus factum est, tractaverimus, et philosophi, iique pugnacissimi, quam piscatorum discipuli in hoc sacrosancto Concilio esse maluerimus, metuendum est ne et nostris, et hostibus simus ludibrio. Isidori Clarii . . . De Gloria, ad patres Concilii Tridentini oratio prior*, a. a. O. f. 24^v (erste Zählung).
 - 8) *Ediert: Isidorii Clarii Epistolae ad amicos*, ed. M. Piazzius, Modena 1705, 147–231.
 - 9) *Ad eos qui a communi . . . a. a. O. 212 f.*: *Illum quoque veterem tractandae theologiae morem non aequè feliciter cecisisse omnibus; neque mirandum, si et hac scholastica (quam vocant) disputandi via, multi ob iudicii inopiam sint abusi.*
 - 10) *Ed. M. Piazzius, 149 f.*
 - 11) *Vgl. F. Dittrich, Gasparo Contarini, Braunsberg 1885, 210; ders., Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881, 277 f. Nr. 22.*

untunlich, sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt zum Druck zu besorgen. Er bat Morone um sein Urteil, was mit der Schrift geschehen solle¹². Einige Tage später, am 16. Juli, schrieb Cochläus auch an Kardinal Contarini mit dem Wunsch, dessen oder Morones Meinung zu hören, ob es gegenwärtig opportun sei, die Schrift Isidors zu publizieren¹³. Contarini antwortete, bei aller Milde und Freundlichkeit gegenüber den Protestanten müsse man doch deren falsche Verkündigung als der Lehre der Hl. Schrift und den Vätern widersprechend herausstellen. Daher begrüße er den Rat des Cochläus, die elegante und gelehrte Schrift des Isidor zu unterdrücken, denn zweifellos würde sie den Gegnern Anhaltspunkte zu Schmähungen bieten¹⁴. In der *Adhortatio ad concordiam* konnte in der Tat der Eindruck entstehen, als sehe Isidor viele Positionen der Protestanten nur als inopportun an, lehne sie jedoch nicht aus prinzipiellen Gründen ab¹⁵. In Modena hatten sich im 16. Jahrhundert zahlreiche humanistisch gebildete Literaten zu einer Akademie zusammengeschlossen. In diesen Kreisen wurden nicht nur antike und neuere Schriftsteller gelesen; man sympathisierte auch mit lutherischem Gedanken-gut. Die Akademiker standen in guten Beziehungen zu den Benediktinern des modenesischen Klosters S. Peter, und Isidor Chiari, der 1537 Prior dieses Klosters wurde, war diesen Humanisten freundschaftlich verbunden¹⁶. Dem Bischof von Modena, Giovanni Morone, bereitete die kirchliche Einstellung der Akademiker große Sorge. Er wandte sich daher an Contarini um Unterstützung, und dieser verfaßte in diesem Zusammenhang einen kleinen Katechismus¹⁷.

Es geht sicher nicht an, Isidor Chiari der direkten Unterstützung lutherischer Ideen zu bezichtigen — seine spätere Haltung auf dem Konzil beweist dies und überdies wäre er unter diesen Umständen wohl nicht von Paul III. zum Bischof ernannt worden —, aber vielleicht erklärt sich seine relativ konziliante Haltung in dem Buch *Adhortatio ad concordiam* aus seinen Beziehungen zu den genannten Kreisen des italienischen Humanismus.

Aus der vornehmlich biblisch ausgerichteten Denkweise des Isidor Chiari ergibt sich die kritische Stellungnahme zur Tradition neben der Hl. Schrift im Votum der Äbte, das sicher von Isidor inspiriert war¹⁸, der Wunsch der Benediktiner, hebräische und griechische authentische Ausgaben der Hl. Schrift zu schaffen¹⁹, und die Unterstützung der Forderung nach Einrichtung

12) Edition des Briefes: W. Friedensburg, Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 18 (1898) 287.

13) Friedensburg a. a. O. 289 (Inhaltsangabe).

14) Dittrich, Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini 297 Nr. 30.

15) Eine Inhaltsangabe der Schrift findet sich bei Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers 446–451.

16) Vgl. Dittrich, Gasparo Contarini 803 ff. und den Brief Corteses an Contarini, in: Dittrich, Regesten und Briefe 99 Nr. 328.

17) Vgl. Dittrich, Gasparo Contarini 805 ff.

18) Vgl. oben.

19) Vgl. oben.

biblischer Lektorate in den Klöstern²⁰. Vielleicht ist auch der Wunsch, über die Immaculata Conceptio nichts auszusagen, der biblischen Ausrichtung zuzuschreiben²¹.

Die Rechtfertigungslehre Isidors ist durchaus katholisch. Er betont die guten Werke, die von der rechtfertigenden Gnade nicht zu trennen sind, und den freien Willen des Menschen. Er lehnt es ab, Paulus gegen Jacobus auszuspielen, und betont, Paulus meine mit den „Werken“ die Gesetzesfrömmigkeit der Juden, nicht aber die guten Werke der Christen²². Auch lehnt er die doppelte Gerechtigkeit ab²³. Sein vorsichtiges Eintreten für eine aus dem Glauben stammende Gewißheit über den Gnadenstand²⁴ teilt er auch mit anderen Konzilsvätern. Jedin weist den Abt in dieser Frage dem scotistischen Lager zu²⁵.

Luciano degli Ottoni

Luciano, Lehrer und Freund Isidors, war ein ausgezeichnete Kenner der griechischen Sprache²⁶ und mit den griechischen Kirchenvätern bestens vertraut²⁷. Wie erwähnt, hatte er mit seiner (heute verlorenen) Schrift: *Annotationes in D. Joannis Chrysostomi in Apostoli Pauli epistolam ad Romanos commentaria*, die 1538 in Brescia veröffentlicht worden war, Anstoß erregt. Das Buch kam auf den Index Pauls IV. und den sogen. Trienter Index Pius' IV²⁸. Sixtus von Siena bezeichnet Luciano wegen dieses Buches als „scholasticae theologiae prorsus expertus et ob id scholastici nominis perpetuus hostis“²⁹ und nennt ihn einen „ineptus et miserabilis homuncio“³⁰. Luciano verhöhne nämlich in seinem Werk die scholastischen Theologen, so meint Sixtus, und werfe ihnen Verwegenheit vor, da sie in das innerste Heiligtum der Dreifaltigkeit einzudringen suchten und Definitionen über die Unterscheidungen der göttlichen Personen vornahmen³¹.

Auch auf dem Trienter Konzil erregte eine Schrift Lucianos Anstoß. Im Juli 1545 kam das Manuskript seines Werkes *Dialogus de libero arbitrio* zur

20) Vgl. oben.

21) Vgl. oben.

22) Vgl. oben.

23) Vgl. oben.

24) Vgl. oben.

25) Vgl. Jedin, *Geschichte* II, 243.

26) Armellini, *Bibliotheca* II 78: „celebris fuit Graecae linguae singulari peritia.“

27) Armellini, *Bibliotheca* II 78: „in Graecorum Patrum doctrina apprime versatus“.

28) Vgl. Reusch, *Die Indices Librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts* 194, 270; ders., *Der Index der verbotenen Bücher* I 400.

29) Sixtus Senensis, *Bibliotheca Sancta*, lib. VI, annotatio CCXXXI, secunda editio, Francofurti 1575, p. 568.

30) Ebd.

31) Ebd.

Kenntnis Kardinal Cervinis³². Dieser beauftragte anscheinend den Konzilssekretär Massarelli mit einer Stellungnahme³³. Massarelli fand den Dialog „ineptissimus“³⁴, ja er schien ihm sogar häretisch zu sein³⁵. Am 15. September 1545 schrieb Cervini an den Präses der Cassinesischen Kongregation, Don Basilius, wegen der Publikation von Lucianos Dialog³⁶.

Am 20. Januar 1546 begab sich Massarelli in das Kloster S. Laurentius, um mit Domingo Soto über die Irrtümer im Buch des Luciano zu sprechen. Er traf den Dominikaner nicht an, aber dessen Ordensbruder, der Portugiese Hieronymus ab Oleastro, berichtete ihm, Soto habe wegen des Buches des Abtes Luciano große Bedenken; es sei nämlich nicht katholisch. Soto habe drei große Irrtümer darin festgestellt. Erstens habe der Autor in seinen Ausführungen über den Römerbrief behauptet, einige Theologen bezweifelten die Existenz des Feuers in der Hölle. Auf die Vorhaltungen eines Kardinals, wie er mit den Schriftstellen über das höllische Feuer zurecht kommen wolle, habe Luciano geantwortet, es stehe dort nichts von einem körperlichen Feuer. Der zweite Irrtum sei die Behauptung, die Kinder, die ohne Taufe sterben, erlitten keinerlei Strafe (pena); und drittens vertrete der Autor die Ansicht, unsere guten Werke seien der Grund dafür, daß Gott uns zum Heil prädestiniere und nicht allein der freie Wille Gottes. Massarelli berichtet, er habe all dies Kardinal Cervini vorgetragen, doch habe es dieser nicht für gut gefunden, Don Luciano öffentlich der Häresie zu bezichtigen, ohne daß dieser die Möglichkeit gehabt habe, sich zu äußern und sich entweder zu rechtfertigen oder zu korrigieren³⁷.

Ob sich Sotos Auslassungen auf Lucianos Dialogus de libero arbitrio beziehen oder auf dessen Adnotationes in Commentarium Chrysostomi, läßt sich nach Seb. Merkle nicht bestimmen, da beide Werke verloren sind³⁸. Die Erwähnung des Römerbriefs³⁹ könnte vielleicht als ein Anhaltspunkt gewertet werden, daß Soto die Adnotationes zu Chrysostomus vor Augen hatte. Reusch geht davon aus, daß Soto sich auf die Adnotationes bezieht⁴⁰. Evennett dagegen hält dies für unwahrscheinlich⁴¹. Sicherheit läßt sich in dieser Frage wohl nicht erlangen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Mitteilung Sirletos, der am 29. Dezember 1546 berichtet, Fra Luciano habe behauptet, alle griechischen Väter lehrten, der Mensch finde allein durch seine Werke das Heil, doch habe er diese Meinung widerrufen⁴².

32) CT I 215. Zur Autorschaft des Luciano vgl. CT I 229.

33) CT I 215.

34) CT I 224.

35) CT I 226: mi pareva circa haeresiam. Vgl. auch CT I 229.

36) CT I 267. Er wird hier Dialogo de praedestinatione genannt.

37) CT I 380 f.

38) Vgl. CT I 215 Anm. 1.

39) Vgl. CT I 381.

40) Der Index der verbotenen Bücher I 400.

41) Three Benedictine Abbots 350 Anm. 31.

42) CT I 380 Anm. 8.

Auf der anderen Seite scheint Kardinal Jacopo Sadoletto Lucianos Meinung über die Prädestination gebilligt zu haben. Nachdem er in einem Brief an Isidor vom Jahre 1545 bereits seine Hochschätzung Lucianos zum Ausdruck gebracht hatte⁴³, berichtet Sadoletto in einem Schreiben vom Januar 1546 ebenfalls an Isidor — er übersandte diesem sein Werk *De peccato originis* —, in seiner Auffassung von der Prädestination stimme er mit Luciano überein⁴⁴. Allerdings hatte Sadoletto seinerseits ebenfalls wegen angeblicher semi-pelagianischer Meinungen an der Sorbonne in Paris und in Rom Anstoß erregt⁴⁵.

Daß Luciano, ähnlich wie Isidor Chiari, der scholastischen Theologie nicht zugetan war, kam auch auf dem Konzil zum Ausdruck. In seinem bereits erwähnten Schreiben an den Herzog von Ferrara vom 14. Januar 1547 meint er, das Rechtfertigungsdekret des Konzils sei so ausgefallen, wie es die „*dottori Scolastici*“ gewollt hätten⁴⁶.

Lucianos Stellungnahmen auf dem Konzil zur Rechtfertigungslehre wichen, wie wir gesehen haben, z. T. von der katholischen Lehre ab, so etwa seine Äußerung, der Glaube könne nicht zusammen mit der Sünde bestehen⁴⁷. Jedin bescheinigt dem Abt, er habe sich damit eindeutig auf die Seite Luthers gestellt⁴⁸. Sein Rückzug kam denn auch einem Widerruf gleich. Sein Eintreten für die Möglichkeit einer aus dem Glauben stammenden Gewißheit über den Gnadenstand war auf dem Konzil nicht singulär. Er teilte diese Meinung mit Isidor und anderen Theologen, vor allem aus dem scotistischen Lager⁴⁹. Daß Luciano mit dem vom Konzil verabschiedeten Rechtfertigungsdekret nicht zufrieden war spricht er dem Herzog von Ferrara gegenüber unverblümt aus⁵⁰, wie ihm überhaupt die theologische Arbeitsweise des Konzils nicht behagte, da er eine eingehendere Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gegner wünschte⁵¹. Abt Luciano aber wegen all dieser Auffassungen in die Nähe der Lutheraner zu bringen verbietet schon seine Meinung von der Prädestination und dem Stellenwert der guten Werke des

43) Armellini, *Bibliotheca* II 78: *Lucianum Sodalem et Contubernalem tuum vidi Ferrariae, sumque cum eo bis collocutus, et quantum brevi illo tempore iudicare potui eius excellens ingenium, singularemque doctrinam summopere probavi.*

44) Armellini, *Bibliotheca* II 78: *De praedestinatione quid sentiam et quam cum Luciano mea mens consentiat, ex hoc quoque libro poteris habere compertum.* Vgl. auch R. M. Douglas, *Jacopo Sadoletto (1477–1547) Humanist and Reformer*, Cambridge, Massach. 1959, 216 und den Nachweis 294 Anm. 65.

45) Vgl. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* I 401.

46) CT X 877.

47) Siehe oben.

48) Jedin, *Geschichte* II 245.

49) Vgl. Jedin, *Geschichte* II 243.

50) CT X 776 Anm. 1, 877.

51) CT X 881: Brief Lucianos an den Herzog von Ferrara.

Menschen. Seine Bewertung der Residenzpflicht der Bischöfe als „iure divino“ gegeben⁵² zeigt ihn unabhängig von der strengen kurialen Partei.

Die Stellungnahme Lucianos zur Siebenzahl der Sakramente – Hinweis auf Dionysius Areopagita, der noch andere Sakramente nenne, die nicht in der Siebenzahl enthalten seien⁵³ – erweist ihn als einen Mann, der mit der theologischen Tradition vertraut ist und sie in ihrem historischen Gewicht ernst nimmt. Sein Vorschlag, bei der Einsetzung der Sakramente zu formulieren, diese sei „a Christo vel a discipulis“ erfolgt⁵⁴, zeigt, daß er vom biblischen Befund ausgeht und nicht so sehr von scholastischen Schlußfolgerungen.

Merkwürdig muten die Ansichten an, die Luciano bei der Behandlung der Klandestinehen vorbrachte, indem er den Willen der Eltern als Konstitutivum kraft göttlichen Rechtes für die Gültigkeit der Ehe der Kinder darstellte⁵⁵.

Die Aktivitäten Lucianos auf dem Konzil zeigen, das wurde deutlich, einen durchaus eigenwilligen Theologen, der sich nicht leicht in vorgegebene Schemata pressen läßt.

Chrysostomus Calvini

Auch der dritte der Äbte aus der ersten Konzilsperiode, Chrysostomus Calvini, war des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen kundig. Besonders seine Griechischkenntnisse werden hervorgehoben⁵⁶, was bei einem gebürtigen Calabresen nicht verwunderlich ist. Chrysostomus scheint sich mit den griechischen Vätern beschäftigt zu haben, denn er gab eine Übersetzung der Sermonen des hl. Dorotheos aus dem Griechischen ins Lateinische heraus⁵⁷. Während der Eucharistiedebatte in Bologna wies er besonders auf die Eucharistielehre der Väter hin⁵⁸. Auch Chrysostomus setzt sich von den Scholastikern ab⁵⁹. Aber er war wohl kein blinder Scholastik-Gegner, denn er zitiert andererseits den hl. Thomas von Aquin⁶⁰. Auch von Erasmus setzt sich der Abt übrigens ab, wie oben gezeigt wurde⁶¹. Seine Ausführungen bei der Eucharistiedebatte, in denen er die von der lateinischen sich unterscheidende Konsekrationsformel der griechischen Liturgie und die Verschiedenheit der einzelnen biblischen Einsetzungsberichte ins Spiel bringt und daher vorschlägt, man solle von der Form „ab ipso salva-

52) CT X 878.

53) Vgl. oben.

54) Vgl. oben.

55) Vgl. oben.

56) Vgl. Armellini, Bibliotheca I 117: Graecae linguae peritissimus.

57) Armellini, Bibliotheca I 117.

58) Vgl. oben.

59) Vgl. CT VI/2, 11, 40 f. Sed eo modo sopiendam censeo, ne turbas in scholiis excitemus et dissidii causas inter scholasticos seminemus.

60) Vgl. CT VI/2, 10, 31 f.

61) Vgl. CT VI/2, 10, 42 ff.

tore nostro et eius apostolis traditam“ sprechen⁶² ist bemerkenswert und verrät ein hohes Niveau theologischer und literarischer Kritik. Auch seine Bemerkungen zum Problem der Kommunion „sub utraque specie“ – Unmöglichkeit eines Schriftbeweises für die Kommunion nur unter einer Gestalt und daher eine negative Abgrenzung gegenüber den Protestanten⁶³ – zeigen eine erstaunliche Weite und Verantwortung. Und schließlich ist sein beschwörender Hinweis, das Konzil verfasse seine Texte nicht nur für Gelehrte und Experten, sondern für das einfache Volk⁶⁴, nach den Worten H. Jedin eine Umschreibung des kirchlichen Lehramtes in einer auch heute noch gültigen Weise⁶⁵.

Chrysostomus erweist sich auf dem Konzil als ein vor allem von der Vätertheologie geprägter, von hoher Verantwortung für die seelsorglichen Belange erfüllter, mit bemerkenswertem kritischen Sinn ausgestatteter Theologe.

2. Teilnehmer der zweiten Sitzungsperiode

Die Benediktineräbte, die an der zweiten Sitzungsperiode des Konzils teilnahmen, zeigen kein so hervorstechendes Profil, wie ihre Kollegen von der ersten Periode. Dies liegt aber nicht nur an den Personen; die zweite Trienter Periode weist nämlich keine so brisanten Themen auf, wie die erste.

Da das Konzilsprotokoll für diese Zeit den Sprecher der Cassineser Äbte nie mit Namen nennt, lassen sich die einzelnen Beiträge auch nicht den einzelnen Vertretern zuweisen. Die beiden Cassineser Äbte stimmten in den meisten Punkten den Vorlagen zu. Wo sie Ausstände und Vorschläge machen, halten sie sich ganz im Rahmen ausgewogener Diskussionsbeiträge.

Marcus soll nach der Aussage Armellinis ein hervorragender Theologe und guter Kenner der Väter gewesen sein⁶⁶. Armellini berichtet auch, Marcus habe auf der 13. Sessio des Konzils eine Rede über das Purgatorium gehalten, die 1557 in Brescia im Druck erschienen sei⁶⁷. Es ist jedoch in den Protokollen Massarellis nirgends von einem derartigen Beitrag des Abtes die Rede. Außerdem erwähnt Armellini, es habe ein Manuskript existiert mit fünf Predigten (sermones) des Marcus an die Väter des Konzils von Trient über das Vaterunser⁶⁸. Auch hierüber ist jedoch nichts bekannt.

Ähnliches wie von den Cassineser Äbten gilt auch von dem flandrischen Abt Gérard de Haméricourt. Auch seine Diskussionsbeiträge wichen nicht

62) Vgl. CT VI/2, 10.

63) Vgl. CT VI/2, 11.

64) Vgl. CT VI/2, 11.

65) Vgl. Jedin, Geschichte III 48.

66) Armellini, Bibliotheca II 89: ob insignem doctrinam ac sacrae in primis Theologia peritiam et SS. Patrum assiduum studium unacum aliis nostrae Congregationis Theologis Tridentino Concilio interfuit . . .

67) Armellini, Bibliotheca II 89. Nachforschungen in italienischen Bibliotheken, ob ein derartiges Exemplar vorhanden sei, blieben ergebnislos.

68) Ebd.

allzusehr von den Vorlagen ab bzw. hielten sich im Rahmen einer gemäßigten Kritik.

3. Teilnehmer der dritten Sitzungsperiode

Die Benediktineräbte, die an der dritten Sitzungsperiode des Konzils teilnahmen, lassen sich wieder stärker in ihrem jeweiligen Profil erfassen. Meist sind nun die einzelnen Sprecher im Protokoll wieder mit Namen genannt.

Auch die Äbte der dritten Periode nehmen in ihren Voten zuweilen unterschiedliche Standpunkte ein, daher geben oft alle drei zu einzelnen Themen Stellungnahmen ab.

Stephanus Cataneus

Stephanus gilt als ein in der Hl. Schrift bewanderter und mit Sprachkenntnissen ausgerüsteter Theologe⁶⁹.

Er erwies sich auf dem Konzil als verständnisvoller und großzügiger Mann, als er eine Neuregelung des Index der verbotenen Bücher wünschte und forderte, alle Betroffenen sollten sich persönlich vor dem Konzil rechtfertigen können⁷⁰. Dieselbe Weite legte er an den Tag, als er bei der Frage eines Freigeleites für vom Glauben Abgewichene die Meinung vertrat, man müsse den Betroffenen in väterlicher und menschlicher Weise begegnen⁷¹.

Bei den Diskussionen um das *ius divinum* der bischöflichen Residenz, bei denen es letztlich um ekklesiologische Fragen, nämlich das Verhältnis Papst/Bischöfe, ging, nahm Stephanus den kurialen Standpunkt ein: Da die Autorität des Papstes berührt sei, könne die ganze Angelegenheit nur nach Konsultation mit dem Papst behandelt werden⁷². In die gleiche Richtung weist sein Bemühen, bei den Reformen die Autorität des Apostolischen Stuhles zu wahren, und daher den Dekreten die Klausel „*salva auctoritate Sedis Apostolicae*“ beizufügen⁷³.

Daß Stephanus für die Beibehaltung der Exemtion der Domkapitel eintrat⁷⁴, zeigt, daß er nicht so sehr von der Notwendigkeit einer Stärkung der Stellung der Bischöfe überzeugt war. Vielleicht schwang bei dem Abt auch die Furcht mit, bei Beseitigung der Exemtion der Kapitel könnte auch die exemte Stellung der Orden in Gefahr kommen.

Eine Reform aus dem Gedanken des Mönchtums heraus läßt sich (neben einem Rückgriff auf alte historische Vorbilder) in dem Wunsch erkennen,

69) Vgl. Armellini, *Bibliotheca* II 180–182.

70) Vgl. oben.

71) Vgl. oben.

72) Vgl. oben.

73) Vgl. oben.

74) Vgl. oben.

die Bischöfe mögen wieder zu einer *vita communis* mit ihren Kanonikern zurückkehren⁷⁵.

Unverkennbar und von einem Benediktinerabt auf dem Konzil auch zu erwarten ist sein Eintreten für die monastischen Belange und für die Wahrung des Besitzstandes der Klöster. Dazu gehört etwa die Forderung, daß die Seelsorgsbefizien der Regularen nicht vom Bischof visitiert werden sollten⁷⁶ und das Verlangen nach Abschaffung des Kommendenwesens⁷⁷.

Augustinus Loscus

Von dem Spanier Augustinus heißt es bei Armellini, er sei ein „*vir Theologicae scientiae et Ecclesiasticae eruditionis fama plurimum commendatus*“ gewesen⁷⁸.

Bei der Frage des *ius divinum* der bischöflichen Residenz sprach sich Augustinus zunächst für eine Deklaration des *ius divinum* aus⁷⁹, nahm dann jedoch einen modifizierteren Standpunkt ein, indem er die *potestas* der Bischöfe teils unmittelbar von Christus, teils von Christus mittels des Papstes herleitete⁸⁰ und sich gegen eine Schwächung der päpstlichen Gewalt aussprach. Daß Augustinus nicht antikurial eingestellt war, zeigt auch sein Eintreten für die Beibehaltung der Klausel „*salva auctoritate Sedis Apostolicae*“ in den Reformdekreten⁸¹. Dagegen sprach sich der Abt für eine Abschaffung der Exemption der Domkapitel aus⁸² (nur die Stellung des Kollegs von Alcalá sollte beibehalten werden) und für die Möglichkeit, unter bestimmten Bedingungen mehrere Benefizien innehaben zu können⁸³.

Häufiger noch als Stephanus trat Augustinus für die Belange der Ordensleute ein. So will er allgemein die Privilegien der Ordensleute gewahrt wissen⁸⁴. Er spricht sich gegen die Beschränkung der Rechte der Äbte bei Ausstellung der Dimissorien aus⁸⁵; er lehnt eine Beteiligung der Regularen bei der Finanzierung der Priesterseminare ab⁸⁶; und schließlich wünscht er auch, daß die exemten Ordensleute nicht verpflichtet seien, an den Provinzialkonzilien teilzunehmen, es sei denn, sie hätten ein Seelsorgeamt inne⁸⁷.

75) Vgl. oben.

76) Vgl. oben.

77) Vgl. oben.

78) Armellini, *Bibliotheca* I 65.

79) Vgl. oben.

80) Vgl. oben.

81) Vgl. oben.

82) Vgl. oben.

83) Vgl. oben.

84) Vgl. oben.

85) Vgl. oben.

86) Vgl. oben.

87) Vgl. oben.

Euty chius Cordes

Euty chius, der gebürtige Niederländer, soll in der Hl. Schrift und in der Theologie der Väter besonders bewandert gewesen sein und die lateinische, griechische und hebräische Sprache beherrscht haben⁸⁸. Er war der Verfasser zahlreicher Werke, darunter befanden sich ein Kommentar zu sämtlichen Paulusbriefen, ein biblisches Diktionarium, ein Kommentar zum Apostolischen Symbolum, eine Auseinandersetzung mit Melanchthon über die Rechtfertigung und Predigten⁸⁹.

Auch Euty chius sprach sich für eine Erklärung des *ius divinum* der bischöflichen Residenz aus⁹⁰. Seine Reformvorschläge waren zahlreich: Titularbischöfe sollten nur noch in äußersten Notfällen bestellt werden⁹¹; bei der Priesterausbildung sei vor allem auf die moralische Qualität und Reife der Kandidaten zu achten⁹²; kein Kleriker soll mehrere Benefizien innehaben⁹³; die *vita communis* der Bischöfe und Kanoniker möge wiederbelebt werden⁹⁴. Andererseits sprach sich der Abt dagegen aus, die Exemtion der Domkapitel anzutasten, ohne vorher die Betroffenen gehört zu haben⁹⁵. Wie die beiden anderen Cassineser Äbte war auch Euty chius für eine Ungültigerklärung der Klandestinehen⁹⁶. Dagegen plädierte er für eine Teilnahme von Vertretern der Klöster an den Provinzialkonzilien⁹⁷. Schließlich bat er, die Ordensleute nicht an der Ausübung der Predigt zu hindern⁹⁸.

Da Abt *Simplicianus de Valtelina* nur als Teilnehmer an der Schlußsitzung des Konzils bezeugt ist, läßt sich über seine Konzilsarbeit kaum etwas aussagen.

Joachim Eichhorn

Vergleicht man den Einsiedler Abt Joachim mit den Cassineser Äbten, so fällt auf, daß seine Maßstäbe und seine Argumentationsweise häufig von seiner Schweizer Heimat hergenommen sind. Es war ihm dabei eine ernste Sorge, daß die kirchlichen Belange der Katholiken in der Schweiz durch die Verzögerung des Konzils und seiner Reformbeschlüsse noch größeren Schaden erleiden könnten, als sie ohnehin schon erlitten hatten. Abt Joachim besaß keine tiefere humanistische oder theologische Bildung. Er soll sich

88) Vgl. Armellini, *Bibliotheca* I 160.

89) Vgl. Armellini a. a. O., 160 f.

90) Vgl. oben.

91) Vgl. oben.

92) Vgl. oben.

93) Vgl. oben.

94) Vgl. oben.

95) Vgl. oben.

96) Vgl. oben.

97) Vgl. oben.

98) Vgl. oben.

deshalb unter den Konzilsvätern in Trient ziemlich unsicher gefühlt haben^{98a}.

In seiner Haltung zum *ius divinum* der bischöflichen Residenz neigt er eindeutig der kurialen Seite zu⁹⁹. Allerdings scheinen seine Äußerungen, bei dem Streit um das *ius divinum* handle es sich um *quaestiunculae*¹⁰⁰, darauf hinzudeuten, daß der Abt die eigentlichen ekklesiologischen Hintergründe, nämlich die Beziehungen von Primat und Episkopat, um die es bei den Auseinandersetzungen in Wirklichkeit ging, gar nicht durchschaut hat.

Sein Eintreten für die Abschaffung aller Kommenden¹⁰¹ und seine Ablehnung der Visitation der Klöster durch die zuständigen Bischöfe¹⁰² erweisen ihn als einen Mann, der — verständlicherweise — die Interessen seines Ordens zu wahren sucht.

Bei dem Traktat über das Purgatorium¹⁰³ ist es unmöglich, den eigentlichen Anteil Abt Joachims festzustellen, da der Abt von S. Maurice, Johannes Miles, an der Abfassung beteiligt war. Die Verfasser beweisen eine gute Kenntnis der Väter und der späteren theologischen Traditionen. Ihre Argumentationsweise ist vor allem biblisch — patristisch, weniger scholastisch. Allerdings läßt das Werk einen klaren Aufbau vermissen.

4. Die theologische Richtung der Äbte

Neun der Benediktineräbte, die am Konzil von Trient teilnahmen, gehörten der Reform-Kongregation von S. Justina (Padua), die seit dem beginnenden 16. Jahrhundert auch Cassinesische Kongregation genannt wurde, an. Alle Äbte zeigten ein hohes Bildungsniveau, ganz besonders gilt dies von den drei Vertretern der ersten Tagungsperiode: Isidor, Luciano und Chrysostomus. Allerdings muß auch beachtet werden, daß diese drei von den damals behandelten Gegenständen her größere Möglichkeiten besaßen, sich theologisch zu profilieren.

Welches war die geistige Heimat all dieser Äbte? Zu Beginn des 15. Jahrhunderts entwickelte sich unter dem maßgeblichen Einfluß Ludwig Barbos das Benediktinerkloster S. Justina in Padua zu einem Zentrum monastischer Erneuerung¹. Die Ausstrahlungskraft der Abtei bewirkte, daß sich zahlreiche andere Klöster der Reform anschlossen und daß sich um S. Justina eine Kongregation bildete, die nicht nur das Mutterkloster Montecassino (1505), sondern im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts fast alle italienischen Benedikti-

98a) Vgl. Tschudy, *Das Kloster Einsiedeln unter den Äbten Ludwig Blarer und Joachim Eichhorn* 200 f.

99) Vgl. oben.

100) Vgl. oben.

101) Vgl. oben.

102) Vgl. oben.

103) Vgl. oben. Vgl. auch die Bemerkungen bei Tschudy, *Das Kloster Einsiedeln* 120.

1) Vgl. Ph. Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens* III 151—166; T. Leccisotti, *La Congregazione Benedettina di S. Giustina e la Riforma della Chiesa al secolo XV*, in: *Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria* 66 (1943) 451—469.

nerklöster in ihre Reihen aufnahm². In den Anfängen war S. Justina nicht so sehr auf die Wissenschaft und die geistig-kulturelle Arbeit der Mönche ausgerichtet; das Streben nach den klösterlichen Tugenden stand vielmehr im Vordergrund³. Barbo, der nach Ph. Schmitz mehr ein Mann der Aktion als der Studien war⁴, hatte bei seiner *Conversio* den „*culto degli studi*“ verlassen und sich einer „*severa vita religiosa*“⁵ zugewandt. Aber schon die Nähe zur Universität von Padua und der rege Austausch, der sich zwischen ihr und dem Kloster entwickelte — eine größere Anzahl von Universitätsstudenten trat in S. Justina ein — ließ das geistig-kulturelle Interesse der Mönche wachbleiben⁶. Zwar klingt es noch wie eine Abwehr humanistischer Einflüsse, wenn das Generalkapitel im Jahre 1465 mahnt, die Patres und Brüder sollen sich mehr der Lesung der Hl. Schrift widmen, als Cicero, den Dichtern und der griechischen Literatur⁷ — obwohl das Kapitel ein angemessenes Studium der jungen Mönche immer wieder als notwendig einschärfte⁸ —, aber es verwundert nicht, daß der Humanismus mit der Zeit doch auch in S. Justina seinen Einzug hielt. Besonders in Abt Hieronymus Aliotti (1412–1480), der 1472 der Kongregation beitrug, fanden die Studien der Mönche einen tatkräftigen Förderer. Aliotti war zweifellos stark vom Humanismus beeinflusst⁹.

Zeichen der Zuwendung zur Wissenschaft ist es auch, wenn sich in der Folgezeit Anweisungen des Generalkapitels finden, die der Fürsorge der Bücher in den Klöstern gelten¹⁰. Besondere Studienkonvente wurden zu Beginn des 16. Jahrhunderts ins Auge gefaßt¹¹.

-
- 2) Vgl. auch Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens* IV 139–143.
 - 3) Vgl. zur ganzen Frage der Studien in der Kongregation von S. Justina: G. M. Picasso, *Gli studi nella Riforma di Ludovico Barbo*, in: *Los Monjes y los Estudios. IV Semana de Estudios Monasticos*, Poblet 1961, Abadia de Poblet 1963, 295–324.
 - 4) Vgl. Ph. Schmitz, *Histoire de l' Ordre de Saint-Benoît VI*, Maredsous 1949, 258; *Homme d'action plus que de l'étude*, Barbo nous a laissé peu d'écrits.
 - 5) Picasso a. a. O. 298.
 - 6) Vgl. Picasso a. a. O. 304 ff.
 - 7) T. Leccisotti, *Congregationis S. Justinæ de Padua OSB Ordinationes Capitulum Generalium I*, Montecassino 1932, 242: *hortamur etiam et admonemus ut patres et fratres plus operam dent lectioni sacre scripture quam Ciceronis, poetarum et litterarum grecarum*. Vgl. auch Picasso a. a. O. 311.
 - 8) *Quod (das Studium) ut efficacius perfici valeat, volumus eis et tempus et commoditatem per prelatos et seniores, sine detrimento officii divini, concedi, quosque ipsi mediocriter edocti fuerint, et si prelati hoc neglexerint facere, ad id cogantur per visitatores, habito consilio seniorum monasterii, ut cum maturitate et pace res agantur*. Zitiert bei Picasso a. a. O. 312.
 - 9) Vgl. Picasso a. a. O. 313. Ein Grundsatz Aliottis lautete: *Cum hominibus omnibus inscitiam esse notiam atque culpabilem, tum maxime in monachis arguendam*. Zitiert bei Picasso 313.
 - 10) Vgl. Picasso a. a. O. 314 f.
 - 11) Vgl. die Konstitutionen, die 1520 gedruckt wurden. Picasso 312.

Der Akzent der Studien war nicht auf die „weltlichen“ Wissenschaften gelegt, vielmehr auf die geistlich-theologischen. Auffallend ist die große Zahl der Codices der *Imitatio Christi*, die die Bibliothek von S. Justina und überhaupt die Kongregation damals besaß¹². Dies läßt auf eine gewisse geistige Verbindung zum großen Umfeld der *Devotio moderna* schließen. Besonders waren es die biblischen und patristischen Studien, die um jene Zeit in der Kongregation von S. Justina/Montecassino gepflegt wurden. Die Mönche Giambattista Folengo¹³ und Isidor Chiari waren herausragende Bibelwissenschaftler des 16. Jahrhunderts.

G. Billanovich meint, in der Kongregation sei im 16. Jahrhundert z. T. ein gewisser „Quietismus“ vorhanden gewesen¹⁴. Er bezieht sich dabei vor allem auf den Mönch Benedikt von Mantua, den Verfasser der Schrift: *Trattato utilissimo del Benefico di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*. Benedikt gehörte zur Kongregation von S. Justina¹⁵. Die Schrift wurde wegen ihrer Rechtfertigungslehre protestantisierender Neigungen verdächtigt, doch fand sie zunächst Bewunderer auch aus dem Lager der katholischen Reformbewegung¹⁶.

Billanovich stellt in der theologischen Schule der Kongregation von S. Justina den Mangel einer soliden philosophischen und theologischen Tradition fest¹⁷. Doch mahnt G. Picasso, sicher zu Recht, zur Vorsicht solch globalen Urteilen gegenüber, solange die theologischen Schriftsteller der Kongregation nicht im einzelnen durch entsprechende Untersuchungen erforscht seien. Auch über einen sog. „Quietismus“ ist nach Picasso beim gegenwärtigen Stand der Forschung nichts Sicheres auszusagen¹⁸.

Bekanntlich ist eine Reihe bedeutender Männer der katholischen Reform im Italien des 16. Jahrhunderts in den Verdacht geraten, in ihren theologischen Ansichten den Reformatoren zu nahe zu kommen, besonders in der

12) Vgl. Picasso 318 f. sowie Leccisotti, *La Congregazione Benedettina*, a. a. O. 465–466.

13) Vgl. Picasso 321 f.

14) Vgl. G. Billanovich, *Tra Don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Neapel 1948, 197 Anm. 1. Das Buch von Billanovich gibt einen guten Einblick in das damalige geistige Leben der Kongregation von S. Justina überhaupt.

15) Zu der Schrift *Beneficio di Cristo*, die 1543 in Venedig gedruckt wurde, vgl. Fr. Domingo de Sta Teresa, *Juan de Valdes*, Romae 1957, 205 ff. Zur Autorschaft Benedikts von Mantua ebd. 221 f. Vgl. auch Evennett, *Three Benedictine Abbots* 845 f.; Billanovich, *Tra Don Teofilo Folengo* 162 f.

16) Vgl. Domingo de Sta Teresa, *Juan de Valdes* 222–224. — Massarelli und Kardinal del Monte waren mit Benedikt von Mantua befaßt. CT I 817; 818 ... ad monasterium S. Justinae ivi, ubi cum Don Clemente Perusino de Don Benedicto Mantuano verba feci. 825: *Recepi litteras a D. Benedicto de Mantua ordinis S. Benedicti ex Patavio 22. Januarii (1549) datas. Rogat ut scribam ad eius generalem. 836; 839: Scripsi ad D. Benedictum de Mantua congregationis Montis Casiensis, qui detinetur Patavii. Item card. de Monte scripsit ad abbatem congregationis in favorem eiusdem Don Benedicti ...*

17) Vgl. a. a. O. 196.

18) Vgl. Picasso a. a. O. 323 mit Anm. 150.

Lehre von der Rechtfertigung des Christen. Es sei nur an Gasparo Contarini erinnert¹⁹. Gewiß gab es einen sog. italienischen Evangelismus, obwohl auch hier erst zu fragen wäre, welche Strömungen darunter zu rechnen sind; gewiß gab es Kreise, bei denen die theologischen Konturen allzu fließend wurden. Aber es ist zu berücksichtigen, daß in den dreißiger und beginnenden vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts noch nicht das Konzil von Trient seine Formulierungen der katholischen Glaubenslehre vorgenommen hatte und daß damals noch vieles in der Diskussion war, auch im katholischen Lager. So muß man mit der allgemeinen und schablonenhaften Charakterisierung wie „Erasmianer“, „Evangelismus“ usw. wohl etwas vorsichtig sein. Von daher dürfen auch Leute wie Isidor Chiari und selbst Luciano degli Ottoni mit seinen eigenwilligen theologischen Auffassungen nicht einfach in die Nähe protestantisierender Tendenzen gebracht werden²⁰.

Bedeutende Mönche der Kongregation von S. Justina aus dem 16. Jahrhundert standen mit den Männern der katholischen Reform jener Zeit in freundschaftlichen Beziehungen. Gregorio Cortese, der spätere Kardinal und Mitverfasser des „*Consilium de emendanda ecclesia*“ (1537)²¹ gehörte zur Kongregation und war hintereinander Abt mehrerer Klöster²². Isidor Chiari nennt Cortese „*pater ac praeceptor*“²³. Auch mit Luciano degli Ottoni war Cortese freundschaftlich verbunden²⁴. Wie erwähnt, standen Isidor, Luciano und Chrysostomus in Verbindung mit Sadoletto²⁵, aber auch zwischen Contarini und Isidor bestanden rege Beziehungen²⁶. Die Benediktineräbte der Cassineser Kongregation waren, wie oben gezeigt, keine besonderen Freunde der Scholastik — sie hatten wohl vor allem deren spätmittelalterliche Ausuferungen vor Augen —, sie vertraten vielmehr eine biblisch-patristisch ausgerichtete Theologie. Biblisch-patristisch war der Grundtenor

19) Vgl. etwa H. Jedin, Ein „Turmerlebnis“ des jungen Contarini, in: *Historisches Jahrbuch* 70 (1951) 115–130; wieder abgedruckt in: H. Jedin, *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte I*, Freiburg 1966, 167–180. Außerdem: J. B. Ross, *The Emergence of Gasparo Contarini: A Bibliographical Essay*, in: *Church History* 41 (1972) 22–45.

20) Vgl. etwa auch Douglas, *Jacopo Sadoletto* 273 Anm. 72. — Vgl. in diesem Zusammenhang auch die „Ehrenrettung“ Giambattista Folengos (Picasso a. a. O. 321 f.) und — auf anderer Ebene — seines Bruders Teofilo Folengo durch Billanovich, *Tra Don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*. Vgl. dazu auch Picasso a. a. O. 322 f.

21) Vgl. CT XII 131–145; Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I*, Freiburg² 1951, 339 ff.

22) Vgl. zu ihm H. Jedin, in: *LThK*² III 72.

23) *Ad eos, qui a communi ecclesiae sententia discessere, adhortatio ad concordiam*, ed. Piazzius 149.

24) Vgl. die Briefe Corteses an Luciano: *Gregorius Cortesius, Omnia, quae huc usque colligi potuerunt sive ab eo scripta, sive ad illum spectantia, Pars II*, Patavii 1774, 185–187, 194–196.

25) Vgl. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis* II 78.

26) Vgl. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini* 99 (Nr. 328), 102 (Nr. 342), 277 f.; ders., *Contarini* 210.

der wissenschaftlichen Bemühungen der Kongregation von S. Justina in jener Zeit²⁷. In die gleiche Richtung wie Bemerkungen der Äbte auf dem Konzil weisen auch folgende Zeugnisse: Gregorio Cortese bekennt in einem Brief an Augustinus Grimaldi, es sei sein Bestreben, „ut theologiae et philosophiae venustas orationis, tanquam duabus matronis, debitus cultus, et decor restitueretur, quo per iniuriam expoliatae squallentes diu, obsoletaeque iacuerant“²⁸. In einem Brief an Abt Ambrosius in Florenz, der von Gussago²⁹ und anderen Isidor Chiari zugeschrieben wird, der aber nach Armellini von dem Florentiner Mönch Isidor Montautus stammen soll³⁰, sagt dieser Isidor, er übersende Ambrosius eine lateinische Übersetzung des Traktates des Mönches Nilus über die „christiana philosophia“, die er angefertigt habe. Er habe gehört, so führt Isidor Montautus aus, die Mönche in Florenz würden sich dem Studium der Philosophie mit großer Hingebung widmen. Wenn sie sich nun der Beschäftigung mit Nilus hingäben, so würden sie aus dessen Lehre viel besseren und glücklicheren Nutzen ziehen, als sie dies aus den Büchern des Aristoteles bisher hätten tun können³¹.

Was kommt in dieser Haltung, die nicht so sehr scholastischer Spekulation verpflichtet ist, als vielmehr der Schrift und der Väter-Theologie zum Ausdruck? War es einfachhin Humanismus? Gewiß, die Benediktiner der Kongregation von S. Justina waren gegen Ende des 15. und im 16. Jahrhundert dem Humanismus verpflichtet. Es ist offenkundig, daß die Äbte dieser Kongregation, die am Trienter Konzil teilnahmen, Isidor, Luciano, Chrysostomus u. a. vom Humanismus geprägt waren. Bereits ihre umfassenden Sprachkenntnisse (Griechisch, Hebräisch) weisen sie als Humanisten aus. Aber in der theologischen Richtung, die die Äbte in Trient vertraten, kommt doch mehr zum Ausdruck. Es ist die alte benediktinische Tradition, die weniger der spekulativen als vielmehr der stärker historisch ausgerichteten biblisch-patristischen Theologie verpflichtet ist. Es ist in neuerer Zeit, vor allem von Jean Leclercq, der Begriff „monastische Theologie“ verwendet worden für eine theologische Richtung des Mittelalters, die die patristische Theologie in einer gewissen Weise fortsetzte und den Übergang zur Scholastik nicht mitmachte³². Diese Theologie wurde vor allem bei den Benediktinern und Zisterziensern gepflegt, war aber nicht notwendigerweise mit diesem Mönchtum verbunden. Allerdings muß beachtet werden, daß trotz des Nebeneinander der beiden theologischen Ströme dennoch auch Überschnei-

27) Vgl. Picasso a. a. O. 324.

28) Gregorius Cortesius, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt* II 150. Vgl. auch Dittrich, Contarini 835.

29) Gussago, *Bibliotheca Clarensis* II 26.

30) Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casiensis* II 57. Zu Isidor Montautus (oder Montacutus) vgl. Armellini a. a. O. II 59–61.

31) Der Brief ist ediert: Gussago, *Bibliotheca Clarensis* II 26–27.

32) Vgl. dazu besonders J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, sowie ders., *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, in: *Irenikon* 37 (1964) 50–74, wo Leclercq eine eingehende Umschreibung des Begriffes „monastische Theologie“ vornimmt.

dungen und wechselseitige Beeinflussungen stattfanden. Bei dieser sogenannten monastischen Theologie ging es nicht so sehr um die verstandesmäßige, spekulative Durchdringung des Glaubens, als vielmehr um dessen existentielle Verwirklichung im praktischen religiösen Leben auf der Grundlage der Überlieferung³³. Es geht in die gleiche Richtung, wenn die Cassineser Äbte auf dem Konzil immer wieder vor den scholastischen spitzfindigen Formulierungen warnen — etwa ein Isidor Chiari bei der Rechtfertigungslehre oder ein Chrysostomus in den Debatten über die Eucharistie — und sich für eine Ausrichtung der Konzilstexte auf das praktische Leben des Glaubens einsetzen. John Henry Newman weist in seinem Essay „The Mission of the Benedictine Order“ den Repräsentanten der Hauptrichtungen des Ordenslebens verschiedene Charakteristika zu, und zwar Benedikt „the Poetical“, Dominikus „the Scientific“ und Ignatius von Loyola „the Practical und Useful“³⁴. Newman versteht hier den Begriff „poetical“ natürlich nicht in unserem engen Sinn von poetisch oder Poesie. Er meint vielmehr bis zu einem gewissen Grad das, was auch unter dem Begriff der „monastischen Theologie“ verstanden wird³⁵ im Gegensatz zur „sciens“, die mit scharfem Verstand die Dinge zu zergliedern sucht. So sehr Newmans Begriff natürlich nur in analoger Weise zu verstehen ist, so sehr hat er doch etwas Richtiges gesehen.

Wenn auch zwischen der sog. monastischen Theologie des 12./13. Jahrhunderts und dem 16. Jahrhundert ein langer Zeitraum liegt und wenn auch hier in keiner Weise vereinfachende lineare Entwicklungen angenommen werden sollen, so läßt sich doch eine gewisse Tendenz des historisch-biblischen *Momentes* in der Benediktinertheologie durchgehend feststellen³⁶. Sie

33) Vgl. besonders Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen* 213–259.

34) *Select Essays of John Henry Cardinal Newman*, ed. G. Sampson, London o. J. 187.

35) Vgl. das ganze Essay a. a. O. 186–239. Die Entfaltung dessen, was unter *poetry* verstanden wird, bes. 203 ff.

36) Vgl. Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît V. Maredsous 1949*, 137–157. Selbstverständlich gab es auch Benediktiner, die der Scholastik verpflichtet waren, aber der Orden hat keine so bedeutenden Vertreter hervorgebracht, wie die „scholastischen“ Bettelorden. Viele haben sich bewußt von der Scholastik abgesetzt. Schmitz a. a. O. 144: *Chose étrange: alors que ce sont des bénédictins qui ont frayé la voie à la scolastique, la génération monastique qui leur succède, ne les suit pas: elle refuse, semble-t-il, d'entrer dans le temple dont ses confrères lui ont ouvert les portes. Plus fort: elle ne s'est pas seulement montrée rétive, elle s'est déclarée hostile aux méthodes nouvelles. Ses meilleurs logiciens eux-mêmes n'ont en que sarcasmes pour la philosophie, dont il dénonçaient, avec fracas, la pédante vanité. Qu'on ne leur parle donc pas de l'introduire dans l'étude du dogme: ce serait une injure au verbe de Dieu, un danger pour l'esprit humain. Il faut étudier la révélation à la lumière des Ecritures et de la tradition. Cette attitude — qui rapelle celle de saint Grégoire le Grand et qui, peut-être, s'inspire de ses directives — paraît devenir familière à la grande majorité des fils de saint Benoît. Ils ne seront pas des spéculatifs. Parmi eux, rares seront les grands théologiens, plus rares encore les philosophes.*

tritt später wieder stark bei den Maurinern hervor³⁷. So scheint es nicht unangemessen, die Benediktineräbte auf dem Trienter Konzil neben ihrer humanistischen Prägung als Vertreter dieser spezifisch benediktinischen theologischen Tradition anzusehen. Sie haben die großen theologischen Dekrete des Konzils nicht sehr beeinflussen können, wie dies etwa die Dominikaner-, Franziskaner- oder Augustinertheologie vermochte. Der Grund dafür liegt auch darin, daß es eben keine fest geformte benediktinische „Schule“ im strengen Sinn des Wortes gibt. Aber die Benediktineräbte haben die benediktinische Tradition in dem „Konzert“ der verschiedenen Theologien auf dem Konzil zum Klingen gebracht, und das bedeutete in jedem Falle eine Bereicherung.

37) Vgl. etwa: Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît* V 170–174, 267–277.