

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Huebenthal, Sandra / Handschuh, Christian

Der Trienter Kanon als kulturelles Gedächtnis

in: Hieke, Thomas (Hg.), Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert (Stuttgarter Bibelstudien 228), S. 104–150

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2013

Ihr IxTheo-Team



Der Trienter Kanon als kulturelles Gedächtnis

Sandra Hübenthal und Christian Handschuh

Laut Paul Ricœur ist Textverstehen immer (auch) *Selbst-Verstehen* vor dem Text.¹ Wendet man diesen Gedanken auf einen größeren Textbestand wie einen Kanon an, führt dies fast schon zwangsläufig zu der Frage, *wie* einerseits Selbst-Verstehen vor diesem Textkorpus aussehen kann und *wer* andererseits sich vor diesem Textkorpus selbst versteht. Die Frage nach dem Kanon ist also immer auch eine Frage danach, *von wessen* Kanon man spricht. Ungeachtet der unterschiedlichen Antworten auf die Frage, wie der Kanon biblischer Texte im Einzelnen entstanden ist, besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass Kanonwerdung ein sozialer Prozess ist und hinter jedem Kanon eine Interpretationsgemeinschaft steht, die diesem Kanon verpflichtet ist.

Diese Grunderkenntnis hat in der aktuellen theologischen Forschung durchaus bereits ihren Niederschlag gefunden. Neben der Kanonischen Exegese hat auch die Kanonforschung insbesondere in den biblischen Wissenschaften und an der Schnittstelle zwischen Exegese und Dogmatik aus unterschiedlichsten Frage- und Erkenntnisinteressen Hochkonjunktur.² Angesichts der Fülle von Publikationen, die in den letzten beiden Dekaden in diesem Bereich entstanden sind, sind zwei Beobachtungen umso erstaunlicher: Einerseits werden in diesem Diskurs kaum neuere hermeneutische kulturwissenschaftliche Ansätze zum Tragen gebracht, und andererseits scheint die Geschichte des Kanons – oder, vielleicht treffender: der unterschiedlichen Kanonausprägungen³ – zumindest für die biblischen Wissenschaften in ihren unterschiedlichen Perioden von sehr stark variierendem Interesse zu sein. Während die Antike als gut erforscht gilt, sind insbesondere das Mittelalter, aber auch weite Teile der Neuzeit jenseits der unmittelbaren Reformationszeit eher selten in den Erkenntnisfokus der Forscher geraten.

¹ Vgl. hierzu RICŒUR, *Hermeneutik* (1974).

² Vgl. die monographische Literatur der letzten Jahre in Auswahl: Zum *Alten Testament*: MOLL, *Eroberung* (2010); CHARLESWORTH, *Scriptures* (2010); HAHN, *Canon* (2009); STEINS, *Studien* (2009). Zum *Neuen Testament*: BECKER, *Kanon* (2012); DUNGAN, *Bible* (2007); SCHRÖTER, *Jesus* (2007). Ferner gibt es zahlreiche Einzelaufsätze, von denen beispielsweise HECKEL, *Arbeiten* (2003), und SCHMID, *Literaturgeschichte* (2011) zu nennen sind.

³ Zum Begriff „Kanonausprägungen“ vgl. HIEKE/NICKLAS, *Worte* (2003), 11; 13; 111; HIEKE, *Verstehen* (2003), 78; 80; 89; DERS., *Genealogien* (2003), 16, 331–333; DERS., *Texte* (2007), 345.

Man mag insbesondere den zweiten Punkt nicht zu Unrecht der Kirchengeschichte als Nachbardiziplin der Exegese anlasten, deren genuines Untersuchungsinteresse hier zu suchen wäre.⁴ Dennoch ist es schon erstaunlich, dass ausgerechnet das Trienter Konzil und dessen Kanonkonstruktion zuletzt umfassend in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts behandelt wurden.⁵ In Trient wurde 1546 – übrigens nicht zum ersten Mal, wie die Konzilsväter zu betonen wussten – verbindlich der Kanon der katholischen Kirche festgelegt, als eine notwendige Maßnahme, damit „in der Kirche nach Überwindung der Irrtümer die wahre Reinheit des Evangeliums bewahrt werde“.⁶ Nach einer genauen Nennung der einzelnen Bücher, die den katholischen Kanon umfassten, folgte die Formulierung des Anathemas:

„Wenn aber jemand diese Bücher nicht vollständig mit all ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche seit alters her gelesen wurden und in der alten Ausgabe der Vulgata Latina enthalten sind, als heilig und kanonisch annimmt, und wenn jemand die vorgenannten Überlieferungen gegen besseres Wissen verachtet, gelte das Anathem.“⁷

Deklariert wird diese Maßnahme als Mittel, mit dem die eigene Glaubensgemeinschaft geschützt werden sollte:

„Und so sollen alle erkennen, in welcher Ordnung und auf welchem Wege die Synode, nachdem sie im Glaubensbekenntnis das Fundament gelegt hat, voranschreitet, und welche Zeugnisse und Hilfsmittel sie bei der Festigung der Lehren und der Erneuerung der Sitten in der Kirche hauptsächlich benutzt.“⁸

Warum solche Formulierungen? Vorausgegangen war in der Kanonfrage eine doppelte Infragestellung: Trotz der 1442 im *Decretum pro Jacobitis* mit den syrischen und äthiopischen Monophysiten erfolgten Einigung auf einen definitiven Kanon hatte die historisch-philologisch motivierte humanistische Kritik⁹, insbesondere von Erasmus, aber auch von Cajetan unter Rückgriff auf Hieronymus, tiefe Spuren in der Kirche hinterlassen. Verschärft wurde diese Entwicklung durch die Reformatoren, die – insbesondere Luther – eigene Kanonvorstellungen entwickelten. Die Väter in Trient versuchten, hierauf vor dem Hintergrund des Ziels der Kirchenreform eine Antwort zu formulieren,

⁴ Als interessanter Spiegel aus dem Bereich der Profangeschichte: SERESSE, Kirche (2011), 71–104. Anfanghaft, aber kaum im Bereich der innerkirchlichen Rezeption zu verorten: HAGESTADT, Werkstiftung (2008), 219–246; PISTIAK, Buch (2006); SAUDER, Bibelkritik (2001).

⁵ JEDIN, Geschichte (1949–1975).

⁶ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 663, 15–16.

⁷ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 9–12.

⁸ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 12–15.

⁹ ZIEGENAUS, Kanon (1990), 202–204.

und legten damit den „Umfang der Schrift“ für die katholische Seite endgültig fest.¹⁰

Die Folgen dieser Festlegung waren allerdings offensichtlich nicht so eindeutig, wie sich die Konzilsväter das vielleicht gewünscht hatten. Insbesondere die Festlegung auf den Vulgata-Text sorgte für einige Verwirrung selbst bei Katholiken. Offensichtlich verstanden schon die folgenden Generationen die Logik und die Folgen dieser Entscheidung nicht mehr unmittelbar. Sehr pointiert ist diese Kritik bei Manfred Oeming formuliert:

„Im 16. Jh. hat Martin Luther durch seine Kreuzung aus hebräischem Umfang (daran lag ihm als humanistischem Philologen) mit griechischer Abfolge (daran lag ihm aus theologischen Gründen, weil die LXX die prophetische Gesamtdeutung der Schrift propagiert) eine Kanonform kreiert, die es bis dahin noch nicht gab. Im Gegenzug verfiel die katholische Kirche auf den abstrusen Gedanken, eine lateinische Übersetzung aus dem 4. Jh. n.Chr. zur kanonischen Grundlage für alle Fragen des Glaubens und der Sitten zu machen“¹¹.

Die Frage stellt sich, was genau hier als „abstrus“ bezeichnet wird: der Umstand, dass das Konzil ausgerechnet die Vulgata zum Maßstab erhob oder die Tatsache, dass die Konzilsväter überhaupt ein festgelegtes Textkorpus in den Rang eines Kanons erhoben? Dem Duktus der Argumentation zufolge dürfte Oeming eher ersteres meinen, während in der katholischen Einleitungswissenschaft eher letzteres problematisiert wird:

„Wie kann die Kirche, wie es das Tridentinum getan hat, den Umfang des Kanons festlegen, ohne dabei in eine Position über dem Kanon zu gelangen? Wie kann die Kirche zur Feststellung der Heiligen Schrift als Norm kommen und die Schrift weiterhin als ihr übergeordnet anerkennen?“¹²

Es bleibt als unbeantwortete Restfrage: Was hat denn Trient nun eigentlich intendiert?

Gewöhnlich wird die Trienter Kanonentscheidung aus *rezeptionsästhetischer* Perspektive betrachtet, was es leicht macht, sie als überholt anzusehen, da trotz der 1979 erfolgten Neuauflage¹³ kaum mehr wirklich mit der Vulgata gearbeitet zu werden scheint und die Suche nach einer Interpretationsgemeinschaft, die sich ausschließlich auf diesen Kanon bezieht, tendenziell ergebnislos verläuft. Doch ist es wirklich das, worum es beim Trienter Konzil ging? Aus *produktionsästhetischer* Perspektive erscheinen die Dinge um ein Vielfa-

¹⁰ ZIEGENAUS, Kanon (1990), 220.

¹¹ OEMING, Hervorwachsen (2003), 57. Mit ähnlich verwundertem Unterton vgl. KÜNNETH, Kanon (1988), 566.

¹² BROER/WEIDEMANN, Einleitung (³2010), 694.

¹³ SCHICK, Neovulgata (1980); DERS., Neue Vulgata (1978).

ches komplexer, da der Konzilsprozess von einer Vielzahl in der kirchenhistorischen Fachliteratur durchaus bereits präserter Einzelfaktoren abhing. Diese produktionsästhetische Perspektive kombinieren wir im Folgenden bewusst mit einer hermeneutischen Annäherung aus kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Richtung. Diese könnte ein Weg sein, die Lebendigkeit des Kanonbegriffs neu zu entdecken, da eine gedächtnistheoretische Betrachtung die natürliche Verbindung von Kanon und Interpretationsgemeinschaft sichtbar machen und die Formation und Organisation dieses speziellen Trienter Kanons wieder ans Licht bringen kann. Im Folgenden wird daher eine Betrachtung des Trienter Kanons aus einer produktionsästhetischen Perspektive unter Zuhilfenahme einer gedächtnistheoretisch-kulturwissenschaftlichen Hermeneutik durchgeführt.

1. Der Beitrag der interdisziplinären Erinnerungsforschung zu Kanon und Kanonisierungsprozessen

1.1 Erinnern und Gedächtnis als grundlegende hermeneutische Zugangsweise an Trient

Die Feststellung, dass es sich beim Erinnern um einen sozialen Prozess handelt und die Frage, wie Identität in einer (Erinnerungs-) Gemeinschaft gebildet und bewahrt wird, sind die Grundlage für die Unterscheidung von *kommunikativem* und *kulturellem Gedächtnis*, die Jan und Aleida Assmann in den interdisziplinären Diskurs eingebracht haben und die ihrerseits auf der Forschung von Maurice Halbwachs¹⁴ zum kollektiven Gedächtnis fußt.¹⁵

Der Ausgangspunkt der Überlegungen von Jan Assmann ist die Verbindung von Gedächtnis und Tradition in einem gemeinsamen Konzept. In Anlehnung an die Forschung des Ethnologen Jan Vansina vermutet Jan Assmann, dass historisches Bewusstsein auf zwei unterschiedlichen Ebenen arbeitet: der weit entfernten Vergangenheit („Ursprungszeit“) und der näheren Vergangenheit.¹⁶ Diese Unterscheidung ist der Schlüssel zu Assmanns Vorstellung von *kommunikativem* und *kulturellem Gedächtnis*. Dabei bezeichnet *kommunikatives Gedächtnis* eine lebendige, diskursive und identitätsbildende Erinnerung, die sich auf einen zeitlichen Horizont von drei bis vier Generationen erstreckt. *Kulturelles Gedächtnis* bezeichnet dagegen die kanonisierte Erinnerung einer Gruppe, anhand derer die Gruppe normativ und formativ

¹⁴ Vgl. HALBWACHS, Gedächtnis (³2006) und DERS., Das kollektive Gedächtnis (1967).

¹⁵ Vgl. ASSMANN, Gedächtnis (⁵2005); DERS., Religion (²2004), ferner DERS., Memory (2008).

¹⁶ Vgl. ASSMANN, Religion (²2004), 48 und DERS., Memory (2008), 112.

ihre Identität bestimmt. In diesem Sinne wird das *kulturelle Gedächtnis* oft als Tradition verstanden. Der Übergang von einer der beiden Erinnerungsformen in die andere ist nicht klar bestimmt, entsprechend überschneiden sich beide Konzepte und sind nur in der Theorie, nicht aber in der Praxis scharf voneinander abzugrenzen.¹⁷

Kommunikatives Gedächtnis basiert auf der oralen Kommunikation oder einer anderen Form direkter Interaktion und ist daher sowohl zeitlich als auch örtlich begrenzt. Ohne externe Speichermedien hat das orale Gedächtnis einer Gruppe einen zeitlichen Horizont von 80–100 Jahren. Innerhalb dieses zeitlichen Rahmens werden Episoden und (auto-)biographische Erinnerungen und Erinnerungsgeschichten erzählt und durch die erzählerische Weitergabe geteilt und weiter verbreitet. Diese Erzählungen bleiben lebendig, solange die Erzählerinnen und Erzähler Mitglieder der Erzählgemeinschaft sind. In dem Augenblick, in dem sie sterben oder die Gemeinschaft verlassen, beginnt ihr spezieller Beitrag zum gemeinsamen Gedächtnis und der gemeinsamen Identität zu verblasen, wenn er nicht in eine andere Form überführt wird. Harald Welzer nennt diese Transformation

„a willful agreement of the members of a group as to what they consider their own past to be, an interplay with the specific grand narrative of the we-group, and what meaning they ascribe to its past.“¹⁸

Im *kulturellen Gedächtnis* werden Erinnerungen und Erinnerungsgeschichten stabilisiert und über Generationen hinweg bewahrt. Der zeitliche Rahmen des *kulturellen Gedächtnisses* ist prinzipiell unbegrenzt, solange die Erinnerung von der Erinnerungsgemeinschaft akzeptiert wird, oder in Jan Assmanns Worten: „Cultural memory reaches back into the past only so far as the past can be reclaimed as ‚ours‘“¹⁹. *Kulturelles Gedächtnis* wird durch soziale Praktiken und Initiationen organisiert, geformt und transportiert. Es manifestiert sich in Texten, Riten, Monumenten, Gedenkveranstaltungen und Beachtung von Gesetzen und Gebräuchen. *Kulturelles Gedächtnis* ist daher nicht beliebig, denn „whatever has made it into the active cultural memory has passed rigorous processes of selection“²⁰ und wird in einer bestimmten Art und Weise für eine lange Zeit erinnert und gefeiert werden.

¹⁷ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis* (2005), 48–65 und DERS., *Religion* (2004), 11–44. Zum Problem der Trennschärfe der Kategorien und einer möglichen Taxonomie für die Arbeit mit biblischen Texten s.a. HÜBENTHAL, *Memory* (2012).

¹⁸ WELZER, *Memory* (2008), 285.

¹⁹ ASSMANN, *Memory* (2008), 113.

²⁰ ASSMANN, *Canon* (2008), 100.

1.2 Erinnerung und Kanon

Das *kulturelle Gedächtnis* bezieht sich auf zentrale Punkte der Vergangenheit, die für die Gegenwart (und Zukunft) bewahrt werden. Es ist jedoch keine reine Re-Präsentation einer objektiven Vergangenheit. Die vergangenen Ereignisse werden gerne in eine symbolische Gestalt gebracht, die als Erinnerungsträger fungiert. Was auf den ersten Blick wie eine unzulässige Vermischung von Fakt und Fiktion erscheint, wird auf den zweiten Blick sinnvoll: *Kulturelles Gedächtnis* erinnert nicht Geschichte als solche, sondern lediglich das geschichtliche Konstrukt einer Gruppe, insofern es eine aktuelle Relevanz für die Mitglieder der Gruppe hat. Nicht die Geschichte an sich ist für die Erinnerungsgemeinschaft interessant, sondern die erinnerte Geschichte.²¹ Diese ist jedoch nie neutral, und so ist auch die Erinnerung interessegeleitet: Meist wird sie entweder als Motor für Wachstum und Entwicklung oder als Grundlage der Kontinuität verstanden.²²

Kehren wir kurz zu den mit der Trienter Entscheidung verbundenen Anfragen – dass das Konzil die Vulgata zum Maßstab erhob und der Tatsache, dass die Konzilsväter ein festgelegtes Textkorpus kanonisierten – zurück. Das zweite der skizzierten Probleme ist grundsätzlicher als das erste, da es die legitime Frage aufwirft, wie eine Interpretationsgemeinschaft zu einem für sie normativen und formativen Textkorpus kommt, während das erste die Form dieses Korpus' problematisiert. Letztlich hängen beide Fragen miteinander zusammen, doch erhält die eine Klärung von der anderen her.

Die entscheidende Frage lautet, ob der Kanon die Interpretationsgemeinschaft konstituiert oder die Interpretationsgemeinschaft einen Kanon festlegt, der ihr als normativ gilt. Sowohl die eine wie auch die andere Position wurde im Laufe der Zeit vertreten,²³ was auch zeigt, dass sich die Frage nicht auf Anhieb eindeutig klären lässt. Im Anschluss an Halbwachs, der bereits postulierte, dass Erinnerung immer an sozio-kulturelle Kontexte gebunden ist, die

²¹ ASSMANN, *Gedächtnis* (⁵2005), 52.

²² ASSMANN, *Gedächtnis* (⁵2005), 75; MANIER/HIRST, *Taxonomy* (2008), 253.

²³ Heinrich Zimmermann formuliert in seiner Neutestamentlichen Methodenlehre: „Wie das Vaticanum I erklärt hat, gilt als Kriterium für die Kanonizität der 27 Bücher des Neuen Testaments, daß die Kirche die betreffenden Schriften als kanonisch anerkannt hat. Wann dies geschehen sein mag, ist nicht von Belang; entscheidend ist nur, dass es geschehen ist. Diese Feststellung hat zur Voraussetzung, daß es Kirche vor dem Neuen Testament gibt und daß der Kanon des Neuen Testaments ganz auf der Autorität der Kirche begründet ist. Wer die Autorität der Kirche nicht anerkennt, kann das Neue Testament allenfalls für eine um ihres hohen Alters willen ehrwürdige Sammlung urchristlicher Literatur halten, nicht aber kann er es als Heilige Schrift annehmen. Das Neue Testament gründet also auf der Kirche, nicht gründet die Kirche auf dem Neuen Testament“ (ZIMMERMANN, *Methodenlehre* [⁷1982], 26f.). Die weiter oben skizzierte Position Broers ist möglicherweise auch als Auseinandersetzung mit dieser Position zu verstehen, wengleich sich Zimmermann ausdrücklich auf das Erste Vaticanum bezieht.

sie bedingen und prägen,²⁴ wird heute am ehesten eine Abhängigkeit beider Phänomene voneinander vermutet: Rahmen und Gruppe sind wechselseitig miteinander verbunden, und erst durch ihre Interaktion entsteht Identität. Demnach lässt sich weder sagen, dass die Kirche den Kanon bestimmt, noch der Kanon die Kirche formt, sondern die (kirchliche) Identitätsbildung Teil eines hermeneutischen Zirkels ist. Paul Ricœur hat dieses Prinzip genauer untersucht und auf die Bibel und die mit ihr verbundene(n) Interpretationsgemeinschaft(en) angewendet:

„In an equivalent way, we can say that through this circle two identities are determined, in a parallel and in a mutual way: the identity of the Bible as *this* book, and the identity of the ecclesiastical community as *this* community.“²⁵

Daher ist es auch für die Entstehung der Kirche zutreffend, wenn Ricœur formuliert:

„Does not the whole thing appear as if the community decides on the authority of certain texts, basing its own authority on the content of those very texts, which designate it as the authority competent to define those founding texts? In short, the community would be deciding in an arbitrary and sovereign way about what gives it its authority.“²⁶

Oder, noch kürzer und griffiger gefasst:

„Becoming Canon and becoming Church go hand in hand. The needs and constraints of becoming Church have a profound influence on the process of canonization.“²⁷

Was heißt nun „Kanon“ und „Kanonisierung“? Die kulturwissenschaftliche Forschung hat hierzu eigene Vorstellungen:²⁸ Als Kanon gilt das identitäts-

²⁴ HALBWACHS, Gedächtnis (32006). Vgl. einführend ERLI, Memory (2008), 3–7.

²⁵ RICŒUR, Canon (2002), 21. Vgl. hierzu auch die Beobachtung von SECKLER, Problematik (2000), 42: „Dieses in der Folgezeit so übel beleumdete Dekret, an dem wie gesagt selbst Pius XII. gewisse Abstriche machen zu müssen glaubte, verdient schon allein vor dem Hintergrund der neueren Kanonforschung eine Relecture. Und wenn der Kanon der biblischen Bücher zwar dogmatisch gesehen aus sich heraus der Kirche vorgegeben und aufgegeben ist, aber erst durch den Gebrauch in ihr seinen Umfang, seine ekklesiale Autorität und seine Funktion erhält, dann erweist sich auch von daher eine Kanonentscheidung wie diejenige des Konzils von Trient als sachgerecht und weitsichtig. Dies auch deshalb, weil hier die Kirche mit der Diachronie ihrer Geschichte und der Kompetenz ihrer fortdauernden Urteilskraft, also die Kirche als kanonbildendes Subjekt und als für ihre Kanonentscheidungen befähigte und befugte Instanz, also konstruktiv in den Kanonbegriff einbezogen wird“.

²⁶ RICŒUR, Canon (2002), 7.

²⁷ RICŒUR, Canon (2002), 16.

²⁸ Der Begriff „Kanon“ wird in Theologie und Kulturwissenschaften unterschiedlich verwendet: Während die Theologie unter „Kanon“ die biblischen Texte in einer bestimmten Gestalt versteht, ist der Begriff in den Kulturwissenschaften wesentlich weiter ge-

konkrete Gedächtnis einer Erinnerungsgemeinschaft. Begriffe wie „Kanonisierung“ zeigen den Kanon nicht als feste Größe, sondern als weithin sich im Fluss befindlichen Prozess (ebenso Kanonlisten – sowohl jüdische als auch christliche und die evangelischen „Bekenntnisse“). Eine abschließende Kanonfestlegung ist immer eine willentliche Setzung gegen Zeit und Fluß: eine Gründungsautorität wird „für die Nachfahren und über die Zeit gerettet“²⁹. Hinweise, wie das konkret funktionieren kann, gibt Paul Ricœur in seinen Kanonüberlegungen: Da es sich bei den biblischen Schriften eben nicht um einen einzigen kohärenten Text, sondern um ein Textensemble handelt, generiert die Polyphonie der verschiedenen Genres und ihrer Subtexte die verschiedenen Wege, das Göttliche zu benennen: „Each mode of discourse is a way of ‚naming God‘, revealing an aspect of the divine“.³⁰ Durch diese Wechselwirkungen entsteht eine „architecture of meaning“.³¹

Die Exegesegeschichte nimmt an, dass *Kanonlisten* immer dann produziert und in Umlauf gebracht wurden, wenn es ein Bedürfnis dafür gab.³² Doch was heißt das konkret? *Kanon* bezeichnet mehr als nur eine Liste verbindlicher Texte oder verbindlicher *heiliger* Texte.³³ *Kanon* ist immer identitätskonkret,³⁴ insofern er die heiligen Texte für eine *bestimmte* Gruppe festlegt und auf diese Weise einen Ort schafft, von dem her die entsprechende Gruppe ihr Selbstkonzept bezieht. Auf diese Weise ist ein *Kanon* immer eine Grenzziehung nach innen und nach außen.

Wann ist eine solche Grenzziehung notwendig? Die Kulturwissenschaften und die interdisziplinäre Forschung zum sozialen Erinnern haben gezeigt,

fasst. Vgl. hierzu grundlegend ASSMANN, Gedächtnis (⁵2005), 103–129 und CHRISTIANS, Kanon (2001).

²⁹ CHRISTIANS, Kanon (2001), 297.

³⁰ LEEUWEN, Texts (1998), hier 408.

³¹ Ebd.

³² SÖDING, Kanon (2010), 237.

³³ Jan Assmann unterscheidet zwischen *heiligen* und *kanonischen* Texten: „Ein heiliger Text ist eine Art sprachlicher Tempel, eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Stimme. Ein heiliger Text verlangt keine Deutung, sondern rituell geschützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit, usw. Ein kanonischer Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft, die ‚Wahrheit‘. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. Dafür bedarf es weniger der Rezitation als der Deutung. (...) Daher verlangt der Umgang mit kanonischen Texten den Dritten, den Interpreten, der zwischen Text und Adressaten tritt und die normativen und formativen Impulse freisetzt, die in der Textoberfläche eingeschlossen sind. Kanonische Texte können nur in der Dreiecksbeziehung von Text, Deuter und Hörer ihren Sinn entfalten“. ASSMANN, Gedächtnis (⁵2005), 94f.

³⁴ ASSMANN, Gedächtnis (⁵2005), 127: „Kanon stiftet einen Nexus zwischen Ich-Identität und kollektiver Identität. Er repräsentiert das Ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertesystem, zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut.“

dass eine solche Grenzziehung ein identitätskonstitutiver Prozess ist und sehr häufig eine Reaktion auf eine gegenwärtige Krise oder Krisenerfahrung darstellt. Was ferner von der Forschung von Jan und Aleida Assmann gelernt werden kann, ist, dass die Einspeicherung von Erinnerung(en) im *kommunikativen* oder *kulturellen Gedächtnis* ebenso wie ein Wechsel des Mediums der Erinnerung üblicherweise mit einer Krisenerfahrung einhergeht. Im *kommunikativen Gedächtnis* kann beispielsweise der Tod der Zeitzeugen oder der Verlust dessen, was als Heimat verstanden wird, zur Externalisierung oder Speicherung von Erzählungen führen. Genau genommen handelt es sich dabei bereits um einen Kanonisierungsprozess, da der breite Strom unterschiedlicher Versionen (oder Traditionen) auf eine leitende Perspektive verengt wird, die als verbindliche Deutungskategorie für ein bestimmtes Ereignis oder eine bestimmte Erfahrung angeboten wird. Der gleiche Mechanismus lässt sich auch für den Bereich des *kulturellen Gedächtnisses* beobachten, nur dass dieser sich auf einer anderen Ebene und in einem anderen zeitlichen Rahmen bewegt. Während das *kommunikative Gedächtnis* also den Traditionsstrom einengt, legt das *kulturelle Gedächtnis* ihn still.³⁵ Kanonische Texte können als Texte des *kulturellen Gedächtnisses* demnach (anders als Texte des *kommunikativen Gedächtnisses*) nicht mehr fortgeschrieben, sondern lediglich arrangiert und kommentiert werden.³⁶ Beiden Szenarien gemein ist, dass die Manifestation der Erinnerung identitätskonkret bleibt und mit den Bedürfnissen der Gruppe verbunden ist, die sich auf die jeweiligen Erinnerungen beruft.

Auf der Basis dieser Überlegungen ist es verständlich, dass das Auftauchen eines neutestamentlichen Kanons in der einen oder anderen Weise immer wieder gerne als Reaktion auf die Bedrohung durch einen „Kanon“, besser: eine Liste mit für verbindlich gehaltenen Texten des Markion verstanden wurde.³⁷ In diese Richtung denkt auch Ricœur in Bezug auf das Neue Testament:

³⁵ ASSMANN, *Gedächtnis* (2005), 87–103.

³⁶ Insofern bleibt auch ein „geschlossener“ Kanon in gewisser Weise „offen“. Auch dieser Gedanke findet sich bei Ricœur in ähnlicher Form: „The canon has a rhythm of closedness and openness, ‚fermeture‘ and ‚ouverture‘. It is closed because it is restricted to a depot of meanings. But the depot is open towards a non-ending history of interpretations, re-interpretations and re-telling.“ LEEUWEN, *Texts* (1998), 407.

³⁷ Vgl. hierzu BROER/WEIDEMANN, *Einleitung* (2010), 702f. Zur aktuellen Diskussion um die Entstehung des Kanons vgl. auch die gleichnamige Kontroverse in der ZNT 12 (2003), 51–64, mit Beiträgen von Stefan Alkier (einführend), Manfred Oeming („Das Hervorwachsen des Verbindlichen aus der Geschichte des Gottesvolkes. Grundzüge einer prozessual-soziologischen Kanon-Theorie“, 52–58) und Matthias Klinghardt („Die Veröffentlichung der christlichen Bibel als Kanon“, 59–64).

„Through crisis after crisis, challenged by gnosis, Marcion, the visionaries and persecution, the Canon continued to develop before it eventually became definitely closed.“³⁸

In Trient lagen die Dinge anders und waren dennoch nicht ganz unähnlich: Die massive Krisenerfahrung, die durch die Reformation ausgelöst wurde, rief geradezu nach einer Bestätigung des kirchlichen – und in diesem Falle dann katholischen – Selbstverständnisses.³⁹

Bei der Annäherung an das Phänomen „Kanon“ sind demnach zwei Dinge zu berücksichtigen: Zum einen die Gestalt des betreffenden Kanons und zum anderen die Interpretationsgemeinschaft, die mit ihm verbunden ist bzw. sich auf ihn bezieht. Wenn ersichtlich ist, welche Gründe zur Formation eines bestimmten Kanons geführt haben, wird häufig auch klar, warum der entsprechende Kanon genau *diese* Ausprägung hat.

2. „a primis principiis omnis dictae synodi actio et conclusio oriri debeat“. Kanonkonstruktion in Trient

Vor dem Hintergrund der obigen Überlegungen ist Kanonbildung in Trient⁴⁰ zu begreifen als ein typisch verlaufender, mehrstufiger Selbstvergewisse-

³⁸ RICŒUR, Canon (2002), 19.

³⁹ Explizit bestätigt dies auch Pius XII. in der Einleitung der Enzyklika *Divino afflante Spiritu*: „Als in unserer Zeit der göttliche Ursprung der heiligen Bücher und ihre richtige Erklärung in hohem Maße gefährdet waren, übernahm sie deren Schutz und Verteidigung mit noch größerer Hingabe und Sorgfalt. So erklärte der heilige Kirchenrat von Trient in einem feierlichen Beschluß, die biblischen Bücher seien ‚ganz, mit allen ihren Teilen, als heilig und zum Kanon gehörig‘ anzusehen, so ‚wie man sie in der katholischen Kirche zu lesen pflegt und die alte allgemein verbreitete lateinische Übersetzung (Vulgata) sie enthält“ (AAS 35 [1943], 309–319).

⁴⁰ Neben dem *lateinischen Text* werden aus Gründen der Nachvollziehbarkeit der Argumentation in den Fußnoten im Weiteren auch die deutschen Übersetzungen geboten. CT V, 4: *In primis ipse D. praesidens proposuit patribus, quod cum haec sacra synodus in praeterita proxima sessione symbolum fidei tamquam primum et firmum fundamentum omnium per ipsam synodum agendorum professa sit, subsequenter ipsi Ill^{mi} legati insinuarunt patribus in praeterita congregatione, necessario esse nunc ab ipsa synodo recipiendos libros sacros veteris et novi testamenti, a quibus uti a primis principiis omnis dictae synodi actio et conclusio oriri debeat, tum ad veritatem defendendam, tum ad errores adversariorum propulsandos.*

Zuerst schlug der Präsident selbst den Vätern vor, dass diese heilige Synode wie in der Vergangenheit in der nächstfolgenden Sitzung das Glaubensbekenntnis als gleichsam erstes und festes Fundament aller durch die Synode selbst zu behandelnden Angelegenheiten bekennen sollte; in der Folge riefen die Herren Legaten den Vätern die vergangene Versammlung in Erinnerung, [und] dass es jetzt notwendig war, dass von der Sy-

rungsprozess einer Erinnerungsgemeinschaft über ihre eigenen Grundlagen. Auslöser waren innere wie äußere Infragestellungen, auf die reagiert werden musste, um die Erinnerungsgemeinschaft zu schützen. Das in Trient hierfür angewandte Mittel war das des Konzils, einer seit der Antike vom Christentum als adäquate Problemlösungsstrategie anerkannten Institution.⁴¹ Es bildete den äußeren oder formalen Rahmen für die Reaktion der sich dadurch konstituierenden Erinnerungsgemeinschaft katholisches Christentum.

2.1 Kulturelle Erinnerung in Trient: Äußerer Rahmen und Problemstellung

Konzilien nehmen innerhalb der katholischen Kirche traditionell die Rolle von Problemlösungsinstitutionen ein.⁴² Genau in dieser Funktion war auch Trient in der Auseinandersetzung um Kanon und Schrift angefragt: Nach langen und komplizierten Vorverhandlungen, die hauptsächlich aus der Angst des Papsttums vor konziliaristischen Strömungen sowie politischen Hintergründen wie dem Antagonismus zwischen Franz I. und Karl V. zu erklären sind,⁴³ kam es neun Jahre nach der ersten Zusage eines Konzils an Karl V. durch Paul III. zur Einberufung⁴⁴ und Eröffnung des Konzils⁴⁵. Als Konzilsort wurde Trient gewählt, um einerseits den Forderungen der Protestanten nach einem Konzilsort auf Reichsgebiet nachzukommen und ihnen so zumindest die Möglichkeit zur Teilnahme offen zu halten, andererseits Franz I. gegenüber ein gewisses Entgegenkommen zu signalisieren, da Trient als eigenständiges Fürstbistum in Italien und nicht im Herrschaftsbereich Habsburgs situiert war.⁴⁶ Die Erwartungen waren entsprechend der unterschiedlichen mentalen Prägungen und Interessenlagen naturgemäß ausgesprochen heterogen und kaum unter einen Hut zu bringen.⁴⁷ Auf dem „kläglichen Häuflein“ der in Trient versammelten wenigen Konzilsteilnehmer – in dieser ersten Konzilsphase gerade einmal 25 stimmberechtigte, fast ausschließlich italienische und spanische Erzbischöfe und Bischöfe sowie sechs stimmberechtigte Ordensge-

node selbst die heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testaments angenommen werden müssten, von denen aus von Anfang an jede Handlung und Schlussfolgerung der Synode entstehen müsse, einmal um die Wahrheit zu verteidigen, dann um die Irrtümer der Gegner zurückzuschlagen.

⁴¹ SCHATZ, Konzilien (1997), 21–164.

⁴² SCHATZ, Konzilien (1997), 21: „Sie [Provinzialsynoden als Vorläufer der Konzilien, C.H.] entstanden, als Fragen komplexerer Art auftauchten, die nicht mehr eindeutig durch Rekurs auf die von den Aposteln stammende Überlieferung geklärt werden konnten, bzw. durch deren Lösung der einzelne Bischof überfordert war.“

⁴³ SCHATZ, Konzilien (1997), 165–167; ausführlicher: JEDIN, Geschichte III (1970).

⁴⁴ SCHATZ, Konzilien (1997), 173.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ SCHATZ, Konzilien (1997), 176.

⁴⁷ SCHATZ, Konzilien (1997), 174–176.

nerale⁴⁸ – lastete einerseits der Anspruch, nach Möglichkeit die Protestanten zu integrieren und gar zur Union zu bringen (Karl V.), und andererseits, sich von deren inhaltlichen Positionen abzugrenzen und eigene Definitionen als Antwort zu formulieren, um die romanischen Länder nach Möglichkeit vor dem Vordringen reformatorischer Positionen zu schützen (päpstliche Position).⁴⁹ Teilnehmer aus Deutschland und Frankreich waren in dem uns interessierenden Zeitraum kaum präsent.⁵⁰ Somit waren die spanischen und italienischen Bischöfe in dieser ersten Konzilsphase tonangebend, und hier prallten sehr unterschiedliche Gruppierungen aufeinander. Die Spanier, kaiserverbunden und stark ihrer eigenen spanischen, antireformatorischen Tradition verpflichtet, galten als „reformbewußt und selbstbewußt“, was sie gegenüber Rom und seinen bis dato nur bedingt erfolgreichen Reformen kritisch eingestellt sein ließ.⁵¹

Der Konzilsprozess selbst unterlag in dieser ersten Phase sehr unterschiedlichen Einflüssen. Als nicht vorbereitetes Konzil musste im Konzilsgeschehen selbst vieles „praktisch, auch durch Kontroversen hindurch, eingespielt“ werden; eine echte Geschäftsordnung wurde nie formell ausgearbeitet.⁵² Stimmberechtigt waren lediglich die Bischöfe sowie die Ordensgeneräle und Äbte klösterlicher Verbände.⁵³ Führend insbesondere in der ersten Phase des Konzils waren die Legaten, die im Auftrag des Papstes dessen Interessen zu wahren hatten und als einzige das Vorschlagsrecht an das Konzil besaßen.⁵⁴ Zugleich besaßen sie aber auch erheblichen Verhandlungsspielraum gegenüber dem Konzil und erhielten eine wesentlich dominantere Rolle als ursprünglich intendiert, da eine direkte Kommunikation mit Rom aufgrund der kurzen Intervalle der Sitzungen häufig nicht möglich war.⁵⁵ Untereinander wiederum sehr in ihren Positionen differierend, kam unter ihnen Giovanni Maria Del

⁴⁸ SCHATZ, Konzilien (1997), 177. Die Zahl stieg in der ersten Konzilsphase, um die es hier geht, nicht über 50–70 an. Die Frage, ob die Anzahl der Konzilsväter in dieser Phase die Anzahl der Mitglieder der Gemeinde von Korinth überstieg, ist in diesem Zusammenhang eine unterhaltsame Zutat exegetisch-kirchenhistorischer Kaffeepausen der Verfasser geworden.

⁴⁹ SCHATZ, Konzilien (1997), 175–176.

⁵⁰ SCHATZ, Konzilien (1997), 177: „Frankreich schickte trotz des Friedens von Crépy keine Prälaten, da Franz I. das Konzil als ‚kaiserliches‘ Konzil betrachtete. Die deutschen Bischöfe aber hatten nur einige Prokuratoren geschickt. Dies war verständlich, denn ihre Präsenz in Deutschland war unbedingt nötig, da ihre Territorien von den Protestanten bedroht waren.“

⁵¹ SCHATZ, Konzilien (1997), 177; JEDIN, *Seripando* 2/1 (1937), 330.

⁵² SCHATZ, Konzilien (1997), 177–179.

⁵³ SCHATZ, Konzilien (1997), 177.

⁵⁴ SCHATZ, Konzilien (1997), 177–179.

⁵⁵ JEDIN, *Geschichte* III (1970), 23–31.

Monte und Marcello Cervini eine besondere Bedeutung zu.⁵⁶ Die Organisation der Versammlung war zweigeteilt: Neben Vollversammlungen der Väter kamen diese zusätzlich in „Klassen“ unter Vorsitz je eines Prälaten zusammen;⁵⁷ beratend kamen die „theologi minores“ als eigenständige, nicht abstimmungsberechtigte Gruppe dazu⁵⁸. Erheblich erschwert wird die Rekonstruktion der Konzilsdiskussionen dadurch, dass wir für diese erste Konzilsphase keine zusammenhängenden Konzilsberichte besitzen, sondern lediglich in Diarien und den Zusammenfassungen Angelo Massarellis⁵⁹ einen Überblick über bei weitem nicht alle Ereignisse erhalten.⁶⁰

Das sind die Grenzen, denen eine Rekonstruktion des Erinnerungsprozesses rund um Kanon und Bibel in Trient unterworfen ist. Die zentrale Bedeutung des Themas wird jedoch schon durch die prominente Stellung im Konzilsprozess deutlich. Kanon, Tradition und die Missbräuche der heiligen Schrift waren das erste große Thema des Konzils, um, wie Hubert Jedin es formuliert hat, das „Formalprinzip des Glaubens“⁶¹ für den weiteren Konzilsverlauf zur Verfügung zu stellen. Die Gründe hierfür werden sichtbar, macht man sich den theologiegeschichtlichen und erinnerungstheoretischen Hintergrund klar, vor dem die hier genannten Diskussionen abliefen. Im Kern ging es um die Frage, wie auf die Herausforderungen von Humanismus und insbesondere Luthertum aus katholischer Sicht zu reagieren war und hier eine adäquate Antwortstrategie zu entwickeln. Durch die Etablierung des als für ihn einzig gültigen hermeneutisch-theologischen Prinzips „was Christum treibet“⁶² hatte Luther die Spielregeln gerade in der Frage des Kanons entscheidend verändert.⁶³ Die Infragestellung bewegte sich aus der Perspektive altgläubiger Theologie gleich auf mehreren Ebenen: Kirche war sowohl als Institution wie auch als Diskursgemeinschaft massiv in Frage gestellt:⁶⁴ Durch das Luthersche Schriftprinzip (*sola scriptura*) sowie die damit verbundene Fokussierung auf die biblischen Originaltexte stand das altgläubige Verständnis mindestens ebenso zur Disposition wie durch die christologisch fokussier-

⁵⁶ JEDIN, *Geschichte II* (1957), 37–40; Del Monte galt Jedin als das „Haupt“ der Versammlung, Cervini als „ihr Herz und Motor“.

⁵⁷ JEDIN, *Geschichte II* (1957), 42–44.

⁵⁸ JEDIN, *Geschichte II* (1957), 48–49.

⁵⁹ Zu Angelo Massarelli vgl. JEDIN, *Geschichte II* (1957), 65–66.

⁶⁰ So fehlen beispielsweise die Zusammenfassungen der meisten Partikularsitzungen (*classes*).

⁶¹ JEDIN, *Geschichte II* (1957), 42.

⁶² Vgl. die Gedanken, die Luther in der *Vorrede auf das Neue Testament 1522* (WA DB 6,2,23–4,23) formuliert. Explizit findet sich die Formulierung in der *Vorrede auf den Jakobus- und Judasbrief 1522* (WA DB 7,384,25–32).

⁶³ Zu den Details reformatorischer Anfragen an den Kanon: LIPS, *Kanon* (2004), 145–158; zum Schriftverständnis Luthers: BEUTEL, *Wort* (2005).

⁶⁴ RICŒUR, *Canon* (2002), 20–26.

te „claritas scripturae interna“.⁶⁵ Zwei Faktoren waren von entscheidender Bedeutung, die eine Reaktion der Diskursgemeinschaft auf der Ebene des Konzils geradezu provozieren mussten:

1. Luther stellte aufgrund seiner eigenen Hermeneutik die Kanonizität einer Reihe von Büchern in Frage und fokussierte auf die paulinischen Briefe als zentrale Instanz. Damit stellte er erneut die Frage nach den Kriterien der Auswahl des Kanons, der bereits in der Antike zu erheblichen Konflikten geführt hatte.⁶⁶
2. Mit seiner neuen Hermeneutik des christologisch zentrierten Schriftzugangs brach er tief in das „establishment of traditions of reading and interpretation“ und deren Weitergabe ein, das sich seit dem vierten Jahrhundert etabliert hatte, und stellte damit genau jene auf der den Kanon sichernden „relationship of the magisterium“ beruhende „superiority“ in Frage, die in der Hermeneutik Ricœurs als zentral für die Sicherheit von autoritativen Texten gilt.⁶⁷ Zur Disposition stand hier also die institutionelle Verfasstheit und Selbstorganisation der Diskursgemeinschaft Kirche, die auf der Fundierung im Kanon und dessen Interpretation beruhte, ebenso deren Erziehungs- und Weitergabemechanismen des eigenen Glaubens.⁶⁸

Es ging in der Frage des Kanons nicht um eine kleinere Problemstellung, sondern um die Validität der durch den Kanon konstituierten Diskursgemeinschaft und deren Interpretations- und Weitergabemechanismen insgesamt. Aufgrund der Infragestellungen war die Diskursgemeinschaft gefordert, die eigenen Möglichkeiten des Konfliktmanagements zu aktivieren und im Sinne der eigenen Diskurssicherung in die Waagschale zu werfen. Es ging in dieser ersten Diskussion um Kanon, Tradition und die Missbräuche der Bibel nicht einfach nur um ein „Formalprinzip des Glaubens“, sondern vielmehr um die Glaubwürdigkeit der Diskurs- und Erinnerungsgemeinschaft katholische Kirche insgesamt und um ihre Art und Weise der (religiösen) Wirklichkeitsinterpretation. Zugespielt formuliert: Es kam bereits in dieser Diskussion mindestens ebenso sehr die eigene Ekklesiologie auf den Tisch.⁶⁹ In Trient ging es folglich nicht nur um *den* Kanon, sondern vielmehr auch um die Frage, wie mit diesem Kanon innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft Kirche adäquat umgegangen werden sollte, d.h. es ging daneben auch um die richtige Interpretation dieses identitätskonkreten Kanons.⁷⁰

⁶⁵ BEUTEL, Wort (2005), 367–368.

⁶⁶ RICŒUR, Canon (2002), 14.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ RICŒUR, Canon (2002), 15.

⁶⁹ Zur Ekklesiologie in Trient: WENDEBOURG, Ekklesiologie (2000); RIGAL, L'Écclésiologie (1990); GANZER, Gesamtkirche (2000); LÖSER, Lehre (2005).

⁷⁰ LEEUWEN, Texts (1998), 407.

2.2 Der Trienter Gegenentwurf: Berufung auf das kulturelle Gedächtnis

Bereits der Beginn des Trienter Konzils kann mit einer theologischen Brille als ein eher ekklesiologischer Prozess gelesen werden: In der Sitzung vom 4. Februar 1546 stellten die Konzilsteilnehmer das nach ihrem eigenen Selbstverständnis „katholische“ Glaubensbekenntnis voran, und zwar unter expliziter Berufung auf das

„Beispiel der Väter, die diesen Schild gegen alle Häresien in den großen heiligen Konzilien zu Beginn ihrer Verhandlungen immer wieder aufrichteten, durch den allein sie bisweilen Ungläubige zum Glauben bewegt, Häretiker besiegt und die Gläubigen bestärkt haben.“⁷¹

Kulturwissenschaftlich gewendet, findet hier ein Rückgriff auf das *kulturelle Gedächtnis* statt, der angesichts einer aktuellen Krisensituation im Rekurs auf die (vermeintliche) Vergangenheit einen Entwurf für die Zukunft macht und dadurch ein bestimmtes Selbstverständnis der Erinnerungs- und Bekenntnisgemeinschaft begründet. Dieser Rückgriff setzt die normativen und formativen Texte dieser Gemeinschaft und nimmt sie gleichzeitig als Ausgangspunkt für die eigene Identitätskonstruktion.

Folgerichtig widmete sich das Konzil ab Februar 1546 den Büchern der heiligen Schrift, und es wurde beschlossen,

„dass vor allen anderen Dingen die kanonischen Bücher der heiligen Schrift angenommen werden sollten, da diese gleichsam die Fundamente dessen sind, was [an Angelegenheiten] von der heiligen Synode behandelt werden musste, damit wir von daher wüssten, mit welchen Autoritäten die Lehrsätze des Glaubens gefestigt oder die Irrtümer der Häretiker zurückgewiesen“⁷²

werden können. Del Monte präsentierte das Thema und schlug vor zu untersuchen, „auf welche Art und Weise diese [Bücher der heiligen Schrift] anzunehmen (recipiendi) sind“; ferner stellte er zur Disposition, ob eine wissenschaftliche Untersuchung als Antwortentwurf auf die Gegner als notwendig

⁷¹ WOHLMUTH, Konzilien 3, (2002), 662, 14–17.

⁷² CT V, 3: *Postea actum est de materiis publicandis in futura sessione, et conclusum fuit, quod ante omnia recipiantur libri canonici sacrae scripturae, ut sint tamquam fundamenta eorum, quae a sacra synodo pertractanda erunt, et exinde sciamus, quibus auctoritatibus dogmata fidei corroborare vel errores haereticorum repellere.*

Danach wurde über die Angelegenheiten verhandelt, die in der nächsten Sitzung öffentlich bekannt gemacht werden sollten, und es wurde beschlossen, dass vor allen anderen Dingen die kanonischen Bücher der heiligen Schrift angenommen werden sollten, da diese gleichsam die Fundamente dessen sind, was [an Angelegenheiten] von der heiligen Synode behandelt werden musste, damit wir von daher wüssten, mit welchen Autoritäten die Lehrsätze des Glaubens gefestigt oder die Irrtümer der Häretiker zurückgewiesen [werden können].

erachtet wurde oder nicht. Erst in einem dritten Schritt sollte schließlich die Frage des Missbrauchs (*abusus*) der heiligen Schriften geklärt werden.⁷³

Mit dieser Aufgabenstellung zeichnete sich bereits ab, welche Schwierigkeiten auf die Konzilsväter zukommen würden; denn selbstverständlich fand sich unter den Konzilsvätern eine große Anzahl von Theologen, die eine humanistische Ausbildung erhalten hatten und den Grundideen des Humanismus nahe standen.⁷⁴ Insbesondere Cajetans an Hieronymus' Kanonkritik anknüpfende Überlegungen sorgten auch innerkatholisch für erhebliches Spannungspotential, das sich trotz existierender positiver Würdigungen etwa bei Cervini auch in heftiger Ablehnung entladen konnte, aber immerhin prominente Theologen wie Seripando dazu brachte, eine unterschiedliche Wertigkeit der kanonischen Schriften zu erwägen.⁷⁵ Verschärfend wirkten auch die Arbeitsbedingungen zu Beginn des Konzils, da nicht nur die Rolle der Legaten und Roms auf dem Konzil, sondern auch das gesamte Vorgehen in praxi an der Arbeit dieser ersten Dekrete ausprobiert und teilweise entwickelt werden musste.⁷⁶ Es spricht Bände, dass erst nach Wochen der Arbeit überhaupt ein offizielles System zur Ergebnis- und Diskussionssicherung etabliert wurde.⁷⁷

⁷³ CT V, 4: *Quod in futura sessione suscipiantur libri sacrae scripturae et qua via et modo sint recipiendi: an praevia aliqua conquisitione vel examinatione facienda per theologos deligendos a R^{mis} D^{nis} legatis, ut responderi possit rationibus adversariorum. Item proponendum, quod ultra scripturas novi testament habemus traditiones apostolorum, de quibus est facienda aliqua mentio in concilio. Et quomodo videatur mentionem ipsam esse faciendam. Abusus dependens videtur esse circa praedicationem doctrinae contentae in ipsis scripturis, [...].*

Dass in der kommenden Sitzung die Bücher der Heiligen Schrift aufgenommen werden sollten und auf welche Art und Weise sie angenommen werden sollten: ob zuerst eine gewisse Sammlung und Untersuchung durch Theologen unternommen werden müsse, die durch die hochwürdigen Herren Legaten ausgesucht werden sollten, damit den Überlegungen der Gegner geantwortet werden kann. Ebenso muss vorgeschlagen werden, dass wir über die Schriften des Neuen Testaments hinaus die Traditionen der Apostel haben, von denen eine gewisse Erwähnung im Konzil gemacht werden muss. Und auf welche Weise scheinbar diese Erwähnung gemacht werden muss. Der davon abhängige Missbrauch scheint die Predigt zu betreffen, die sich mit der in den Schriften selbst enthaltenen Unterweisung auseinandersetzt [...].

Die „*traditiones apostolicae*“ bleiben aufgrund der Fragestellung nach dem Trienter Kanon an dieser Stelle außerhalb der Betrachtung, obwohl die grundlegende Argumentation eines erinnerungstheoretischen Zugangs vermutlich auch für sie reichen Ertrag bringen dürfte.

⁷⁴ ZIEGENAUS, Kanon (1990), 202–204; zur Weiterentwicklung innerhalb der katholischen Theologie vgl. DERS., Kanon (1990), 213–218; JEDIN, Geschichte II (1957), 9–41.

⁷⁵ Zu Seripando: JEDIN, Seripando 2/1 (1937), 313–316.

⁷⁶ BEUMER, Geschäftsordnung (1979), hier 113–131; Geschäftsordnung des Konzils, in: CT I, 354–355. Zum Hintergrund vgl. BROSE, Lateran V (1978), 244–290.

⁷⁷ Vgl. JEDIN, Geschichte II (1957), 64–66.

Welche Strategie wählten die Väter von Trient nun für ihre Selbstvergewisserung in Bezug auf die biblischen Texte und für die Begründung des katholischen Kanons? Den entscheidenden Vorschlag, der im Grunde normierend für die gesamte weitere Diskussion werden sollte, machte Cervini in der Sitzung seiner Klasse vom 11. Februar. Sein Plädoyer lief darauf hinaus, in Bezug auf Kanon und Bibel einen Paradigmenwechsel vorzunehmen: Statt allein auf den Text zu fokussieren, wie es der Humanismus betont hatte, oder auf ein leitendes Interpretationsprinzip zu setzen, wie es Luther vorgeschlagen hatte, setzte er auf den Faktor Erinnerung und Gemeinschaft der Glaubenden, für die die Konzilsteilnehmer stellvertretend versammelt waren. In der späteren Generalversammlung legte del Monte offen, welcher Grundgedanke hier Pate stand: Der einer Tradierung der biblischen Schriften durch die Kirche selbst,⁷⁸ eine Argumentationsfigur, die auch in den theologischen Repliken von Seiten katholischer Autoren auf Luther und die Reformatoren eine entscheidende Rolle gespielt und vor allem ekklesiologische Begründungen⁷⁹ in den Vordergrund gerückt hatte. Kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretisch gelesen, beginnt hier die Konstitution der Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft von ihrer Vergangenheit her. Im Augenblick der Krisis wird weder auf ein Formalprinzip noch einen überzeitlichen Text rekurriert, sondern der Kanon wird als normativer und formativer Text in einen geschichtlichen Zusammenhang gestellt. Dabei findet eine doppelte Kontextualisierung statt: Es wird nicht nur mit dem Kanon das kulturelle Gedächtnis aufgerufen, sondern durch Positionierung der Gruppe in einem bestimmten zeitlichen Verhältnis zu diesem Text wird gleichzeitig auch sie im Rahmen der Tradition verortet. Oder ganz kurz gesagt: Kanon und Interpretationsgemeinschaft werden in ein Verhältnis zueinander gesetzt.

Cervini erinnerte die anwesenden Bischöfe an das wenige Sitzungen zuvor feierlich bekannte Glaubensbekenntnis, erinnerte damit an die gemeinsame Glaubens- und Kommunikationsgemeinschaft und stellte die Konzilsväter so selbst in die Tradition der vorherigen Konzilien.⁸⁰ Die Hauptaufgabe des Konzils bestand für ihn nicht darin, sich „gegenseitig zu instruieren und zu belehren“, sondern „dem gesamten christlichen Erdkreis Gesetze und die

⁷⁸ CT V, 7: *Noverunt Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est et hanc nobis traditam ab ecclesia partim ex scripturis, quae sunt in veteri et novo testamento, partim etiam ex simplici traditione per manus.*

Eure Väter wussten, wie unser ganzer Glaube von der göttlichen Offenbarung her kommt, und dass dieser uns übergeben ist von der Kirche teilweise aus den Schriften, die im Alten und Neuen Testament enthalten sind, teilweise auch aus der einfachen Übergabe per Hand.

⁷⁹ Vgl. die Ausführungen Ziegenaus zu Eck, Dietenberger, Catharinus, Driedo, Schatzgeyer und de Soto: ZIEGENAUS, Kanon (1990), 214–218.

⁸⁰ SCHATZ, Konzilien (1997), 179.

Richtschnur der Lebensweise“ vorzugeben,⁸¹ eine deutliche Betonung der an und für sich starken Rolle des Konzils. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Formulierung der Probleme mit dem biblischen Kanon aus katholischer Perspektive zu deuten. Als Problemkinder der Kanonfestlegung galten die Makkabäerbücher, die beiden Bücher Esdra⁸² (Esra und Nehemia), der Hebräerbrief des Paulus, der folgende Brief des Jakobus und die Apokalypse des Johannes.⁸³ Die Bedenken gegen deren Kanonizität gingen teils weit zurück, eine ganze Anzahl von Kirchenvätern hätten, so Cervini, Bedenken gegen alle oder Teile der hier genannten Bücher geäußert.⁸⁴

Dennoch machte Cervini klar, dass er sehr wohl an einer Kanonizität aller dieser Schriften festhielt. Dies bedurfte einer Begründung, die sich auf zwei Ebenen bewegte:

⁸¹ CT V, 5: *Non enim, inquebat, huc convenimus, ut nos ipsos solos instruamus atque doceamus, sed ut universe Christiano orbi leges <et vivendi normam> praebeamus.*

Nicht nämlich, sagte er, kommen wir hier zusammen, damit wir uns als einzige instruieren und belehren, sondern damit wir dem ganzen christlichen Erdkreis die Gesetze <und die Richtschnur der Lebensweise> darreichen.

⁸² Zur Vorgeschichte vgl. ZIEGENAUS, Kanon (1990), 123, 165.

⁸³ CT V, 4: *[...] an aliqui ex dictis libris pro sacris et canonicis recipiendi sint: ut sunt Machabaeorum, Baruch, duo libri Esdrae, epistola Pauli ad Hebraeos, secunda Iacobi et Apocalypsis Ioannis.*

... ob irgendwelche von den genannten Büchern als heilige und kanonische anzunehmen seien: es handelt sich um die Bücher der Makkabäer, Baruch, die zwei Bücher Esra, der Brief des Paulus an die Hebräer, der folgende [Brief] des Jakob und die Apokalypse des Johannes.

⁸⁴ CT V, 4–5: *Cum vero huius dubii auctorem perquirerem, fateor me neminem <certum invenire potuisse>. Nam quotiescunque a Graecis vel Latinis doctoribus huius rei mentio habetur, inquit semper, ab aliquibus de his libris, an canonici sint, dubitatum fuisse, prout Eusebius et ipso antiquiores Irenaeus, Iustinus et Origenes, et post eos Hieronymus, Augustinus et Caietanus; licet haereticos absque dubio auctores fuisse non ambigem, quippe qui eos libros eorum doctrinae adversari cognoscerent, ut aperte Hieronymus et clarius Eusebius, qui Arrianos fuisse asserit, <in epistola ad Hebraeos affirmant>.*

Wenn ich aber den Urheber dieses Zweifels zu ermitteln suchen würde, gestehe ich, <dass ich niemanden sicher ermitteln könnte>. Denn sooft von griechischen oder lateinischen Gelehrten diese Angelegenheit erwähnt wird, sagen sie immer, man müsse von jedem dieser Bücher bezweifeln, ob sie kanonisch sind, so wie Eusebius, gleichfalls die älteren [Autoren] Irenäus, Iustinus und Origenes, und nach diesen Hieronymus, Augustinus und Cajetan; es ist möglich – und ich zweifle nicht daran –, dass es zweifelsohne häretische Autoren gegeben hat, die freilich erkannten, dass diese Bücher ihrer Lehre entgegenstanden, wie es Hieronymus in aller Klarheit bestätigt und noch deutlicher Eusebius <in seinem Kommentar zum Hebräerbrief [in epistola ad H.]>, wo er behauptet, dass diese Arianer gewesen seien.

Kriterium der Sortierung der Konzilien und Kirchenväter scheint die Teilung in Ost und West zu sein.

Vgl. auch MAICHLE, Kanon (1929), 14f.

1. Cervini eröffnete argumentatorisch eine alternative zeitliche Entwicklungslinie, mit der er eine möglichst geschlossene Kette der innerkirchlichen Weitergabe einer Kanonliste von biblischen Zeiten bis Trient zu (re)konstruieren suchte.⁸⁵ Zielpunkt war dabei der Katalog der biblischen Schriften in Florenz; Referenzpunkte auf dem Weg dorthin waren bedeutende Konzilsentscheidungen und kirchenväterliche bzw. päpstliche Äußerungen: Die Nähe zur Zeit Jesu wurde hergestellt durch den 85. Kanon der Apostel, der einen ersten Ansatzpunkt für die Kanonlisten lieferte. Die von Cervini konstruierte Linie zog sich weiter über das sechste Konzil von Konstantinopel, das Konzil von Laodicea und das dritte Konzil von Karthago. Letzteres erreichte den aus der Perspektive Cervinis ersten vollständigen Kanon, hier wurden die Bücher Judit, Tobit und die Apokalypse des Johannes hinzugefügt. Komplettiert wurde der Werdegang des Kanons bis Trient über die Stationen Athanasius, Gregor von Nazianz, das Konzil von Toledo, Innozenz I. und Gelasius.⁸⁶ Den Endpunkt („exactissime“) stellte für ihn schließlich das Florentinum mit seiner Aufzählung der biblischen Bücher dar.⁸⁷
2. Diese Kanonliste hinterließ ein gravierendes inhaltliches Problem: Es handelte sich nicht um identische Kanonlisten, sondern es ergaben sich teils

⁸⁵ CT V, 5: *Nam in canone 85. apostolorum, qui sint sacri libri, paucis demptis numerantur, quem quidem canonem sexta generalis Constantonopolitana synodus multos post annos comprobavit, licet Clementis constitutiones uti adulterinas reiecerit.*

Denn in Kanon 85 der Apostel wurde mit Ausnahme weniger [Bücher] aufgezählt, welche die heiligen Bücher sind; [und] die sechste allgemeine Synode von Konstantinopel anerkannte diesen Kanon viele Jahre später, obgleich sie die klementinischen Konstitutionen als Fälschungen verwarf.

⁸⁶ CT V, 5: *Magnus item Athanasius similem sacrorum librorum enumerationem facit, quem deinde Gregorius Theologus sequitur. Idem repetitur in concilio quarto Toletano, item ab Innocentio I, qui eodem tempore Sedi Apostolicae praesidebat, in epistola, quam scribit ad Esuperium. Eisdem quoque Gelasius in concilio Romano 70 episcoporum adnumerat. Et postremo omnium exactissime concilium Florentinum, <sicut videri potest in bulla Eugenii IV super unione Latinorum, Graecorum et Iacobitarum>.*

Ebenso machte der große Athanasius eine ähnliche Aufzählung der heiligen Bücher, der schließlich Gregorius Theologus [Gregor von Nazianz] folgte. Dasselbe [der Kanon] wurde wiederholt auf dem vierten Konzil von Toledo, ebenso von Innozenz I., der zur selben Zeit den Apostolischen Stuhl innehatte, in einem Brief, den er an Esuperius schrieb. Eben diese zählt auch Gelasius in einem römischen Konzil der 70 Bischöfe auf. Und zuletzt von allen am deutlichsten das Konzil von Florenz, <wie gesehen werden kann in der Bulle Eugens IV. über die Union der Lateiner, Griechen und Jakobiten>.

Die exakten Angaben zu den Werken ebd., Anm. 6–9.

⁸⁷ Zur Entstehungsgeschichte der entsprechenden Passage der Unionsbulle *Cantate Domino*: GILL, Konstanz (1967), 327–328.

deutliche Abweichungen. Die folgende Tabelle zeigt die jeweils im Vergleich zum Kanon von Florenz fehlenden Schriften:⁸⁸

Tabelle 1: Kanonlisten im Vergleich zum Konzil von Florenz

Konzil bzw. Schrift	Fehlende Bücher
Kanon der Apostel	AT: Tobit, Weisheit NT: Apokalypse, Kanon der Apostel
Sechstes Konzil von Konstantinopel (eigtl. Trullanum)	AT: Tobit, Weisheit NT: Apokalypse
Konzil von Laodicea	AT: Judit, Tobit, Weisheit, Ecclesiasticus (Sir), Makkabäer, Esther NT: Apokalypse
Drittes Konzil von Karthago	Übereinstimmung mit Florenz
Athanasius	AT: Esther, Judit, Tobit, Weisheit, Ecclesiasticus (Sir), Makkabäer
Gregor von Nazianz	AT: Esther, Judit, Tobit, Weisheit, Ecclesiasticus (Sir), Makkabäer NT: Apokalypse
Konzil von Toledo	Unklar: entweder Nennung der Apokalypse (Toledo IV) oder aufgrund der Zeitangabe (Innozenz I.) can. 12 aus dem Jahr 447: <i>Si quis dixerit vel crediderit, alias scripturas praeter quas ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas, anathema sit.</i>
Innozenz I.	Übereinstimmung mit Karthago III und Florenz
Gelasius	Übereinstimmung mit Karthago III und Florenz

Dieses Problems war sich Cervini durchaus bewusst. Im Kontext des Konzils von Karthago nahm er zu der Tatsache Stellung, dass hier nach Jahrhunderten Bücher hinzugefügt wurden. Ihm galten die hier hinzugefügten Bücher als „nicht von den Aposteln zurückgewiesen und von neuem erfunden“, sondern „von der Kirche von der Zeit der Apostel selbst bis zu jener Zeit in einmütigem Konsens gebilligt“.⁸⁹ Cervini bestritt also kei-

⁸⁸ Tabelle erstellt nach: CT IV, 5 Anm. 2–11.

⁸⁹ CT V, 5: *Ipsorumque fere apostolorum tempore Laodicense concilium eosdem quos dictus 85. canon sacros libros enumerat, quod etiam legitur in Carthaginensi tertio, additis Judith, Thobia et Apocalypsi Ioannis, quos libros non ut ab apostolis reiectos et de novo adinventos, sed ut ab ecclesia ab ipsorum apostolorum tempore usque ad illam aetatem unanimi consensus comprobatos ipsum Carthaginense concilium addidit.*

Und fast zur Zeit der Apostel selbst nannte das Konzil von Laodicea dieselben heiligen Bücher, die der 85. Kanon genannt hatte, was auch gesagt wird auf dem dritten [Konzil] von Karthago, nachdem Judit, Tobit und die Apokalypse des Johannes hinzugefügt

neswegs den Entwicklungscharakter der hier vorliegenden Kanonlisten, betonte aber dagegen deren traditionellen ekklesiologischen Hintergrund. Das letztendlich entstehende Dekret liefert den noch fehlenden theologischen Schlüssel, um die Liste adäquat einordnen zu können: Da „der eine Gott Urheber beider Testamente ist, aller Bücher des Alten und Neuen Testaments“⁹⁰, konnte mit der Aufzählung der Kanonlisten der Nachweis geführt werden, dass „in der Kirche [...] die wahre Reinheit des Evangeliums bewahrt“ worden war.⁹¹

Der exakte Inhalt und die Abfolge der jeweiligen Kanonlisten spielten demnach für die Argumentation eine verhältnismäßig geringe Rolle, ebenso die jeweils sehr unterschiedlichen Entstehungskontexte und -anlässe; wichtig war lediglich die Bezeugung der kanonischen Bücher selbst. Cervinis Fazit: Es war gar nicht notwendig, erneut einen Kanon festzulegen, da dieser bereits als in der Kirche tradiert feststand und von deren Zeugen weitergegeben worden war. Stattdessen sollte Trient – in analoger Weise zum Glaubensbekenntnis – den Kanon des Florentinums „pure et simpliciter“ übernehmen.⁹² Aus gedächtnistheoretischer Sicht schlug Cervini also nichts anderes vor, als dass das Konzil von Trient sich in eine bestehende Tradition einschreiben sollte, indem es als die Kirche repräsentierendes Organ diejenige Kanonliste bekräftigte, die ohnehin bereits durch das Wirken des Geistes in der Kirche als garantiert gelten konnte. Im Großen und Ganzen nutzte er damit bereits bekannte Argumentationsfiguren. Schon Dietenberger⁹³ und Domingo de Soto⁹⁴, der in Trient selbst anwesend war, hatten in ihren Werken entsprechende Kanonlisten geliefert. Neu hingegen war die Kombination mit dem Konzilsgedanken

worden waren, Bücher, die nicht von den Aposteln zurückgewiesen und von neuem aufgefunden wurden, sondern die das Karthagische Konzil selbst hinzugefügt hat, nachdem/weil sie von der Kirche von der Zeit der Apostel selbst bis zu jener Zeit in einmütigem Konsens gebilligt worden waren.

⁹⁰ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 663, 23–24.

⁹¹ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 663, 15–16.

⁹² CT V, 5: *Interrogavit igitur patres, num ista sacrorum librorum receptio pure et simpliciter facienda videretur, an examinandae essent rationes, quae pro utraque parte ad hos libros vel impugnandos vel defendendos adducuntur, non quidem, ut res ipsa in dubium revocetur, sed ut haec sancta synodus suarum actionum rationem cuilibet fideli reddere valeat.*

Er befragte also die Väter, ob diese Annahme der heiligen Bücher schlicht und einfach gemacht werden könne, ob die Begründungen untersucht werden müssten, die für jeden Teil [gemeint ist die pro/contra-Argumentation] herangezogen wurden, um diese Bücher entweder zu bekämpfen oder zu verteidigen, [und] zwar nicht, damit die Sache selbst in Zweifel gezogen werde, sondern damit diese heilige Synode imstande war, die Begründung ihrer Handlungen jedem (beliebigen) Gläubigen zu geben.

⁹³ ZIEGENAUS, Kanon (1990), 214f.

⁹⁴ Vgl. SENNER, Soto (1995); ZIEGENAUS, Kanon (1990), 217–218.

und die bei Cervini hergestellte Erinnerungslinie, die es ermöglichte, den Kanon als bereits von der Kirche festgestellt und damit auf der Autorität der Bekenntnis- und Erinnerungsgemeinschaft beruhend festzuhalten. Kulturwissenschaftlich betrachtet schlug Cervini hier also nichts anderes vor, als auf das eigene kulturelle Gedächtnis zu rekurrieren – und damit für die eigene Interpretationsgemeinschaft sowohl den Weg autoritativen Erinnerns durch das Konzil selbst als auch die damit verbundene Normgebung zu sichern. Oder, um es mit Ricœur zu sagen: Durch die Erinnerungslinie sollte die Beziehung des „magisterium“ gesichert, die „superiority“ der katholischen Kirche aufrecht erhalten und die Diskursgemeinschaft als Erinnerungsgemeinschaft vor Lutherscher Infragestellung geschützt werden. In sich stellte diese erinnerungstheoretische Linie noch nicht automatisch einen Ausschluss der humanistischen oder gar der reformatorischen Position dar. Theologisch muss man den Legaten hier eine Neukonstruktion der normativen und formativen *Gründungsgeschichte* im Rückgriff auf das *kulturelle Gedächtnis* durch eine gelungene Neukombination von bereits Bekanntem attestieren: Sie kombinierten die bereits vor Trient in der Kontroverstheologie starke ekklesiologische Linie mit dem Gedanken der Inspiration durch Christus, belegten die Bewahrung in der Kirche und damit im Geist durch die Kanonreihe, und bemühten schließlich das Konzil als entscheidungsmächtiges Gremium zur Bestätigung des biblischen Kanons auf dieser Grundlage.

2.3 „Cui hoc esse haereticum responsum est“.

Die Durchsetzung des gedächtnistheoretischen Ansatzes und das Anathema als Grenze

Gegen das eigentliche Konstrukt Cervinis gab es bemerkenswert wenige Einwände; der Trend unter den Konzilsvätern ging dahin, die vergebliche Diskussion der einzelnen Bücher lieber zu unterlassen; schließlich hätten sich Theologen wie Johannes Eck, Roberto Bighio und John Fisher bereits mit dieser Frage auseinandergesetzt.⁹⁵ Lediglich zwei wirklich ablehnende Stimmen lassen sich identifizieren. Die erste ist Sanfelice, der Bischof von La Cava, der zumindest in einer sehr scharfen Äußerung die Argumentation einer kirchlichen Garantie der kanonischen Texte zurückwies:

⁹⁵ CT I, 478: *Plures tamen in hanc deveniunt conclusionem, harum rationum disputationem vel examinationem esse omnino frustratoriam, cum tot in locis a tantis probis viris, paresertim Ioanne Ekhio, Roberto Pighio, Roffensi <et aliis> exactissime [...] esse reperiatur.*

Mehrere kamen dennoch zu dem Schluss, dass die Diskussion und Untersuchung dieser Begründungen gänzlich vergeblich sei, weil [das] an so vielen Orten von so großen [und] verdienten Männern, vor allem Johannes Eck, Roberto Bighio, Roffensi (?) <und anderen> genauestens ermittelt wurde.

Parallel: CT V, 5–6.

„Ich glaube dem Evangelium des Johannes nicht, weil es von der Kirche angenommen ist, sondern weil es von Johannes ist.“⁹⁶

Er erhielt hierauf schlicht die Antwort, dies sei häretisch, was bereits in der Konzilsdiskussion andeutet, dass hier um die Grenzen der Interpretationsgemeinschaft gerungen wurde. Ein weiterer, wesentlich ernsthafterer Vorwurf richtete sich direkt gegen die Verwendung des Florentinums als Grundlage der Bestätigung. Jakob Nachianti, Bischof von Chioggia, bezweifelte offen die richtige Datierung der Bulle sowie ihre Entstehung im Kontext des Florentinums.⁹⁷ Del Monte konnte diesen Vorwurf aber eindeutig entkräften, indem er sowohl die Fortsetzung des Konzils in Rom belegte als auch das richtige Datum, so dass eine Zugehörigkeit zur konziliaren Folge gewährleistet war.⁹⁸

⁹⁶ CT I, 480: *Evangelio Ioannis non credo, quia ab ecclesia sit receptum, sed quia Ioannis est. Cui hoc esse haereticum responsum est.*

Ich glaube dem Evangelium des Johannes nicht, weil es von der Kirche angenommen ist, sondern weil es von Johannes ist. Ihm wurde geantwortet, dass das häretisch sei.

⁹⁷ CT I, 480: *se minime in suis libris invenisse, quod concilium Florentinum sacros libros receperit; non viderat enim bullam Eugenii IV,*

Er habe in seinen Büchern ganz und gar nicht gefunden, dass das Konzil von Florenz die Bücher angenommen habe; er hatte nämlich die Bulle Eugens IV. nicht gesehen [...].

CT V, 18–19: *Cum tamen bulla Eugenii Papae IV, quae super hoc confecta fuit, longe post dissolutionem ipsius concili edita fuerit – [...] quo tempore concilium Florentinum absolutum fuerat, ut patet in bulla unionis Graecorum, quae in ultima sessione dicti concilii data est [...] – cum praesertim in principio dictae bullae [de] receptione librorum sacrorum non ponantur illa verba, quae in aliis bullis in concilio editis apponi consueverunt: sacro sc. approbante concilio, quare non immerito in actis ipsius concilii Florentini non inscribitur, sed tamquam extravagans in sexto libro decretalium posita est. Quam Clodiensis sententiam aliquot etiam alii patres sequi videbantur.*

So sei dennoch die Bulle Papst Eugens IV., die hierüber ausgefertigt worden war, lange nach der Auflösung jenes Konzils herausgegeben worden – [...] [und] zu dieser Zeit war das Konzil von Florenz aufgelöst gewesen, wie es in der Unionsbulle [mit den] Griechen dargelegt ist, die in der letzten Sitzung des genannten Konzils ausgefertigt wurde [...] – zumal da am Beginn der genannten Bulle über die Annahme der heiligen Bücher jene Worte nicht genannt worden seien, die in anderen Bullen, die auf dem Konzil herausgegeben worden seien, gewöhnlich hinzugesetzt wurden [...].

Zum Hintergrund JEDIN, *Geschichte II* (1957), 52–53; im Rahmen des Nachweises der Echtheit des Dekrets ging die aus Rom angeforderte Urkunde verloren.

⁹⁸ CT V, 19–20: *Bulla illa Eugenii, in qua recipientur libri sacri, quae bussa est super unione Iacobitarum [...] vere edita est in concilio Florentino ante eius dissolutionem. Falsum enim est et ab omni veritate alienum, quod concilium ipsum dissolutum fuerit anno 1439 statim post unionem Graecorum, allucinanturque maxime qui putant, finem dicti concilii fuisse unionem Graecorum, [...] cum longe post, per tres sc. fere annos perduraverit, usque vid. ad annum Domini 1442, [...]. Ipsa autem bulla unionis Iacobitarum data 1441, in qua ipsi libri recipiuntur, quod <vera sit et ibi edita>, patet*

Der eigentliche Widerstand unter den Konzilsvätern formierte sich an der Frage der Grenzen dieser Erinnerungskonstruktion. Es war durchaus umstritten, ob tatsächlich eine einfache Berufung auf Florenz angesichts der Komplexität der zeitgenössischen Probleme als ausreichend erachtet werden konnte. In dieser Frage kam es zu einer Auseinandersetzung der Traditionslinien innerhalb des kulturellen Gedächtnisses der Konzilsväter (i.e. der Kirche) und letztlich zur Frage, welcher man denn nun folgen sollte. Ein Teil der Väter argumentierte im Anschluss an Cervini, dass es aufgrund des Zeugnisses der Korrespondenz Leos des Großen eine doppelte Behandlung von Themen nach dem Zeugnis der Väter und der Konzilien nicht geben sollte, da „etwas, was schon beschlossen, nicht in Zweifel gezogen oder wiederaufgenommen“ werden könne.⁹⁹ Diese Kontinuitätslinie hätte – wenn konsequent durchgezogen – eine weitere Diskussion des Themas im Keim erstickt, im Grunde wäre nicht einmal die Anerkennung des Florentinum wirklich notwendig gewesen. Dem setzten die Befürworter einer weiteren Diskussion und einer textlichen Vergewisserung eine ähnlich strukturierte Argumentation entgegen. Gerade aufgrund der Strittigkeit der Kanonizität einzelner Bücher oder Buchpassagen hielt diese nicht näher spezifizierte Gruppe eine Erörterung für dringend notwendig, damit „die Einfacheren und weniger Gelehrten“ eine Handhabe zur Verteidigung des eigenen Verständnisses gegenüber Infragestellungen zur

etiam ex originali, manu propria ipsius Eugenii et cardinalium tunc ibidem praesentium signata et plumbeo sigillo roborata, quam ego ipse his oculis vidi Romae una cum aliis actis concilii [...].

Jene Bulle Eugens, in der die heiligen Bücher angenommen werden, [...] wurde wirklich auf dem Konzil von Florenz vor dessen Auflösung herausgegeben. Falsch ist es nämlich und von aller Wahrheit fern, dass jenes Konzil sofort nach der Union mit den Griechen 1439 aufgelöst worden sei, und ganz besonders diejenigen wurden eines Besseren belehrt, die glauben, dass das Ende des genannten Konzils die Union mit den Griechen gewesen sei [...], weil es lange danach, [weitere] drei bzw. fast vier Jahre andauerte, nämlich bis zum Jahr 1442 [...]. Die Bulle selbst der Union mit den Jakobiten wurde gegeben 1441, in der die Bücher selbst angenommen wurden; [dass] das wahr ist und dort niedergelegt, ergibt sich auch aus dem Original, von der eigenen Hand Eugens selbst und der der dann dort anwesenden Kardinälen unterschrieben und mit Bleisiegel verstärkt, [die Bulle], die ich selbst mit diesen Augen zusammen mit den anderen Konzilsakten in Rom gesehen habe.

⁹⁹ CT V, 5–6: *Aliqui enim censebant, dictos libros simpliciter esse recipiendos [...]. Unde et Leo Pontifex scribens ad Marcianum Imperatorem ei mandat atque acriter praecipit, ne in concilio Chalcedonensi, quod tunc celebrator, aliquid quod iam decretum sit, revocari in dubium aut retractari permittat.*

Einige nämlich dachten, dass die genannten Bücher einfach angenommen werden müssten [...]. Daher weist auch Papst Leo in einem Schreiben an Kaiser Marcian diesen an und schreibt ihm ausdrücklich und scharf vor, dass nicht auf dem Konzil von Chalkedon, das damals festlich begangen wurde, etwas, das schon beschlossen worden war, in Zweifel gezogen oder wiederaufgenommen werden kann. (Es folgen mehrere weitere Belege.)

Verfügung hätten.¹⁰⁰ Für dieses Vorgehen fanden auch sie eine ganze Reihe von Argumenten, die mit der Argumentationsstruktur Cervinis letztlich kongruent waren und die belegten, dass zur Erläuterung sowie zur Überzeugung von Gegnern eine erneute Erörterung umstrittener Themen sowohl in der Schultheologie als auch auf Konzilien durchaus üblich war.¹⁰¹ Die Herstellung von Kontinuitätslinien wurde zu einem gängigen Mittel der Konzilsargumentation. Verkompliziert wurde die Situation durch eine weitere Gruppe um Seripando, die im Anschluss an Cajetan und Hieronymus eine Rangordnung der Wertigkeit der biblischen Bücher aufstellen wollte.¹⁰²

¹⁰⁰ CT V, 6: *Nonnulli autem fuere in sententia, ut libri ipsi simpliciter quidem reciperentur, sed nihilominus faciendam esse aliquam discussionem rationum, quibus aliquot dictorum librorum impugnantur. Non enim rationes eas ita examinandas arbitrabantur, quasi praesenti susceptioni necessarias, sed ut simplices et minus docti instruerentur, et actionum suarum synodus rationem cuilibet poscenti reddere possit.*

Manche aber waren der Meinung, dass die Bücher selbst zwar einfach angenommen werden sollten, aber nichtsdestotrotz irgendeine Diskussion der Gründe durchgeführt werden müsse, da ja einige der genannten Bücher umstritten seien. Sie glaubten nämlich nicht, dass diese Begründungen so untersucht werden konnten, wie es notwendig wäre für die gegenwärtige Übernahme, sondern damit die Einfältigeren und weniger Gelehrten unterwiesen werden können, und die Synode von jeder ihrer Handlungen, wenn jemand es fordert, Rechenschaft liefern könne.

¹⁰¹ CT V, 6: *Athanasius etiam in concilio Antiocheno disputavit cum Arrio prius in concilio Nicaeno damnato, et B. Hieronymus cum Luciferiano, quem convicit ex actis superioris concilii. Concilium quoque Africanum sub Bonifatio I in instructione, quam dedit suis legatis, attestatur, quod Donatistae fuerant invitati, ut secum pacifice conferrent et mansuetudine Christiana, si quid veritatis tenerent, non ambigerent conferre. Cum quibus postea Augustinus disputavit, et tamen eorum errores fuerant prius damnati in conciliis Nicaeno et Africano.*

Athanasius diskutierte auch auf dem Konzil von Antiochien mit Arius, ehe er auf dem Konzil von Nicaea verurteilt worden war, und der selige Hieronymus mit Luciferanus, den er aus den Akten des vorhergehenden Konzils widerlegte. Auch das Afrikanische Konzil unter Bonifaz I. bezeugte in der Instruktion, die es seinen Abgesandten gab, dass die Donatisten eingeladen gewesen waren, damit sie miteinander in Frieden sich versammeln und nach christlicher Gewohnheit nicht Bedenken haben, zusammenzukommen, wenn sie etwas über die Wahrheit verhandelten. Mit diesen disputierte später Augustinus, und dennoch waren deren Irrtümer zuvor auf den Konzilien von Nicaea und dem afrikanischen verurteilt worden. (Es folgen weitere Beispiele.)

¹⁰² CT V, 8: *Duo ego subiicam, quae in mea particulari congregatione tractate fuere: unum est, an simpliciter facienda sit approbatio scripturarum, prout eas probavit concilium Florentinum et iuxta etiam antiquiora concilia, an potius distinguere, qui sint libri sacri, ex quibus fundamenta nostrae fidei et doctrinae eruantur, et qui sint quidem canonici, sed non eius auctoritatis ut priores illi, sed ideo ab ecclesia recepti, ut ex his multitudo instrui possit: quales sunt libri Sapientiae, Proverbiorum et alii similes:*

Zwei Dinge möchte ich unterbreiten, die in meiner Partikularkongregation behandelt wurden. Die eine Sache ist, ob einfach eine Billigung der Schriften gemacht werden kann, wie sie das Konzil von Florenz bekennt, und daneben auch ältere Konzilien, oder ob man besser unterscheiden müsse, welche die heiligen Bücher sind, aus denen die

Für die Trienter Entscheidungsfindung wichtig war am Ende wiederum lediglich die letztlich weitgehend einträchtig vertretene Ekklesiologie. In der Sitzung vom 15. Februar kam es zur entscheidenden Auseinandersetzung, personifiziert in einer heftigen Diskussion zwischen Kardinal Pedro Pacheco¹⁰³, Bischof von Jaen, Vertreter der Spanier, und Giovanni Cristoforo Madruzzo¹⁰⁴, Erzbischof von Trient, an und für sich gemäßiger Humanist. Während Madruzzo ein wissenschaftliches Vorgehen auf der Grundlage des Humanismus vorzog und die Nachteile für die Auseinandersetzung mit den Protestanten in den Vordergrund stellte,¹⁰⁵ betonte Pacheco die Abgrenzung zu den Protestanten und verlangte nach einer scharfen anticajetanischen Polemik ausdrücklich die Verhängung des Anathemas für den Fall, dass der Kanonbeschluss in Frage gestellt werden sollte.¹⁰⁶ Mit dem Hintergrundwissen, wer welcher Gruppe angehörte, ist die Entwicklung in dieser Form nicht überraschend: Die Spanier fragten – in antireformatorischer Tradition stehend – nach den klaren Grenzen der Interpretationsgemeinschaft. Nach der Klärung der Sachfrage standen also die Klärung des zugrunde liegenden Gemeinschaftsverständnisses und die Definition der Grenze dieser Gemeinschaft an.

Fundamente unseres Glaubens und der Doktrin ermittelt werden können, und welche Bücher freilich kanonisch sind, aber nicht dieselbe Autorität wie jene ersteren besitzen, aber trotzdem von der Kirche angenommen worden sind, sodass aus diesen die Menge belehrt werden kann: diese sind die Bücher der Weisheit, der Sprüche und andere ähnliche:

¹⁰³ GONZÁLEZ, El cardenal (1974).

¹⁰⁴ STEINHAUF, Giovanni (²1993).

¹⁰⁵ CT I, 32: *Facile adducor, ut probem libros recipiendos esse, et sine distinctione quidem, quemadmodum a patribus nostris traditi sunt. Verum non ante hoc faciendum puto, quam rationibus adversariorum convulsis et prostratis. Quod nisi fecerimus, vereor equidem, ne ipsi, qui iam invisos nos habent, ne tantillum quidem concilium et auctoritatem nostram.*

Ich werde leicht dazu gebracht, dass ich billige, dass die Bücher angenommen werden sollen, und zwar ohne Unterscheidung, wie sie von unseren Vätern überliefert worden sind. Aber ich glaube, dass das nicht früher unternommen werden kann, als dass die Begründungen der Gegner erschüttert und vernichtet worden sind. Wenn wir das nicht unternehmen, fürchte ich in der Tat, dass sie selbst, die uns schon als Verhasste betrachten, das Konzil und unsere Autorität verkleinern.

¹⁰⁶ CT I, 32: *At Giennensi cardinali contraria placebat sententia [...] ne adversarii ipsi aliquando gloriari possint, suis rationibus veritates nostras et patrum nostrorum traditiones nobis dubitabiles reddidisse. Quamobrem, inquit, ne ulterius ab aliquo de re huiusmodi oriri possit dubitatio, sub pena anatematicis probando omnes libros nostros censerem, [...].*

Aber dem Kardinal von Jaen gefiel der gegenteilige Satz [...] damit nicht die Gegner selbst irgendwann sich rühmen könnten, durch ihre Begründungen unsere Wahrheiten und die Traditionen unserer Väter uns als zweifelhaft zurückgegeben zu haben. Deshalb, sagte er, damit sich nicht darüber hinaus irgendein Zweifel erheben kann, glaube ich, dass unter der Strafe des Anathems alle unsere Bücher geprüft werden müssen, [...].

Soziologisch betrachtet liegt die hier anstehende Entscheidung in einer logischen, direkten Linie mit der Identitätskonstruktion: Mit dem Rekurs auf die eigene Tradition (oder, kulturwissenschaftlich gewendet: das eigene kulturelle Gedächtnis) stellte sich die Frage, wie mit denjenigen zu verfahren war, die diesen Rekurs – voraussichtlich – nicht mitmachen würden. Insofern war die Forderung nach dem *Anathema* zu diesem Zeitpunkt nicht nur verständlich, sondern unumgänglich.

Am Ende stimmten die Konzilsteilnehmer schlicht ab: Einstimmig wurde festgelegt, dass in Trient lediglich der Florentiner Kanon bestätigt werden sollte; die Integration des Anathems und damit den drohenden Ausschluss aus der Kirche bestätigten 22 Konzilsteilnehmer, 14 stimmten dagegen.¹⁰⁷ Die Folgen dieser Entscheidung für die weiteren Verhandlungen mit den Protestanten waren eklatant; spätestens ab diesem Punkt war endgültig klar, dass dieses Konzil – auch wenn der Ausgangspunkt vielleicht einmal ein anderer gewesen war – sich nicht der Wiedervereinigung mit den Lutheranern widmen würde.¹⁰⁸

Um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, welche Bücher verbindlich und als Kanon gelten, wurde dem Dekret eine Liste der heiligen Bücher hinzugefügt.¹⁰⁹ Die nun folgende Kanonliste¹¹⁰ klärt basierend auf dem Florentiner Dekret zunächst nur den Umfang des Kanons. Inwieweit die Liste auch eine spezielle Anordnung der Bücher – als kanonische Abfolge – darstellt, ist eine sekundäre Frage.

Hat das Konzil wirklich, wie abgestimmt, Florenz schlicht bestätigt? Eine synoptische Betrachtung zeigt, dass dem nicht so ist. Auch wenn der *Inhalt*

¹⁰⁷ CT I, 32: [...] *interrogati sunt patres [...], et primum an placeret omnibus, ut libri omnes comprobarentur, qui in Florentino concilio probati fuerunt. Et omnes responderunt placet. Deinde interrogati an placeret, ut in decreto anathema apponeretur. Card. De Monte [...] respondit placet, eumque secuti sunt Giennensi et alii viginti duo. Cum Tridentino vero, qui anathema prorsus reiciebat, fuere quatordecim, [...].*

[...] die Väter wurden befragt [...], und zuerst, ob es allen gefiele, dass alle Bücher gebilligt werden sollten, die auf dem Konzil von Florenz anerkannt worden sind. Und alle antworteten mit Placet. Schließlich wurden sie befragt, ob es ihnen gefiele, dass in dem Dekret ein Anathema hinzugesetzt würde. Card. de Monte [...] antwortete mit Placet, und ihm folgten [der Bischof von] Jaen und weitere 22. Mit [dem Erzbischof von Trient] aber, der das Anathema ganz und gar zurückgewiesen hatte, waren 14 [...].

¹⁰⁸ In der verbleibenden Diskussion über das Dekret spielte die Kanonfrage eine eher untergeordnete Rolle; vgl. JEDIN, *Geschichte II* (1957), 46–82.

¹⁰⁹ WOHLMUTH, *Konzilien 3* (2002), 663, 31–33: *Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti.*

664, 27–29: Die Synode entschied, diesem Dekret ein Verzeichnis der heiligen Bücher hinzuzufügen, damit niemandem ein Zweifel unterlaufen kann, welche es denn nun sind, die von der Synode angenommen werden.

¹¹⁰ WOHLMUTH, *Konzilien 3* (2002), 663, 33–36; 665, 1–12.

des Kanonverzeichnisses des Trienter Dekrets mit dem des Florentinums übereinstimmt, finden sich dennoch einige Änderungen, die erst durch die Synopse beider Listen deutlich werden:¹¹¹

Tabelle 2: Vergleich von Florenz 1442 und Trient 1546

Florenz 1442	Trient 1546
<p>Quinque Moysi id est Genesi, Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio; Iosue, Iudicum, Ruth, Quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdra, Neemia, Tobia, Iudith, Hester, Iob, Psalmis David,</p> <p>Parabolis, Ecclesiaste, Canticis Cantico- rum, Sapientia, Ecclesiastico, Isaya, Ieremia, Baruch, Ezechiele, Daniele, Duodecim Prophetis Minoribus id est Osee, Iohele, Amos, Abdia, Iona, Michea, Naum, Abacuc, Sophonia, Ageo, Zacharia, Malachia; Dubus Machabaeorum,</p> <p>Quatuor Evangeliiis, Mathaei, Marci, Lucae, Iohannis,</p> <p>Quatuordecim Epistolis Pauli, Ad Romanos, Duabus ad Corinthios, Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Philipenses, Duabus ad Thessalonicenses, Ad Colocenses, Duabus ad Timotheum, Ad Titum, Ad Philemon, Ad Hebraeos; Petri duabus; Tribuns Iohannis,</p>	<p>Testamenti Veteris: Quinque Moisis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosue, Iudicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, <i>Esdrae primus et secundus, qui dicitur</i> Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, Iob, Psalterium Davidicum <i>centum quinquaginta</i> <i>psalmorum,</i> Parabola, Ecclesiastes, Canticum Cantico- rum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Ieremias <i>cum</i> Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est Osea, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum <i>primus et secundus.</i></p> <p>Testamenti Novi: Quatuor Evangelia, <i>secundum</i> Matthaenum, Marcum, Lucam, Ioannem; <i>Actus Apostolorum a Luca Evangelista</i> <i>conscripti,</i> quatuordecim epistolae Pauli <i>Apostoli,</i> ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri <i>Apostoli</i> duae, Ioannis <i>Apostoli</i> tres,</p>

¹¹¹ WOHLMUTH, Konzilien 2 (2000), 572, 6–39; WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 663, 31–664, 1–12.

Florenz 1442	Trient 1546
Una Iacobi; Una Iudae; Actibus Apostolorum et Apocalypsi Iohannis	Iacobi <i>Apostoli</i> una, Iudae <i>Apostoli</i> una, et Apocalypsis Ioannis <i>Apostoli</i> .

Im *Alten Testament* scheinen die Veränderungen nur marginal: Statt Esra und Nehemia ist auf der Trienter Liste von den beiden Esrabüchern – Esra und Nehemia die Rede.¹¹² Auch das *Psalterium Davidicum* wird auf 150 Psalmen begrenzt.¹¹³ Das Baruchbuch wird durch ein *cum* enger an Jeremia angeschlossen und bei den beiden Makkabäerbüchern wird ein zweites Mal ihre Anzahl angegeben *duo Machabaeorum primus et secundus*.¹¹⁴

Im *Neuen Testament* sind die Veränderungen auffälliger. Zunächst sind die beiden Veränderungen in der Reihenfolge der Schriften zu nennen: Der Kolosserbrief steht in der Trienter Liste nun *vor* den beiden Thessalonicherbriefen, und die Apostelgeschichte ist vom Platz vor der Offenbarung hinter die Evangelien gerückt. Doch nicht nur ihr Ort hat sich verändert – die Trienter Liste erwähnt ausdrücklich, dass sie vom Evangelisten Lukas mitverfasst wurde.¹¹⁵ Auch die anderen neutestamentlichen Texte haben Titelveränderungen erfahren: Die Evangelien werden nun – dem Griechischen konform – als *secundum xy* geführt und der übrigen Literatur ist der Titel *Apostolus* als Verfasserzusatz zugewachsen.

Diese letzte Einfügung ist beachtenswert, insbesondere bei den Schriften, die sich selbst nicht als apostolisch vorstellen (Jak, 1–3 Joh, Jud und Offb).

¹¹² Vermutlich, um 3–4 Esra implizit auszuschließen, ohne die beiden Schriften zu nennen. Die Florentiner Liste ließe sich mit etwas gutem Willen auch so verstehen, dass Esdra für mehrere Bücher gestanden haben kann (auch wenn es hier hätte heißen müssen Esdrae).

¹¹³ Die Trennung erfolgte hier gegenüber dem 151. Psalm, der sich in vielen Vulgataausgaben im Anhang findet. Zum Titel des Psalmenbuches hatte es in Trient Diskussionen gegeben. Der fünfte der 14 strittigen Punkte, die der Generalversammlung am 1. April 1546 vorgelegt wurden, lautete:

CT V, 41: *An in suspectione psalmoreum utendum sit hoc modo loquendi: Psalmi David, an psalterium Davidicum, an liber 150 psalmoreum, an liber psalmoreum.*

Welche Formulierung hinsichtlich der Psalmen gebraucht werden sollte: Psalmi David, psalterium Davidicum, liber 150 psalmoreum oder liber psalmoreum?

Die Konzilsväter stimmten über die Vorschläge ab und wählten dabei den Titel *psalterium davidicum 150 psalmoreum*, der ursprünglich nicht auf der Liste gestanden hatte. Vgl. hierzu MAICHLE, Kanon (1929), 53–59.

¹¹⁴ Auch hier vermutlich um sicherzustellen, dass 3 und 4 Makk, die im Anhang vieler Vulgataausgaben stehen, nicht zum kanonischen Bestand der Bibel gehören.

¹¹⁵ Das „conscripti“ bezieht sich nicht auf weitere Verfasser, sondern auf das Lukasevangelium.

Die Gründe sind dafür nicht ganz klar.¹¹⁶ Am einfachsten lässt sich dies wiederum kulturwissenschaftlich mit dem Rekurs auf den (oder besser: die Setzung des) normativen Ursprung(s) erklären. Wenn die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung apostolischen Ursprungs sind, kann ihnen eine ungleich höhere Autorität zugeschrieben werden.¹¹⁷ Im gleichen Arbeitsgang wird auch die immer wieder diskutierte Unterscheidung in proto- und deuterokanonische Schriften *ad acta* gelegt. Auch dies stärkt letztlich den Kanon als Sammlung heiliger Texte. Zwar werden in der Praxis nicht alle Texte in gleichem Maße und mit gleicher Häufigkeit rezipiert und wertgeschätzt, dennoch sind sie prinzipiell gleichwertig und können entsprechend auch ohne innere Abstufungen der Wertigkeit beispielweise zur Klärung dogmatischer Fragestellungen herangezogen werden.

Heutige Rezipienten sind beim Blick auf die Trienter Kanonliste vielleicht aus anderen Gründen irritiert. So werden Leserinnen und Leser aus der evangelischen/reformierten Tradition bei dieser Aufstellung die Klagelieder vermissen, die Trient unter Jeremia subsumiert. Ferner ist augenfällig, dass bei den Königsbüchern, der Chronik, Esra und den Makkabäerbüchern jeweils die Anzahl der Bücher angegeben wird, die zum Kanon gehören.¹¹⁸ Auch die Stellung der Makkabäerbücher im Kanon ist interessant: Die Trienter Liste endet mit den Makkabäerbüchern, in den modernen Bibelausgaben sind sie jedoch vom Schluss des Alten Testaments an das Ende der Geschichtsbücher „gerutscht“.¹¹⁹ Für heutige Leser ebenfalls irritierend ist die Abfolge der *Katholischen Briefe*: Während der Trienter Kanon die Abfolge *Petri Apostoli duae, Ioannis Apostoli tres, Iacobi Apostoli una, Iudae Apostoli una* bietet,

¹¹⁶ LIPS, Kanon (2004), 160, vermutet, dass „hier eine betonte und durch den inadäquaten Aposteltitel überspitzte Rehabilitierung dieser von Luther sowie auch Erasmus und Cajetan in ihrer Autorität angezweifelten Schriften“ vorliegen könnte. Für eine solche Intention spräche seiner Meinung nach, dass die Evangelien, deren kanonische Geltung nicht angezweifelt worden war, ohne Aposteltitel aufgeführt werden. Dieses Argument hinkt jedoch insofern, als einerseits die Apostelgeschichte dem *Evangelisten* Lukas und alle Paulusbriefe dem *Apostel* Paulus zugeschrieben werden.

¹¹⁷ Ein ähnliches Phänomen zeigte sich bereits im zweiten Jahrhundert, als den vier kanonischen Evangelien Überschriften zuwuchsen, die sie jeweils direkt oder indirekt einer apostolischen Tradition zuschrieben.

¹¹⁸ Bei den erstgenannten ist dies nicht auffällig, wohl aber bei den Makkabäerbüchern, denn 3 und 4 Makk werden im Gegensatz zu 1 und 2 Makk aus dem Kanon ausgeschlossen.

¹¹⁹ Die Irritation legt sich, wenn berücksichtigt wird, dass es in Trient um den Umfang, weniger um die Abfolge der Bücher ging. Die Stellung der Makkabäerbücher innerhalb der Bibeln war bereits in der vortridentinischen Zeit nicht eindeutig. BRANDT, *Endgestalten* (2001), 310f. verweist auf Vulgataausgaben aus dem 13.–15. Jahrhundert, die die Makkabäerbücher bereits unter den historischen Büchern subsummieren, während sie beispielsweise in der Gutenbergbibel am Übergang zum Neuen Testament stehen (s. dazu den Beitrag von T. HIEKE, in diesem Band S. 225ff.).

sind die Briefe in der Nova Vulgata folgendermaßen gereiht: *Epistulae catholicae VII quae sunt Iacobi I, Petri II, Iohannis III, Iudae I*.¹²⁰

Dem Trienter Konzil ist es vor allem darum gegangen, den geltenden Textbestand klar festzulegen. Die Setzung ist dabei *positiv*, denn das Konzil legt nur fest, welche Texte *kanonisch* sind, nicht aber, welche Texte *nicht kanonisch* sind. Spuren des Ausschlusses finden sich im Dekret an den bereits erwähnten Ergänzungen im Bestand des Alten Testaments gegenüber dem Florentinum. Hier lässt sich vermuten, dass Texte, die lange Geltung hatten, ausgeschlossen wurden. Auch im neutestamentlichen Teil schweigt sich das Dekret über ausgeschlossene Schriften aus.¹²¹ Die Nichtnennung als *nicht kanonisch* anerkannter Schriften ließe sich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive damit erklären, dass so der eigene Standpunkt als der einzige sich logisch aus der Tradition erklärbare und vollständig in ihr stehende gestärkt wird. Der Ausschluss von Büchern käme dem Eingeständnis gleich, dass durchaus andere Textumfänge als Kanon möglich wären und man sich bewusst für ein bestimmtes Modell (unter anderen) entschieden hätte. Wenn man sich hingegen auf eine längere Tradition berufen und zeigen kann, dass diejenigen, die einen anderen *Vorschlag* machen (wie der Kanon der Reformation), sich *bewusst* für diesen *entschieden*, statt die geltende Tradition anzuerkennen, lässt sich einfacher erklären, wer die rote Linie überschritten und sich selbst außerhalb der Bekenntnis- und Interpretationsgemeinschaft gestellt hat.¹²² In dieser Lesart belegt nicht das Konzil die Reformation mit dem Anathema, sondern die Reformation selbst wählt den Standort außerhalb der Tradition. Dass der Trienter Kanon selbst das Ergebnis von langen Diskussionen war und auf einer *bewussten Entscheidung* für diesen und keinen anderen Kanon beruhte, wird so aus dem Dekret nicht ersichtlich.

So heißt es im nächsten Passus:

Wenn aber jemand diese Bücher nicht vollständig mit all ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche seit alters her gelesen wurden und in der alten Ausgabe der *Vulga-*

¹²⁰ In der Nova Vulgata fehlen zusätzlich die in der Trienter Liste begegnenden Apostelzusätze. Keine der neutestamentlichen Schriften wird bereits durch den Titel als „apostolisch“ ausgewiesen. Die Reihenfolge der biblischen Bücher in der Nova Vulgata richtet sich, wie es im Vorwort heißt „aus praktischen Gründen“ nach der Sixto-Clementina.

¹²¹ Obgleich während des Konzils dazu diskutiert wurde. Vgl. LIPS, Kanon (2004), 161.

¹²² Hierzu passt das Zwischenfazit von BRANDT, Endgestalten (2001), 324: „Die Entscheidung von Trient ist als bewußtes Festhalten am vorreformatorischen Kanon von Florenz zu verstehen. Auf eine Diskussion um Kriterien der Kanonizität will man sich nicht einlassen. Die Ablehnung des Vorschlags, den Rangunterschied der kanonischen und deuterokanonischen Schriften auch in der Gruppierung umzusetzen, zeigt zweierlei: Erstens wird es nicht für prinzipiell unmöglich gehalten, eine Veränderung im Aufbau der Bibel vorzunehmen, andernfalls wäre ein derartiger Vorschlag erst gar nicht gemacht worden, aber zweitens kommt diese Veränderung für die Mehrheit der Konzilsteilnehmer gerade nicht in Frage.“

ta Latina enthalten sind, als heilig und kanonsich annimmt, und wenn jemand die vor-
genannten Überlieferungen gegen besseres Wissen verachtet, gelte das Anathem.¹²³

Die Formulierung hat es in sich: Vollständig und mit allen ihren Teilen kano-
nisiert werden ohne weitere Diskussion auch strittige Passagen, die entweder
nicht im reformierten Kanon enthalten waren (wie die griechischen Zusätze
zu Dan und Est) oder über die selbst in Trient als spätere Interpolationen dis-
kutiert wurden (Mk 16,9–20; Lk 22,43.44 und Joh 8,1–11)¹²⁴. Der Hinweis
„wie sie in der katholischen Kirche seit alters gelesen wurden und in der alten
Ausgabe der *Vulgata Latina* enthalten sind“¹²⁵ ist wiederum als soziologische
Grenzziehung im Rekurs auf eine lange Vergangenheit zu lesen. Auch hier
geht es letztlich nicht um die Vulgata als das eine heilige Textkorpus, sondern
lediglich um einen bestimmten Textumfang. Da die Fehlerhaftigkeit¹²⁶ der
Vulgata einerseits und die unterschiedlichen Abfolgen der Bücher anderer-
seits dem Konzil bekannt waren (wenngleich sie freilich nicht im Dekret er-
scheinen), kann es dem Konzil nicht darum gegangen sein, Abfolge und
Wortlaut eines bestimmten Kanons festzulegen, sondern lediglich den Um-
fang des verbindlichen Textes.¹²⁷ Sprich: Auf dem Konzil von Trient wird der
Umfang, nicht aber die Architektur des Kanons festgelegt.

Dennoch zieht das Konzil mit der Etablierung des Bestands eine klare
Grenze: Wer die Heilige Schrift nicht in diesem Umfange anerkennt, gehört

¹²³ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 9–12.

¹²⁴ Auch diese Stellen tauchten bei den am 1. April zur Abstimmung gestellten 14 stritti-
gen Punkten auf:

CT V, 41: *An quia in quibusdam particulis evangeliorum: Marci cap. ultimo et Lucae
cap. 22 et Ioannis 8 a quibusdam est dubitatum, ideo in decreto de libris evangeliorum
recipiendis sit nominatim habenda ratio harum partium, et exprimendum, ut cum aliis
recipiantur, an non.*

Ob, weil Manche an gewissen Teilen der Evangelien – das letzte Kapitel von Markus,
Kapitel 22 von Lukas und Johannes 8 – Zweifel hegen, im Dekret über die anzuneh-
menden Bücher der Evangelien eine besondere Begründung dieser Teile vorgenommen
werden sollte, und ob ausgedrückt werden sollte, dass sie mit den anderen [Tei-
len/Kapiteln] angenommen werden, oder nicht.

Die Mehrheit der Konzilsväter votiert dafür, sich mit einer summarischen Aufzählung
zufrieden zu geben, der Bischof von Sinigaglia schlägt folgende Formulierung vor:

CT V, 55: *recipimus quattuor evangelica cum omnibus suis partibus, ut nunc legentur
in ecclesia, secundum veterum et vulgatam editionem.*

Wir nehmen die vier Evangelien mit allen ihren Teilen an, wie sie jetzt in der Kirche
gelesen werden, gemäß der alten und allgemeinen Ausgabe.

Vgl. MAICHLE, Kanon (1929), 53–59.

¹²⁵ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 10–11.

¹²⁶ In der Sitzung vom 1. März 1546 wurde bei der Behandlung der *abusus S. Scripturae*
auch die Textkorruption der Vulgata thematisiert. Am 5. März wurde auf Anregung der
Konzilslegaten eine Kommission eingesetzt, die sich auch dieser Frage widmen sollte.

¹²⁷ Vgl. hierzu auch BRANDT, Endgestalten (2001), 322–335.

nicht zur Interpretationsgemeinschaft.¹²⁸ Dies ist in Verbindung mit dem Anathema eine Neuerung gegenüber früherer Listen und Dekrete und zeigt außerdem deutlich, dass es in Trient nicht um die Bibel oder den Kanon an sich,¹²⁹ sondern in Bezug auf seine Lese- und Interpretationsgemeinschaft ging. Theologisch ließe sich sagen, dass die Trienter Kanonentscheidung eine ekklesiologische Grundierung hatte; kulturwissenschaftlich gelesen, werden hier im Rekurs auf das kulturelle Gedächtnis eine Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft mit einem festgelegten Bestand an heiligen/kanonischen Texten, einer leitenden Perspektive, die sich in der Interpretationshoheit über diese Text äußert, und klaren Außengrenzen geschaffen.

2.4 Die Anwendung des Erinnerungsarguments auf den Text: Die Vulgata als die „Bibel der Kirche“

Der Argumentationslinie folgend, tauchte in den weiteren Diskussionen über die Missbräuche der Schrift ein weiteres Problem auf, das in direkter Verbindung mit der von den Legaten gewählten Traditionsstruktur stand: Die Frage nach der Verwendung der diversen Landessprachen und der hebräischen bzw. griechischen Originaltexte. Um es mit Hubert Jedin auszudrücken:

„Die Bibelwissenschaft im Umbruch, die Bibellesung ein brennendes Problem des kirchlichen Lebens – das war der Hintergrund der Reformdebatte.“¹³⁰

Hinzu kam eine sehr stark divergierende Praxis der Bibel in der Volkssprache in den Ursprungsländern der einzelnen Konzilsväter: Während in England seit Wyclif der Gebrauch volkssprachlicher Texte strikt verboten war, hatte allein Deutschland vor Luther nicht weniger als „18 vollständige Bibeldrucke in deutscher Sprache“ gesehen.¹³¹ In Frankreich waren sie sowohl von kirchlicher als auch von staatlicher Seite aus verboten, in Spanien waren Übersetzungen ebenfalls strikt untersagt.¹³²

Die Debatte in Trient zeigte, dass die Bedenken der Konzilsväter vornehmlich auf eine andere Ebene abzielten: Es ging in der Argumentation nicht primär um die Abgrenzung gegenüber Luther oder auch gegenüber den Humanisten, sondern um eine Sicherung des innerkirchlichen Theologen- und Pre-

¹²⁸ Damit ist Martin Luther *de facto* ausgeschlossen, da seine Übersetzung auf dem Umfang der *veritas hebraica* in der Anordnung der Septuaginta beruht.

¹²⁹ Bei Maichle heißt es hierzu: „Die Bedeutung der tridentinischen Konzilsentscheidung liegt darin, daß gegenüber früheren Aufzählungen der kanonischen Bücher nunmehr in dem Kanondekrete eine scharfe Grenze gesteckt ist, welche innerhalb der katholischen Kirche nicht überschritten werden kann.“ MAICHLE, Kanon (1929), 76.

¹³⁰ JEDIN, Geschichte II (1957), 55.

¹³¹ JEDIN, Geschichte II (1957), 54. Nach Luther erschienen von nicht weniger als drei Kontroverstheologien ebenfalls Übersetzungen (Emser, Eck, Dietenberger).

¹³² JEDIN, Geschichte II (1957), 54.

digerdiskurses, d.h. um eine einheitliche Grundlage des eigenen Diskursraumes. Die Grenze, die hier gesetzt werden sollte, lag innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, nicht außerhalb, und sie hatte zumindest in der grundsätzlichen Argumentation nichts mit Erinnerung zu tun, sondern beinhaltete eine pragmatische Entscheidung für einen einzelnen Text als Grundlage. Obwohl in den Diskussionen selbst nicht erwähnt, scheint sich die Vulgata als gemeinsamer kirchlicher Text aufgrund der häufigen Verwendung schlicht angeboten zu haben.¹³³

In diese Richtung argumentieren die Verbesserungsvorschläge, die von der vorbereitenden Kommission am 17. März der Generalkongregation vorgelegt wurden. Das Kernproblem war aus Sicht der beteiligten Väter, dass „unterschiedliche Editionen der heiligen Schrift“ existierten und diese bei öffentlichen Anlässen auch verwendet wurden.¹³⁴ Um dem abzuhelpen, schlug die Kommission vor, „nur eine Edition zu haben“, und hier bot sich die Vulgata an, „die alle benutzen als die authentische in öffentlichen Lesungen, Disputationen, Expositionen und Predigten, und die niemand zurückzuweisen oder ihr zu widersprechen wagt“.¹³⁵ Das Konzil solle eine Erklärung der Vulgata als einziger authentischer Bibelausgabe vornehmen, bei gleichzeitiger Bitte an den Papst, für eine adäquate Vulgataausgabe zu sorgen, die die auch dem Konzil bekannten Missstände nicht mehr enthalte.¹³⁶ Intendiert war wohl eine

¹³³ JEDIN, *Seripando* 2/1 (1937), 329; zur ambivalenten Begrifflichkeit in den Dekreten ebd., 338–340. Wobei „die Vulgata“ hier eine irreführende Formulierung ist und der Anzahl der unterschiedlichen, sich im Umlauf befindlichen Vulgataausgaben nicht gerecht wird. Vgl. hierzu BRANDT, *Endgestalten* (2001), 237–304.

¹³⁴ CT V, 29: *Primus abusus est habere varias editiones sacrae scripturae et illis velle uti pro authenticis in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et praedicationibus.*

Der erste Missbrauch besteht darin, unterschiedliche Editionen der heiligen Schrift zu haben, und jene als authentisch in öffentlichen Lesungen, Disputationen, Expositionen und Predigten benutzen zu wollen.

¹³⁵ CT V, 29: *Remedium est, habere unicum tantum editionem, veterem sc. et vulgatam, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et praedicationibus, et quod nemo illam reicere audeat aut illi contradicere.*

Das Heilmittel hierfür ist, nur eine einzige Edition zu haben, beispielsweise die alte und allgemeine, die alle benutzen als authentische bei öffentlichen Lesungen, Disputationen, Expositionen und Predigten, und dass niemand jene zurückzuweisen oder ihr zu widersprechen wagt.

¹³⁶ CT V, 29: *Secundus abusus est nonnulla incorrectio codicum qui circumferuntur vulgatae huius editionis.*

Remedium est, ut expurgatis et emendatis codicibus restituatur Christiano orbi pura et sincera vulgata editio a mendis librorum qui circumferentur. Id autem munus erit Sanctissimi D. N. Papae, quem sacrosancta synodus humiliter exorabit, [...].

Der zweite Missbrauch ist [so] manche Unkorrektheit der Codizes, die von dieser allgemeinen Edition kursieren.

Art „Normalbibel“¹³⁷, die für den katholischen Gebrauch als Grundlage dienen sollte.

Damit nicht genug: Zusammen mit dem Text schlug die Kommission vor, zur Verhinderung von weiteren Missbräuchen gewissermaßen auch die Interpretation der biblischen Schriften zu kanonisieren. Um eine Interpretation im jeweils individuellen Sinne zu verhindern, war die Schrift „im Sinne der Heiligen Mutter Kirche“ (*sensus sanctae matris ecclesiae*) zu interpretieren, ein deutliches Indiz für den Selbstschutz und den Kampf um die Deutungshoheit, der in Trient ausgetragen wurde.¹³⁸ Gesichert werden sollte die Verwendung nur der Vulgata durch bischöfliche Approbation der jeweiligen Schriften,¹³⁹

Das Heilmittel hierfür ist, dass – nachdem die Codizes ausgebessert und gereinigt wurden – eine zuverlässige und von den Fehlern der kursierenden Bücher befreite allgemeine Edition dem christlichen Erdkreis zur Verfügung gestellt wird. Das aber wird die Aufgabe unseres heiligsten Herrn Papstes sein, den die hochheilige Synode demütig [darum] bitten wird, [...].

¹³⁷ JEDIN, Seripando 2/1 (1937), 329.

¹³⁸ CT V, 29: *Tertius abusus est, ut quilibet propriae prudentiae innixus non in scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem scripturam sacram contorquens, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, praetextu facilitatis verbi Dei, vel publice vel privatim eam interpretetur, contra eum sensum, quem sancta mater ecclesia et unanimes consensus patrum ad hunc usque diem tenuit semper et tenet.*

Remedium est, ne cuiquam liceat in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium a sensu sanctae matris ecclesiae, cuius est iudicare de interpretatione et sensu sacrarum scripturarum, vel etiam ab unanimi consensu patrum in sacrae scripturae interpretationibus, publice vel privatim quovis praetextu discedere, sub poenis a sancta synodo decernendis.

Der dritte Missbrauch besteht darin, dass, wer auch immer sich auf das eigene Wissen/die eigene Klugheit stützt und seine Gesinnung nicht in der heiligen Schrift hat, sondern die Heilige Schrift nach seinem eigenen Willen dreht und wendet, dass dieser die Heilige Schrift in Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten zum Aufbau der christlichen Doktrin unter dem Vorwand der leichten Verständlichkeit des Wortes Gottes entweder öffentlich oder privat interpretiert, und dass dies gegen jenen Sinn geschieht, den die heilige Mutter Kirche und der ungeteilte Konsens der Väter bis zu diesem Tag immer hielt und hält.

Das Heilmittel [hierfür] besteht darin, dass es – unter von der Heiligen Synode zu bestimmenden Strafen – niemandem erlaubt werden soll, in Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten zum Aufbau der christlichen Doktrin zum einen vom Sinn der heiligen Mutter Kirche, dessen Aufgabe es ist, über die Interpretation und den Sinn der Heiligen Schriften zu urteilen, zum anderen vom einstimmigen Konsens der Väter hinsichtlich der Interpretation der Heiligen Schrift öffentlich oder privat unter irgendeinem Vorwand abzuweichen.

¹³⁹ CT V, 30: *Quartus abusus est, quod impressores sine licentia superiorum ecclesiasticorum pro libito suo imprimunt sacram scripturam [...].*

Remedium est, ut nulli liceat imprimere vel imprimi facere, vendere aut etiam apud se retinere huiusmodi libros, nisi primum graviter examinati probatique fuerint.

eine Maßnahme, deren Wirksamkeit bereits auf dem Konzil selbst heftig in Zweifel gezogen wurde und die sich anscheinend bereits zuvor als weitgehend unwirksam erwiesen hatte.¹⁴⁰

Inwiefern lässt sich diese Entscheidung mit der bisherigen Erinnerungs- bzw. Identitätskonstruktion in Verbindung bringen? Im Falle der Vulgata greifen die bislang verwendeten Erinnerungsstrukturen zunächst scheinbar nicht: Weder ließ sich für den Vulgatatext eine göttliche Einsetzung noch eine ausreichende Traditionslinie konstruieren, es handelte sich um eine pragmatische Entscheidung für einen bekannten und häufig verwendeten Text. Und dennoch finden sich im Dekret selbst Anklänge an eine Traditionslinie: Dieses erklärte sie zu einer „alten und verbreiteten Ausgabe, die durch eine lange Verwendung so vieler Jahrhunderte in der Kirche anerkannt ist“.¹⁴¹ Die (freilich noch zu schaffende) kanonische Ausgabe wird damit aus der Tradition heraus begründet und mit diesem Dekret erhielt die Kirche als Interpretationsgemeinschaft ihre eigene Bibel, indem sie eine einzige Ausgabe für „authentisch“ erklärte.¹⁴²

Dies bedeutete aber – nimmt man die Diskussionen in Trient zur Grundlage – keineswegs, dass die Verwendung anderer Bibelausgaben untersagt war, und keinesfalls sollte das Studium der Urschriften unterbunden werden. Vielmehr sollten sowohl die Septuaginta als auch andere Bibelausgaben erlaubt bleiben, sofern sie zum Verständnis der Vulgata beitragen (*quatenus authenticæ illius intelligentiam iuuant*).¹⁴³ Am Ende war auch diese Frage nur durch eine Abstimmung zu lösen; sie ging aber weniger eindeutig aus, als sich das die Beteiligten gewünscht hatten. Zehn Prälaten stimmten für eine Publikation dreier Bibeltexte in den drei Hauptsprachen Hebräisch, Griechisch und Latein, 13 verweigerten sich diesem Anliegen; 22 stimmten für die „Authentifizierung einer lateinischen Bibel“.¹⁴⁴ Am Ende folgte man damit der Linie der Kommission, ohne zu anderen Bibelausgaben explizit Stellung zu nehmen, und konzentrierte sich auf die Sicherung der Tradition im Sinne von Kirche und Vätern, ohne die Verwendung anderer Texte explizit auszuschlie-

Der vierte Missbrauch besteht darin, dass die Buchdrucker ohne Erlaubnis der kirchlichen Oberen nach eigenem Belieben die Heilige Schrift drucken [...].

Das Heilmittel hierfür besteht darin, dass es niemand erlaubt werden soll, derartige Bücher zu drucken oder drucken zu lassen, zu verkaufen oder auch bei sich zu behalten, wenn [diese] nicht gründlich untersucht und geprüft worden sind [...].

¹⁴⁰ Wenn auch „nur“ von Grecchetto; vgl. JEDIN, Geschichte II (1957), 69.

¹⁴¹ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 21–22.

¹⁴² WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 20.

¹⁴³ CT V, 29: *neque reiicciendo alias editiones, quatenus authenticæ illius intelligentiam iuuant*.

Und nicht verworfen werden sollten die anderen Ausgaben, insofern sie beim Verständnis jener authentischen [Vulgata] helfen.

¹⁴⁴ JEDIN, Geschichte II (1957), 70.

ßen. Im Grunde findet sich hier die gleiche Argumentationsfigur, wie sie Cervini auf der Sitzung vom 11. Februar eingeführt hatte: Statt eines Formalprinzips oder eines überzeitlichen Textes, wird auf eine Tradition und damit auf ein kontextualisiertes Artefakt rekurriert. Gerade die Befolgung dieser Linie fiel aber bereits den Zeitgenossen schwer. Auch wenn Cervini der festen Überzeugung war, dass „das Dekret über Schrift und Tradition [...] sich gegen Argumente durchgesetzt habe, die sogar in Wittenberg Gnade gefunden hätten“, war man beispielsweise in Rom alles andere als begeistert über das Vulgatedekret, insbesondere wegen der nicht erwähnten notwendigen Revision.¹⁴⁵ Letztere sollte Rom denn auch noch knapp 46 Jahre in Atem halten;¹⁴⁶ da Sixtus V. den Trienter Beschluss nochmals zuspitzte und die Vulgata nicht nur für den öffentlichen, sondern zugleich den privaten Bereich als verbindlich vorschrieb, war die Revision binnen kurzem zur Chefsache geworden:¹⁴⁷ 1590 erschien die *sixtinische Vulgata*. Da die Korrekturen des Papstes jedoch eher „Ver(schlimm)besserungen“¹⁴⁸ gleichgekommen sein sollen, dauerte es bis zum Erscheinen der von seinem Nachfolger Clemens VIII. herausgegebenen *Sixto-Clementina* noch zwei weitere Jahre. Fast dreißig Jahre nach dem Ende des Trienter Konzils lag damit endlich erstmals *die alte lateinische Vulgata-Ausgabe* vor,¹⁴⁹ die das Konzil als verbindlichen Text kanonisierte.¹⁵⁰

¹⁴⁵ JEDIN, Geschichte II (1957), 79. Fridolin Amann formuliert hierzu pointiert: „Es erschien unverständlich, wie die Vulgata für authentisch erklärt werden konnte, ein Bibeltext, der in vielen Stellen vom hebräischen und griechischen Original abweicht, offenkundig Fehler aufweist, die ‚nicht von der Zeit und der Nachlässigkeit der Abschreiber‘ und Drucker, sondern vom Übersetzer herrühren“ (AMANN, Vulgata [1912], 13).

¹⁴⁶ Die Gründe dafür lassen sich nicht endgültig klären. Vgl. AMANN, Vulgata (1912), 27: „Bis 1569 wurde von offizieller Seite ein ernster Versuch, die Vulgata zu verbessern, wirklich nicht gemacht. Und wie dann der erste energische Anlauf (1569) mißlang, da war auch Lust und Mut zu dem schwierigen Unternehmen stark gesunken. [...] Was in 40 Jahren vergebens versucht worden war, hat der 64jährige Greis in kurzer Frist zustande gebracht: die Vulgata wurde verbessert, und zwar zunächst von einer eigens für diesen Zweck eingesetzten Kommission, hernach vom Papste selbst“. Vgl. hierzu ferner: SCHICK, Neue Vulgata (1978), hier 203–204. 1977 wurde eine Revision abgeschlossen, die als „Neue Vulgata“ der momentan gültige biblische Text insbesondere für die liturgischen Texte ist und auf einen Antrag des Kölner Kardinals Frings im Kontext der Liturgiereform zurückgeht. SCHICK, Neue Vulgata (1978), 204f.

¹⁴⁷ LETIS, Vulgata (2002), 17–18; zu den teils gravierenden Problemen 18–21.

¹⁴⁸ Vgl. BRANDT, Endgestalten (2001), 329, Anm. 1614. Vgl. ferner AMANN, Vulgata (1912).

¹⁴⁹ Interessanterweise hat diese Ausgabe einen Anhang, in dem die Apokryphen OrMan und 3+4 Makk stehen. Auch die Nova Vulgata bietet diese Apokryphen sowie Ps 151 und den Laodicenerbrief im Anhang.

¹⁵⁰ *De facto* wurde damit aber nicht ein verbindlicher Text, sondern eine Vielfalt möglicher Textarrangements kanonisiert. Vgl. hierzu BRANDT, Endgestalten (2001), 328: „Zunächst betrifft die Autorisierung der Vulgata als ‚maßgebend‘ mehr den Text (etwa

3. Rückblick: Die Trienter Kanonentscheidung und ihre Rezeption aus kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Perspektive

Was heißt das nun für den Trienter Kanon und seine Interpretationsgemeinschaft? Wenn wir mit der Vermutung arbeiten, dass der Trienter Kanon ein identitätskonkretes Artefakt des *kulturellen Gedächtnisses* ist, stellt sich abschließend noch einmal die Frage, wie sich Identitätskonstruktion in den Trienter Dekreten gestaltet hat. Damit ist implizit auch die Frage aufgegriffen, was das Trienter Konzil eigentlich intendiert hat.

In der Kirchengeschichte wird die Frage häufig folgendermaßen beantwortet: „Immer wieder ausgesprochenes Hauptziel war in Trient die eindeutige Verteidigung und Feststellung der katholischen Lehre gegen die Reformatoren. Grundsätzlich sollte dabei die bisherige Bandbreite und relative Offenheit der katholischen Lehre nicht eingeschränkt werden. Päpste und Legaten betonten immer wieder, daß Schulstreitigkeiten nicht entschieden werden, sondern nur das allen gemeinsame Katholische definiert werden solle. Was vorher unter katholischen Theologen offen und kontrovers war, sollte es also bleiben. Faktisch zeigte sich jedoch an mehr als einem Punkte, dass die gewünschte Eindeutigkeit und Abgrenzung gegenüber der Reformation und die bisherige Offenheit nicht leicht in Einklang zu bringen waren. Bibelhumanistische Ansätze, die einen Brückenschlag gegenüber den Reformatoren boten, aber gerade dadurch auch die ‚gegenreformatorische Position‘ verunklarten, blieben mehr als einmal auf der Strecke, so im Verhältnis von Schrift und Tradition sowie bei der ‚doppelten Gerechtigkeit‘. In anderen Fällen gelang es mit mehr Erfolg, Türen offen zu halten.“¹⁵¹

Die Zusammenfassung von Klaus Schatz zeigt in der Formulierung „Verteidigung und Feststellung der katholischen Lehre“, dass es in Trient darum ging, in der Situation einer Krise das eigene Selbstverständnis zu klären und nach innen und außen zu kommunizieren. Wenn man die Trienter Dekrete kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretisch liest, fand dieser Klärungsprozess im Rückgriff auf das kulturelle Gedächtnis statt und führte zur Annahme eines normativen und formativen Textkorpus – dem Trienter Kanon, der in der Vulgata seine Gestalt als Bibel der Kirche fand. Oder, wie weiter oben bereits

in dogmatischen Streitfragen, aber auch in der Verkündigung) als das Arrangement. Gleichwohl ist das Arrangement indirekt mit betroffen: Wenn sich nämlich Trient auf ‚diese alte Ausgabe der Vulgata, die sich durch jahrhundertelangen Gebrauch in der Kirche bewährt hat‘ (NR 92) beruft, so autorisiert sie faktisch die ganze Vielfalt von Arrangements, die dieser alten (Text-)Ausgabe zukam (denn ‚diese alte Ausgabe‘ musste erst noch geschaffen werden, vgl. die folgenden Erwägungen zur Sixto-Clementina). Wenn es also stimmt, dass Trient nur formell bestätigt, was seit Jahrhunderten praktisch im Gebrauch war, so bestätigt sie auch die faktische Pluralität der Vulgata-Arrangements.“

¹⁵¹ SCHATZ, Konzilien (1997), 180f.

formuliert, es konstituierte sich im Rekurs auf das kulturelle Gedächtnis eine Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft mit klaren Außengrenzen und einem festgelegten Bestand an kanonischen Texten sowie einer leitenden Perspektive, die sich in der Interpretationshoheit über diese Text äußert.

Als normativer Ursprung, der im kulturellen Gedächtnis von entscheidender Bedeutung ist, gilt in den Trienter Dekreten Gott selbst, der „Urheber“ (auctor) des Alten und Neuen Testaments ist. Die Rückbindung an diesen Ursprung, die Bewahrung der Reinheit des Evangeliums und die Weitergabe der Überlieferungen in einer ununterbrochenen Traditionskette ziehen eine Linie von Trient in die mythische Ursprungszeit. Als normativ gelten dem Konzil neben dem Credo und dem Kanon (die beide schriftlich fassbar sind) ferner auch die hier nicht weiter beachteten Überlieferungen (,traditiones‘), da diese nach Auffassung des Konzils „als aus dem Munde Christi hervorgegangen oder vom Heiligen Geist diktiert und in kontinuierlicher Folge (,continua successione‘) in der katholischen Kirche bewahrt“¹⁵² wurden. Auf dieser Basis konzipiert das Trienter Konzil seinen Identitätsentwurf.

Wenn auf die Kanonliste im Konzilsdekret die Versicherung folgt, dass die Festlegung insbesondere eine Offenlegung darstellt, die zeigt, „in welcher Ordnung und auf welchem Wege die Synode, nachdem sie im Glaubensbekenntnis das Fundament gelegt hat, voranschreitet, und welche Zeugnisse und Hilfsmittel sie bei der Festigung der Lehren und Erneuerung der Sitten hauptsächlich benutzen wird“¹⁵³, wird damit auch deutlich gemacht, dass es eher um das eigene Selbstverständnis als um einen Ausschluss geht – das Dekret richtet sich zunächst deutlich *ad intra*, aber nicht notwendigerweise *ad extra*.

Mit der Festlegung des Umfangs des Trienter Kanons, wie er in der Vulgata – einem existierenden und traditionsreichen Text, nicht einer Neuschöpfung wie dem Kanon Luthers – vorliegt und seit der alten Kirche rezitiert und rezipiert wird, entwirft das Konzil sein Selbstbild. Der Knackpunkt ist bei kulturwissenschaftlicher Lektüre die Rückbindung an einen normativen Ursprung, zu dem eine Verbindung sichtbar gemacht wird. Mit der Annahme eines bereits vorhandenen Kanons statt einer Neuschöpfung stellt sich das Konzil in eine Traditionskette. Es positioniert sich zu diesem Textkorpus, bestätigt ihm in Bezug auf Glauben und Sitten – sprich: das, was für die Gruppe und ihr Selbstverständnis entscheidend ist – Irrtumsfreiheit und nimmt einen divinen Ursprung des Textes an. Die Irrtumsfreiheit bezieht sich dabei nicht auf das Verhältnis der Schrift zu den in ihr beschriebenen Ereignissen, sondern auf das Verhältnis der Interpretationsgemeinschaft zu der von ihr rezipierten Schrift.

Erst im zweiten Schritt hält die Konstitution *Sacrosancta* die sprachliche Form des für sie normativen Textkorpus’ fest. Von allen lateinischen Fassun-

¹⁵² WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 663, 25–26.

¹⁵³ WOHLMUTH, Konzilien 3 (2002), 664, 13–15.

gen, die sich im Umlauf befinden, soll die Vulgatafassung, „die durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche anerkannt ist, bei öffentlichen Lesungen, Disputationen, Predigten und Auslegungen als authentisch gelten“. Diese Festlegung richtet sich wiederum *ad intra* und erfolgt für den Binnenraum der Interpretationsgemeinschaft. In einer Zeit einer Krisis schreibt sie den vermeintlichen Status quo für die binnenkirchlichen Vollzüge „Liturgie“ und „Lehre“ fest. Für diese Bereiche ist der Text der Vulgata bindend.

Im Blick auf die Abfolge der Bücher im Trienter Kanon ist jedoch noch einmal kritisch rückzufragen, wie relevant diese für die Konzilsväter tatsächlich gewesen ist. Das Anliegen des Konzils war es, die Tradition und die liturgische Kommunikation zu sichern, wofür der Umfang und die Sprache der heiligen Bücher relevant sind, aber nicht unbedingt ihre Anordnung.

Sich in ein bereits existierendes Modell „einzuschreiben“ oder die Verbindung zu einer alten Tradition als normativ zu betrachten, ist ein verständliches Reaktionsmuster in einer Krisensituation, das auch vor dem Trienter Konzil häufig Anwendung fand. Die Autoren der neutestamentlichen Texte nutzen diese Methode ihrerseits ebenfalls in einem beachtlichen Ausmaß. Mit der Formation des Kanons und seiner Rückbindung an einen göttlichen Ursprung, einer ungebrochenen Traditionskette und der vertrauten lateinischen Sprache erschließt das Konzil eine normative Tradition, die sich in der römisch-katholischen Kirche fortsetzt – nicht aber in den Kirchen der Reformation. Die Grenzziehung des Konzils ist hier unübersehbar und kumuliert in der Formulierung *anathema sit*.

Auch dieser Vorgang ist aus kulturwissenschaftlicher Perspektive verständlich. Wenn eine Gruppe ihre Identität konstruiert, muss sie auch sichtbar machen, wo die Grenze ist und wer nicht mehr dazu gehört. Krisensituationen spielen hier eine entscheidende Rolle, und Anfragen von Innen zwingen mitunter zu einer klareren Grenzziehung und Kommunikation der Grenzen. Diese Grenzziehung geschieht in Trient durch das Credo und die Kanonliste. Der Kanon, der – mit Assmann formuliert – immer identitätskonkret ist, wird somit – mit Paul Ricœur formuliert – zum *identity marker*:

„The question that Diocletians’s police asks the faithful ‚Which are your texts?‘ has almost a binding force: tell me which are your texts, and I will tell you who you are. The texts are here markers of identity. To use the category of recognition for the first time in a systematic way, the texts are the marks ‚by which‘ a community makes itself known, like Ulysses by his scar. This is why the Canon needs to be situated in the historical movement of its production; it is in this process that are to be found the needs and constraints, both exterior and interior, that lead to the definitive closure of the Canon. The result is this mark ‚by which‘ the community makes itself known.“¹⁵⁴

¹⁵⁴ RICŒUR, Canon (2002), 22.

Jan Assmann hat als Charakteristikum kanonischer Texte ferner festgehalten, dass diese der Interpretation, der Auslegung bedürfen und sich „im Umkreis kanonisierter Überlieferungen Institutionen der Interpretation und damit eine neue Klasse intellektueller Eliten“¹⁵⁵ bilden, deren Aufgabe die – im Sinne der Interpretationsgemeinschaft – korrekte Auslegung der Texte ist. Die Vorstellung einer (Deutungs-) Hoheit über die Texte findet sich auch in Ricœurs Überlegungen zur Kanonbildung gewissermaßen als Schlussstein:

„The final condition, which is also the final constraint: the taking charge of the entire process of interpretation and of dealing with conflicts of interpretation by a historical community, construed on a memory, a plan, and an active arbitration in conflicts of all kinds, including conflicts of interpretation at points where various traditions of reading and interpretation meet. In particular, the relationship of superiority which we have just paused to consider at some length is taken charge of; we can perhaps say that institutions of meaning, such as ecclesial communities, take it into their hands, in a relationship with political power that varies but is never neutral.“¹⁵⁶

Die konkrete Umsetzung dieses Schlusssteins findet sich im Trient im Dekret über die Vulgataausgabe und die Auslegungsformen der heiligen Schrift. Wenn das *Anathema* die Messschnur für die *soziologische* Grenzziehung ist, kann das *Imprimatur* als Instrument der Absicherung der *Interpretation* des kanonischen Textbestands im Sinne der Interpretationsgemeinschaft verstanden werden.

Kulturwissenschaftlich gelesen, geht es in Trient nicht um die Bibel und ihr Verhältnis zu den in ihr beschriebenen und reflektierten Ereignissen. Nicht Authentizität, Historizität oder Irrtumsfreiheit der Heiligen Schrift sind im Blick der Konzilsväter, sondern die Beziehung der Interpretationsgemeinschaft zu den von ihr als kanonisch festgehaltenen Büchern. Das Selbstverständnis der Katholischen Kirche von Trient gründet auf einem Kanon, den sie als von Gott ausgehend und über die Generationen in ungebrochener Sukzession tradiert versteht. Auf dieser Heiligen Schrift gründet sich das Gebäude christlicher Lehre, daher ist die Schrift in den Fragen des Glaubens und der Sitte normativ. Der göttliche Anfang, der die Autorität begründet, wird in dem Augenblick wirksam, in dem „die Macht und Autorität des synodalen Gremiums (...) auf die Bücherliste über[geht]“¹⁵⁷. Indem dieser Anfang und die ungebrochene Traditionskette sichtbar gemacht werden, wird gleichzeitig die in diesem Augenblick sich ereignende Identitätskonstruktion in diese Vergangenheit zurückprojiziert, um von dort her die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft zu entwerfen. Wer nicht auf dem Boden des Credo und des Trienter Kanons steht, gehört jetzt nicht (mehr) zur Interpretationsgemeinschaft und

¹⁵⁵ ASSMANN, Religion (2004), 58.

¹⁵⁶ RICŒUR, Canon (2002), 15.

¹⁵⁷ CHRISTIANS, Kanon (2001), 296.

wird es auch künftig nicht können. Damit ist eine klare Grenzziehung durch die Interpretationsgemeinschaft erfolgt, indem der gegenwärtige Status quo an einen normativen Ursprung rückgebunden wurde, in dessen (ungebrochener) Nachfolge die Interpretationsgemeinschaft steht.

Blicken wir noch einmal zurück auf das Eingangsstatement und die Frage, ob die sich in Trient konstituierende katholische Kirche mit der Entscheidung, eine lateinische Übersetzung aus dem 4. Jahrhundert n.Chr. zur kanonischen Grundlage für alle Fragen des Glaubens und der Sitten zu machen, einem abstrusen Gedanken verfallen ist. Aus gedächtnistheoretischer Perspektive ist die Entscheidung der Interpretationsgemeinschaft für ein Textkorpus als normatives und formatives Identitätskonstitutivum unmittelbar einleuchtend. Welchen Umfang und welche Form dieses Textkorpus hat, ist dabei von der Verfasstheit und den Bedürfnissen der Interpretationsgemeinschaft abhängig. Im Falle des Trienter Konzils ist die Wahl der Vulgatafassung – statt beispielsweise der LXX und einer griechischen Fassung des Neuen Testaments – insofern nicht nur verständlich, sondern naheliegend, als die römische Kirche als lateinische Kirche nicht nur bei ihrer heiligen Schrift, sondern auch bei ihren lehramtlichen Texten und liturgischen Vollzügen auf der lateinischen Sprache fußte, diese also identitätskonstitutiv für die katholische Kirche war und bleibt.¹⁵⁸ Entsprechend ist es durchaus sinnvoll, die Fassung, mit der die Interpretationsgemeinschaft eine Tradition verbindet, „die sich durch den jahrhundertelangen Gebrauch in der Kirche bewährt hat, bei öffentlichen Lesungen, Disputationen, Predigten und Auslegungen als maßgeblich zu betrachten“ – auch wenn das normative Textkorpus erst nach dieser Entscheidung geschaffen wird.

Wie die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Konzils zeigt, war die Trienter Kanonfestlegung jedoch nicht unproblematisch, wobei sich die Schwierigkeiten eher auf die Rezeption der Entscheidung als die Entscheidung selbst bezogen.¹⁵⁹ Der Bedarf für Nachklärungen wurde im Laufe der

¹⁵⁸ Auch heute noch werden die offiziellen Texte und Verlautbarungen aufgrund dieser Tradition und aus Gründen der Universalität – im Englischen würde es heißen: der catholicity – der Sprache auf Latein verfasst.

¹⁵⁹ „Das Konzil stellte dann den Kanon der Schriften des Alten und Neuen Testaments genau fest und definierte schließlich die Authentizität der Vulgata. Diese oft mißverständene Entscheidung ist nicht textkritisch-literarisch, sondern dogmatisch zu verstehen. Sie besagt, dass die Vulgata keine Glaubensirrtümer enthält, aber nicht, daß sie den ursprünglichen Sinn einer Stelle immer richtig wiedergibt. Der Rekurs auf den griechischen bzw. hebräischen Urtext wird dadurch nicht überflüssig. Faktisch wirkte sich allerdings diese Entscheidung zuungunsten der Beschäftigung mit dem Urtext aus. Das humanistische Prinzip ‚Zurück zu den Quellen‘ trat im katholischen Bereich zuungunsten einer rein dogmatischen Sicherheit zurück. Man glaubte, die Vulgata genüge, da sie doch mit Sicherheit das Wort Gottes und die Wahrheit enthalte, und sparte sich weithin den Rückgriff auf den griechischen oder hebräischen Urtext. Erst die Enzyklika

Zeit offenbar nicht geringer, wie ein Blick in die neuere Zeit verdeutlicht: In der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* wird noch einmal genau das bekräftigt, was die gedächtnistheoretisch fokussierte Lektüre des Trienter Textes angenommen hat:

- a) dass der Geltungsbereich der Konstitution nur die eigene Interpretationsgemeinschaft – sprich: die lateinische Kirche – ist und
- b) dass die Authentizität des Textes die Beziehung der Interpretationsgemeinschaft zu diesem Text meint, nicht die Beziehung des Textes zu den in ihm referierten und reflektierten Sachverhalten.

Der Trienter Kanon blieb demnach auch innerhalb der Interpretationsgemeinschaft erklärungsbedürftig. Ihn als Artefakt des kulturellen Gedächtnisses zu verstehen, ermöglicht jedoch einen Verstehenszugang zu diesem Kanon, der den Zeitpunkt der Festlegung sowie den Umfang und die Formation des Textes verständlich macht. Auch die Stärken und Schwächen dieser Entscheidung, die sich im Laufe der Kirchengeschichte gezeigt haben und von späteren lehramtlichen Texten konkretisiert wurden, sind mit diesem Modell gut zu verstehen und zeigen die Wirkmächtigkeit eines identitätskonkreten Kanons.

Schließlich lässt sich am Beispiel der kirchlichen Rezeption des Trienter Kanons noch etwas anderes zeigen. Die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* zeigt am konkreten Beispiel, was die Kulturwissenschaft strukturell für alle Kanones formuliert: Auch ein Kanon ist nicht so fest, wie es der Begriff zunächst glauben machen will. Selbst ein scheinbar in Stein gemeißelter Kanon ist auslegbar und erklärungsbedürftig und selbst ein für eine Interpretationsgemeinschaft als normativ festgestellter Kanon kann – beispielsweise in seiner sprachlichen Form – modifiziert werden. In der Enzyklika wurde die Authentizität der Vulgata nicht infrage gestellt, doch der Urtext galt nun als gleichberechtigt. Diese Linie wurde von der Konstitution *Dei Verbum* bestätigt und verlängert.

Damit ist aber letztlich auch klar, dass ein Kanon allen dogmatischen Be-
teuerungen zum Trotz *nicht* absolut steht, sondern immer in der Beziehung zu seiner Interpretationsgemeinschaft zu betrachten ist, deren Bedürfnisse immer auch im Kanon aufgehoben sein müssen:

„Die Pflege des ‚vesten Buchstabs‘ besteht in Deutung oder Sinnpflege. Weil der Buchstabe fest ist und kein Jota geändert werden darf, weil aber andererseits die Welt des Menschen fortwährendem Wandel unterworfen ist, besteht eine Distanz zwischen festgestelltem Text und wandelbarer Wirklichkeit, die nur durch Deutung zu überbrücken ist. So wird die Deutung zum zentralen Prinzip kultureller Kohärenz und Identität. Die normativen und formativen Impulse des kulturellen Gedächtnisses können nur

„Divino afflante spiritu‘ Pius XII. von 1943 stellte offiziell klar, daß dies nicht der Sinn des Dekrets sei.“ SCHATZ, Konzilien (1997), 183.

durch unausgesetzte, immer erneuerte Textauslegung der identitätsfundierenden Überlieferung abgewonnen werden. Deutung wird zum Gestus der Erinnerung, der Interpret zum Erinnerer, zum Anmahner einer vergessenen Wahrheit.“¹⁶⁰

Literatur

- ALTHAUS, PAUL, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ⁶1983.
- AMANN, FRIDOLIN, Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte (FThS 10), Freiburg i.Br. 1912.
- ASSMANN, ALEIDA, Canon and Archive, in: ASTRID ERL/ANSGAR NÜNNING (Hg.), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin 2008, 97–108.
- ASSMANN, JAN, Communicative and Cultural Memory, in: ASTRID ERL/ANSGAR NÜNNING (Hg.), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin 2008, 109–118.
- ASSMANN, JAN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [1992] ⁵2005.
- ASSMANN, JAN, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München [2000] ²2004.
- BECKER, EVE-MARIE (Hg.), Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch, Berlin u.a. 2012.
- BEUMER, JOHANNES, Die Geschäftsordnung des Trienter Konzils, in: REMIGIUS BÄUMER (Hg.), Concilium Tridentinum, Darmstadt 1979, 113–140.
- BEUTEL, ALBRECHT, Wort Gottes, in: DERS. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 362–371.
- BOXLER, FERDINAND (Hg.), Die sogenannten Apostolischen Constitutionen und Canonen (BKV 19), Kempten 1874.
- BRANDT, PETER, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin 2001.
- BROER INGO, in Verbindung mit HANS WEIDEMANN, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg ³2010.
- BROSSE, OLIVER DE u.a. (Hg.), Lateran V und Trient Teil 1 (GÖK 10), Mainz 1978.
- CHARLESWORTH, JAMES H., Jewish and Christian Scriptures. The function of „canonical“ and „non-canonical“ religious texts (Jewish and Christian Texts in contexts and related studies 7), London 2010.
- CHRISTIANS, HEIKO, Art. Kanon, in: NICOLAS PETHES/JENS RUCHATZ (Hg.), Gedächtnis und Erinnerung. Ein Interdisziplinäres Lexikon, Reinbek 2001, 295–298.
- CT = GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio, Freiburg 1901ff.
- DUNGAN, DAVID L., Constantine’s Bible. Politics and the making of the New Testament, Minneapolis 2007.
- ERLL, ASTRID, Cultural Memory Studies. An Introduction, in: ASTRID ERL/ANSGAR NÜNNING (Hg.), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin 2008, 1–15.

¹⁶⁰ ASSMANN, Religion (²2004), 59.

- GANZER, KLAUS, Gesamtkirche und Ortskirche auf dem Konzil von Trient, in: RQ 95 (2000), 167–178.
- GILL, JOSEPH, Konstanz und Florenz (GÖK 9), Mainz 1967.
- GONZÁLEZ, MARTIN ANGEL, El cardenal Don Pedro Pacheco, obispo de Jaen, en el concilio de Trento, Bd. 1 und 2, Jaen 1974.
- HAGESTADT, LUTZ, Literarische Werkstiftung auf zweiter Stufe. Aspekte der Bibelrezeption in vier Autoren-Oeuvres des 20. Jahrhunderts: Ernst Jünger, Paul Wühr, Robert Gernhardt, Patrick Roth, in: BThZ 25 (2008), 219–246.
- HAHN, ANDREAS, Canon Hebraeorum – canon ecclesiae. Zur Deuterokanonischen Frage im Rahmen der Begründung alttestamentlicher Schriftkanonizität in neuerer römisch-katholischer Dogmatik (Studien zu Theologie und Bibel 2), Wien u.a. 2009.
- HALBWACHS, MAURICE, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a.M. [1985] ³2006. [Les cadres sociaux de la mémoire, 1925].
- HALBWACHS, MAURICE, Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967. [La mémoire collective, 1949/50].
- HECKEL, THEO, Neuere Arbeiten zum neutestamentlichen Kanon, in: ThR 68 (2003), 286–312; 441–459.
- HIEKE, THOMAS, „Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen“. Dargestellt am Beispiel von Offb 22,6–21 und anderen kanonrelevanten Texten, in: EGBERT BALLHORN/GEORG STEINS (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele exegesen, Stuttgart 2007, 331–345.
- HIEKE, THOMAS, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg 2003.
- HIEKE, THOMAS, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: BN 119/120 (2003), 71–89.
- HIEKE, THOMAS/NICKLAS, TOBIAS, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThS 62), Neukirchen-Vluyn 2003.
- HÜBENTHAL, SANDRA, Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis. The Quest for an Adequate Application, in: PERNILLE CARSTENS/TRINE HASSELBALCH/NIELS PETER LEMCHE (Hg.), Cultural Memory in Biblical Exegesis (Perspectives on Hebrew Scriptures and Its Contexts 17), Piscataway, NJ 2012, 191–216.
- JEDIN, HUBERT, Geschichte des Konzils von Trient, 5 Bde., Freiburg 1949–1975.
- JEDIN, HUBERT, Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts 2/1, Würzburg 1937.
- KÜNNETH, WALTER, Art. Kanon, in: TRE 17 (1988), 562–570.
- LEEUWEN, THEODOOR MARIUS, Texts, Canon, and Revelation in Paul Ricœur’s Hermeneutics, in: ARIE VAN DER KOIJ/KAREL VAN DER TOORN (Hg.), Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religious (LISOR) held at Leiden 9–10 January 1997 (SHR 82), Leiden u.a. 1998, 399–409.
- LETIS, THEODORE P., The Vulgata Latina as Sacred Text. What did the Council of Trent mean when it claimed Jerome’s Bible was Authentica?, in: Reformation 7 (2002), 1–21.
- LIPS, HERMANN V., Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung, Zürich 2004.
- LÖSER, WERNER, Die Lehre von der Kirche in den Dekreten des Konzils von Trient, in: CHRISTOPH BARNBROCK u.a. (Hg.), Gottes Wort in der Zeit. Verstehen – verkündigen – verbreiten (Theologie: Forschung und Wissenschaft 12), Münster 2005.

- MAICHLE, ALBERT, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient. Eine quellenmäßige Darstellung* (FThS 33), Freiburg i.Br. 1929.
- MANIER, DAVID/HIRST, WILLIAM, *A Cognitive Taxonomy of Collective Memories*, in: ASTRID ERLI/ANSGAR NÜNNING (Hg.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008, 253–262.
- MOLL, SEBASTIAN, *Die christliche Eroberung des Alten Testaments*, Berlin 2010.
- OEMING, MANFRED, *Das Hervorwachsen des Verbindlichen aus der Geschichte des Gottesvolkes. Grundzüge einer prozessual-soziologischen Kanon-Theorie*, in: ZNT 12 (2003), 52–58.
- PISTIAK, ARNOLD, „... ein Buch, das so traulich, so segnend gütig uns anblickt wie eine alte Großmutter ...“ *Anmerkungen zur Bibelrezeption Heines*, in: WILLI JASPER (Hg.), *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur* (Jüdische Kultur 15), Wiesbaden 2006, 241–264.
- RICŒUR, PAUL, *Philosophische und Theologische Hermeneutik*, in: DERS./EBERHARD JÜN- GEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gissel* (EvTh 74), München 1974, 24–45.
- RICŒUR, PAUL, *The Canon between Text and Community*, in: PETR POKORNÝ/JAN ROS- KOVEC (Hg.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (WUNT 153), Tübingen 2002, 7–28.
- RIGAL, JEAN, *L'Écclésiologie tridentine*, in: BLE 91 (1990), 251–273.
- SAUDER, GERHARDT, *Aufklärerische Bibelkritik und Bibelrezeption in Goethes Werk*, in: *Goethe-Jahrbuch* 118 (2001), 108–125.
- SCHATZ, KLAUS, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997.
- SCHICK, EDUARD, *Die „Neue Vulgata“. Anlaß, Methode und Ziel der im Jahre 1977 abgeschlossenen Revision der Vulgata*, in: BIDW 18 (1978), 203–211.
- SCHICK, EDUARD, *Die Neovulgata. Bericht über die Arbeit am neuen lateinischen Schrift- text*, in: LJ 30 (1980), 186–196.
- SCHMID, KONRAD, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Aufgaben, Stand, Problem- felder und Perspektiven*, in: ThLZ 136 (2011), 243–262.
- SCHRÖTER, JENS, *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologie- geschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons* (WUNT 204), Tübingen 2007.
- SECKLER, MAX, *Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung*, in: ThQ 180 (2000), 30–55.
- SENNER, WALTER, *Soto, Domingo de*, in: BBKL 10 (1995), 831–836.
- SERESSE, VOLKER, *Kirche und Christentum. Grundwissen für Historiker*, Paderborn 2011, 71–104.
- SÖDING, THOMAS, *Der Kanon als Richtschnur des Glaubens*, in: IKaz 39 (2010), 233–263.
- STEINHAUF, BERNHARD, *Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reform- ation zwischen Kaiser und Papst, das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient* (RGST 132), Münster²1993.
- STEINS, GEORG, *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament* (SBAB 48), Stutt- gart 2009.
- WELZER, HARALD, *Communicative Memory*, in: ASTRID ERLI/ANSGAR NÜNNING (Hg.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008, 285–298.
- WENDEBOURG, DOROTHEA, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: DOROTHEA WENDEBOURG, *Die eine Christenheit auf Erden*, Tübingen 2000, 147–163.

- WOHLMUTH, JOSEF (Hg.), Konzilien der Neuzeit (Dekrete der ökumenischen Konzilien 3), Paderborn u.a. 2002.
- WOHLMUTH, JOSEF (Hg.), Konzilien des Mittelalters (Dekrete der ökumenischen Konzilien 2), Paderborn u.a. 2000.
- ZIEGENAUS, ANTON, Kanon. Von der Väterzeit bis in die Gegenwart (HDG 1,3a.2), Freiburg u.a. 1990.
- ZIMMERMANN, HEINRICH, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart ⁷1982.