

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

29. Jahrgang

1978

Heft 3

## Anmerkungen zur Frage einer »Anerkennung« der Confessio Augustana durch die katholische Kirche

Von Joseph Kardinal R a t z i n g e r, München

Die Frage einer katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses wird seit dem grundlegenden Aufsatz, den Vinzenz Pfnür 1975 zu diesem Thema veröffentlicht hat<sup>1)</sup>, mit Leidenschaft diskutiert; sie hat gelegentlich die Hoffnung aufbrechen lassen, es möchte schon 1980 – im Jubiläumsjahr der Confessio – durch deren Anerkennung auch zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter und damit zur Eucharistiegemeinschaft kommen, so daß nach 450 Jahren die Spaltung beendet wäre, an deren Ausgangspunkt dieser Text entgegen seiner auf Einung zielenden Absicht stand. Andererseits sind freilich gerade auch über der Frage der Anerkennung dieser Bekenntnisschrift und des ökumenischen Nahziels, das sie zu setzen schien, beiderseits Beunruhigungen über eine drohende Auflösung des je Eigenen entstanden, die in letzter Zeit eher zu einer Abkühlung des ökumenischen Klimas geführt haben. Das zeigt, wie hier Gutgemeintes unter Umständen schaden kann; es bestätigt sich die Erfahrung, die dem Konzil von Florenz (1442) folgte – daß Einung einen umfassenden Prozeß innerer Bereitung in der ganzen Glaubensgemeinschaft verlangt, der durch theologische und kirchenamtliche Autorität nicht zu ersetzen ist.

Da ich im Januar 1976 in einem zu Graz gehaltenen Vortrag die These von Pfnür als Aufgabenstellung der Ökumene und so als Weg-

---

<sup>1)</sup> V. Pfnür, Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs. In: Int. kath. Zeitschr. Communio 4, 1975, 298–307; 5, 1976, 374–381; 477f.

weisung für den richtigen Weg grundsätzlich bejaht habe<sup>2)</sup> und weiterhin bejahe, ergab es sich, daß ich gesprächsweise immer wieder über meine konkrete Vorstellung zu dieser Frage Rede und Antwort stehen mußte. Auf solche Weise entstanden die folgenden Zeilen, deren Grenze damit deutlich umschrieben sein dürfte: Es handelt sich nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung, die ins schwierige Geflecht der Detailfragen eintreten müßte, sondern in der Tat nur um Anmerkungen, die die Hauptaspekte des Problems gerade durch den Verzicht auf Details verdeutlichen und damit Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen des Disputs klären wollen – nicht mehr; um dieses Genus nicht zu verwischen, wurde bewußt sowohl auf stilistische Glättung wie auf den Disput mit der umfänglichen Literatur verzichtet, die seither zu diesem Thema entstanden ist<sup>3)</sup>.

Kommen wir zur Sache! Die Anerkennungsfrage läßt sich nach meiner Auffassung in vier Hauptprobleme aufgliedern.

### 1. Die Stellung der CA im Ganzen der lutherischen Bekenntnisschriften

Zunächst muß danach gefragt werden, inwiefern die CA als gültiger und zureichender Ausdruck von Glaube und Leben der auf Luther zurückgehenden kirchlichen Gemeinschaften angesehen werden kann. Der unmittelbare historische Gehalt des Textes ist klar. Es ging darum, dem Kaiser gegenüber darzustellen, daß auch die neue Form christlichen und kirchlichen Lebens, wie sie sich vom Impuls Luthers her weithin ausgebreitet hatte, reichsrechtlich unter den Begriff des »Katho-

<sup>2)</sup> J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus. In: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 1, 1977, 31–41.

<sup>3)</sup> Stellvertretend sei hier nur verwiesen auf H. Meyer–H. Schütte–H. J. Mund, Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, Frankfurt 1977. Ein gemeinsamer Kommentar zur CA ist in Vorbereitung. Eine moderne deutsche Übersetzung liegt jetzt in den Siebenstern-Taschenbüchern vor: H. Bornkamm, Das Augsburgische Bekenntnis, Gütersloh 1978. Ich zitiere nach der 1930 erstmals erschienenen klassischen Ausgabe: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952.

lischen« fiel. Zugleich zog die neue Bewegung damit ihre Grenzen gegenüber den radikalen Gruppierungen und versuchte so, auch für sich selbst ihr Wollen und ihre Gründe zu umschreiben. Die Entwicklung ist aber weitergegangen und die CA steht nun nur als *eine* Bekenntnisschrift neben einer Anzahl von weiteren, in denen in einer veränderten geschichtlichen Lage der polemische Akzent gegenüber der katholischen Kirche wieder sehr viel stärker hervortritt. Schon die Apologie der Konfession läßt den Einigungsversuch der Augustana hinter sich und zieht dogmatische Grenzlinien, noch mehr Melanchthons *Tractatus de potestate papae* (1537), der aber seinerseits versöhnungsbereit erscheint verglichen mit den gleichzeitigen Schmalkaldischen Artikeln, in denen der Papst als Antichrist definiert und eine Verständigung mit Rom als in sich unmöglich und undenkbar erklärt wird<sup>4</sup>). Die CA ist der älteste ins Corpus der Bekenntnisschriften aufgenommene Selbstausdruck des reformatorischen Glaubens. Es bleibt die Frage: Sind die folgenden Texte als Weiterentwicklungen und Präzisierungen zu fassen, in denen sich erst entfaltet, was vorher noch undeutlich war, oder bleibt die Richtung der CA maßgebend? Wie stark ist die innere Einheit der Bekenntnisschriften?

Neben diesem ersten grundlegenden Kontext der CA – ihrer Einbindung ins Ganze der Bekenntnisschriften – ist ein zweiter, nicht minder schwieriger, aber auch nicht weniger wichtiger Kontext zu beachten: Inwieweit müssen die Werke Luthers als die eigentliche Grundlegung der Reformation angesehen werden, als die maßgebende Interpretationsbasis, von der aus zu bestimmen ist, was die Bekenntnisschriften meinen? Peter Manns hat bekanntlich gegenüber dem Stichwort »Anerkennung der CA« den Einwand erhoben, hier werde der Versuch gemacht, mit dem biegsameren, aber auch weniger tiefen Melanchthon eine verbilligte Ökumene vorbei an Luther zu gewinnen<sup>5</sup>). Das sei ebenso gefährlich wie falsch: Die eigentliche Kraft liege bei Luther und auf sein Werk müsse man sich in der ökumenischen Arbeit beziehen, nicht auf das Derivat Melanchthon bzw. CA. Dieser Einwand

---

<sup>4</sup>) Zweiter Teil Artikel 4. In: Bekenntnisschriften, 428ff.

<sup>5</sup>) P. Manns, Zum Vorhaben einer katholischen Anerkennung der *Confessio Augustana*: Ökumene auf Kosten Martin Luthers? In: Ökumenische Rundschau 26, 1977, 426–450.

scheint mir insofern die Fragestellung zu verkennen, als es bei der Arbeit an der CA nicht darum geht, Melanchthon gegen Luther einzutauschen, sondern darum, über die Theologendispute hinaus zu einer eigentlich kirchlichen Begegnung zu kommen. Die CA wird nicht anvisiert, insofern sie von Melanchthon ist, sondern insofern sie ein verbindlicher kirchlicher Bekenntnistext und damit ein anderes Genus ist als die Schriften eines noch so gewichtigen Theologen. Der Einwurf von Manns macht aber immerhin auf zweierlei wirkliche Probleme aufmerksam:

a) Die Grenze zwischen Theologie und kirchlicher Lehraussage ist im Raum der lutherischen Reformation nicht ebenso klar zu ziehen wie in der katholischen Theologie, ja, die Reformation beruht sogar zu einem guten Teil darauf, daß die Grenze aufgehoben wird und kirchliche Lehraussagen kein grundsätzlich höheres und anderes Genus mehr haben können als die Äußerungen der wissenschaftlichen Theologie<sup>6)</sup>.

b) Luther hat sich umgekehrt nicht als irgendein Theologe angesehen, sondern sich in einer dem Apostel Paulus vergleichbaren auctoritas begriffen<sup>7)</sup> und ist auch in der lutherischen Tradition immer als eine Art von prophetischem Gründer angesehen worden. Auch für Melanchthon ist Luther Maßstab, so daß die Frage berechtigt ist: Inwieweit muß die CA sachlich nach dem Maßstab der Werke Luthers gelesen werden und inwieweit darf man sie doch als davon abgelösten, selbständig gewordenen »kirchlichen« Text und ihrerseits als Maßstab ansehen? Das ist keineswegs klar und auch rein historisch überhaupt nicht beantwortbar. Hier liegen gegensätzliche Möglichkeiten der Entwicklung bereit; hier sind Entscheidungen nach der einen und nach der anderen Richtung hin möglich. Dabei muß dann noch einmal gefragt werden: Nach welchem Maßstab ist Luther selbst zu lesen und auszu-

---

<sup>6)</sup> Vgl. S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon (Regensburger Studien z. Theol., Bd. 2, Frankfurt 1976), bes. 282-347.

<sup>7)</sup> Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von H. Feld, Lutherus Apostolus. Kirchliches Amt und apostolische Verantwortung in der Galaterbrief-Auslegung Martin Luthers. In: Wort Gottes in der Zeit. Festschrift K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 288-304.

legen – mehr kirchlich<sup>8)</sup> oder mehr revolutionär, grundsätzlich kirchen- und institutionenkritisch<sup>9)</sup>? Auch dies ist nicht rein historisch zu beantworten, obgleich meiner Meinung nach hier die institutionenkritischen Auslegungen einen deutlichen Vorrang haben gegenüber den glättenden Tendenzen der kirchlichen Interpretation etwa von Meinhold und Kinder, so sympathisch sie dem Katholiken sein mögen. Aber immerhin bleibt ein Spielraum der Entscheidungen, die freilich als solche erkannt werden müssen. Daß hier die Historie nicht das letzte Wort hat, sehe ich als grundsätzlich positiv an: Es bleibt die Möglichkeit, so oder anders zum vielgestaltigen reformatorischen Erbe Stellung zu nehmen und damit wirklich neue Schritte zu setzen, die Vergangenes hinter sich lassen und andererseits aus dem Erbe des Damaligen das Beständige assimilieren.

## 2. *Das Problem der Autorität des Bekenntnisses*

Mit alledem ist die zweite Grundfrage bereits aufgeworfen, um die es bei der Anerkennungsdebatte geht: Welche Qualität kann eigentlich von der Struktur der Reform Luthers und der ihm folgenden Gemeinschaften her eine Bekenntnisschrift haben? Welches ist das Subjekt, das sie verantwortet und mit welchem Anspruch geschieht dies? In der *Confessio* selbst wird das Subjekt mit *nos* (I), *nostri* (XX), *ecclesiae nostrae* (XXIV) umschrieben. Wer »*nos*« ist, wird in der *Praefatio* erläutert: *nos infra scripti* (= eine Anzahl von Fürsten und Bürgermeistern) *perinde ut alii Electores, Principes et Status*. Von da ist dann zu verstehen, was Artikel I meint: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent*. Zieht man das schwergewichtige politische Moment aus dieser Subjektbestimmung ab, so bleibt als theologischer Träger der *Confessio*

---

<sup>8)</sup> Also in der Auslegungsrichtung von Schlink, Althaus, Kinder, Meinhold, Joest, der auf katholischer Seite Lortz, Manns und in gewissem Maß auch Iserloh beipflichten.

<sup>9)</sup> Also auf der Linie, die in je sehr unterschiedlicher Weise etwa bei Gogarten, v. Loewenich, K. G. Steck oder am überzeugendsten bei E. Bizer deutlich wird; katholisch würde dem – mit freilich umgekehrter Wertung – P. Hacker und, wieder anders, Th. Beer (*Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974) entsprechen.

der Konsens einer Anzahl von Ortskirchen, besser: Gemeinden. Dieser Konsens wird als eine faktische Größe von theologischem Rang präsentiert. Eine derartige Selbstausslegung ruft für die heutige Diskussion zwei Fragen hervor:

a) Wie weit gibt es heute noch einen faktischen Konsens der »*ecclesiae nostrae*« im Sinn der Augustana? Die Frage nach der Anerkennung muß gerade bei der inneren Struktur dieses Textes zuerst als Frage nach ihrer tatsächlichen Geltung und Anwendung gestellt werden. Noch wichtiger aber ist eine zweite Problematik.

b) Wie weit kann unter der Voraussetzung des *Sola scriptura* eine Bekenntnisschrift eine mehr als faktische Geltung, nämlich eine eigene Verbindlichkeit als kirchliche Lehraussage haben? Die Tendenz von Luthers *Sola scriptura* geht dahin, daß eine kirchliche Lehraussage keine andere theologische Qualität als die der richtigen Schriftauslegung hat und daher immer durch bessere Schriftauslegung revidierbar bleibt. Die Kirche hat demgemäß zwar eine faktische Ordnungsfunktion, aber theologisch keine eigene Stimme. Sie kann letztlich nicht als Kirche in Sachen des Glaubens mit einem anderen Gewicht reden, als es der Theologe tut. Das ist mit dem Ausschluß der *traditio* gemeint, die damit zu einem mehr oder minder sinnvollen »Brauch« wird, aber nicht verbindliches und endgültiges Lehrwort der Kirche als Kirche sein kann. In CA XXVIII ist dieser Standpunkt so sanft wie möglich formuliert und auch dadurch etwas verhüllt, daß *traditiones* (wie in Trient tritt nur der Plural auf) von vornherein auf der Ebene des »Brauchs« angesiedelt werden, über den dann positiv gesagt werden kann: »Es gebührt sich (»*convenit*«) für die Gemeinden, solche Anordnungen um der Liebe und der Ruhe willen zu befolgen . . . ; allerdings auch so, daß nicht die Gewissen beschwert werden und man meine . . . , man sündige, wenn man sie nicht halte . . . «<sup>10</sup>)

Die Problematik dieser *reductio ecclesiae ad scripturam* bleibt bei Luther und Melancthon verdeckt durch die Evidenz, die ihre Schriftauslegung für sie hatte. Wo aber die Zweideutigkeit des Historischen hervortritt, muß nach dem Rang der *traditio* als *auctoritas* gefragt werden. Der Disput um die CA schließt demgemäß das grundlegende

<sup>10</sup>) CA XXVIII 55, Übersetzung nach Bornkamm, a.a.O., 67.

Problem ein: Ist die CA mehr als Theologie? Und wenn, mit welchem Grund? Worin besteht die Verbindlichkeit kirchlichen Lehrens? Die katholische »Anerkennung« der CA setzt ihre evangelische »Anerkennung« voraus, nämlich Anerkennung dessen, daß hier Kirche als Kirche lehrt und lehren kann. Eine solche evangelische »Anerkennung« bedeutet den Entscheid über das Formalprinzip des Glaubens (Schrift und Überlieferung) und dieser formale Aspekt des Ganzen ist in mancher Hinsicht wichtiger als der materiale. Das katholische Ringen um »Anerkennung« ist ein Fragen um die Anerkennung im evangelischen Raum und insofern das Ringen um die Stellung der Kirche im Glauben. In diesem Sinn geht es hier nicht einfach um ein gelehrtes Problem, das zwischen Spezialisten auszuhandeln wäre, sondern um die Dynamik eines geistlichen Prozesses, der nur durch geistlich begründete Entschiede vorwärts kommen kann. Eine evangelische »Anerkennung« im beschriebenen Sinn würde einerseits das faktische Lehren und Leben von Kirche, das im evangelischen Raum vorliegt, theologisch verifizieren und würde andererseits damit theologisch die Ekklesialität konkret formieren, die bisher unter dem einseitigen Sola scriptura und der daraus folgenden grundsätzlichen Revidierbarkeit der Kirche durch das gelehrte theologische Urteil verdeckt, ja, grundsätzlich immer wieder in Frage gestellt ist.

Insofern könnte man sagen: Die evangelische »Anerkennung« wäre in jedem Fall die erste innere Voraussetzung einer katholischen Anerkennung und zugleich ein geistlicher Vorgang, der ökumenische Realität schaffen würde. Es würde die nur begonnene Ekklesialität der »ecclesiae nostrae« auf eine neue Stufe führen und damit gerade nicht Grenzen schaffen, sondern den verbindlichen Raum von ecclesia herstellen, in dem verbindliche Einheit möglich wird.

### 3. Die Frage der inhaltlichen Vereinbarkeit der CA mit dem katholischen Glauben

Erst die dritte Ebene des Problems besteht darin, daß die CA selbst inhaltlich auf ihre Vereinbarkeit mit dem katholischen Glauben zu befragen wäre. Eine Zeile um Zeile vorgehende Kommentierung des

Textes gehört daher zu den Aufgabenstellungen, die in der Anerkennungsfrage enthalten sind, kann aber selbstverständlich in diesem Rahmen nicht vorgenommen werden. Es versteht sich, daß bei einem solchen Kommentar ständig auch die Aussagen der *Confutatio Pontificia* mit zu beachten wären<sup>11)</sup>.

Ich begnüge mich mit einigen grundsätzlichen Bemerkungen. Die CA selbst beantwortet die hier gestellte Frage eindeutig positiv, wenn sie die Art des entstandenen Zwiespalts mit dem Satz diagnostiziert: »Der ganze Meinungsunterschied betrifft einige wenige bestimmte Mißbräuche, welche sich ohne sichere Autorität in die Gemeinden eingeschlichen haben«<sup>12)</sup>. Sie steht damit in krassem Widerspruch zu den Schmalkaldischen Artikeln, die den Dissens grundsätzlich verstehen und eine Einigung als in sich endgültig unmöglich erklären<sup>13)</sup>. Es kann kein Zweifel sein, daß die lutherische Tradition hier bis heute nicht der Diagnose der CA, sondern derjenigen der Schmalkaldischen Artikel gefolgt ist und daß schon die Apologie der Augsburger Konfession in diesem Punkt erkennbar von der CA selbst abbrückt.

Wie aber ist dann die Diagnose der CA selbst zu verstehen und zu werten? Welche Ansätze der Vereinigung, der Überwindung der schmalkaldischen Mauer bietet sie? Die psychologische Frage nach der Aufrichtigkeit Melanchthons, die in diesem Zusammenhang immer wieder gestellt wird, ist müßig und führt nicht weiter; man sollte hier schlicht davon ausgehen, daß der Text meint, was er sagt<sup>14)</sup>. Die Erklärung für den Unterschied muß von der Sachaussage der Texte her gesucht werden. Sie liegt meines Erachtens darin, daß Melanchthon unter den Begriff *usus* bzw. *abusus* einen weiten Bereich von kirchlichen Lehr- und Lebensformen faßt, die aus katholischer Sicht nicht »*usus*« sind, sondern dem Bereich des verbindlichen kirchlichen Glaubens zugehören. So liegt für ihn der Widerspruch allein im Bereich des

<sup>11)</sup> Man ist bisher immer noch auf die Ausgabe in *Corpus Reformatorum* XXVII 81–244 angewiesen; glücklicherweise will das *Corpus Catholicorum* nun endlich einem dringenden Desiderat der Forschung entsprechen und bald eine kritische Edition vorlegen. Zur *Confutatio* ausführlich V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (Wiesbaden 1970) 222–250.

<sup>12)</sup> Schluß des ersten Teils, 2; bei Bornkamm, a.a.O., 32 (Bekenntnisschriften 83c).

<sup>13)</sup> Vgl. bes. Pars II, Art. 2. u. 4, Bekenntnisschriften 416–433.

<sup>14)</sup> Vgl. dazu bes. die gründlichen Ausführungen von V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (s. Anm. 10).

Usus, während für die katholische Kirche das Teil ihres Glaubens ist, was er *abusus* nennt. Luther war in dieser Hinsicht scharfsichtiger und klarer: Er erkannte, daß die Umstufung von *traditio* zu (*ab-*)*usus* nur einseitig als bloßer Streit um Gebräuche angesehen werden konnte, aus der Perspektive des Ganzen her aber gerade als Streit im Prinzip und um das Prinzip gewertet werden mußte.

Mit dieser Anordnung der Fragen hängt es zusammen, daß die dogmatischen Artikel der CA relativ unergiebig und klar eigentlich nur in ihren Grenzziehungen gegen die »Schwärmer« sind, was man gewiß nicht einfach als »Leisetreteri« im negativen Sinn bewerten darf: Diese Grenze zu finden, war sicher der eine Aspekt des geistlichen Ringens der zwanziger Jahre, der in der CA dann eine klare Form gefunden hat<sup>15)</sup>. Die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche findet man konkret erst im zweiten Teil; vorzüglich aus den Artikeln »Von der Messe« (XXIV), »Von der Beicht« (XXV) und »Von der Bischofen Gewalt« (XXVIII) kann man ablesen, in welchem Sinn die neue Fassung der Rechtfertigungslehre den Kirchenbegriff und mit ihm das Verständnis der Sakramente, besonders der Eucharistie und des geistlichen Amtes revolutioniert. Ich möchte dies nur an den zwei Beispielen Messe und Verbindlichkeit kirchlichen Lehrens (worin die Frage des geistlichen Amtes und das Problem der *traditio* ineinandergreifen) etwas skizzieren. Was die Messe angeht, so kann man ganz deutlich in CA XXIV selbst zwei Ebenen der Argumentation voneinander abheben. Zunächst bleibt Melancthon seinem Ausgangspunkt treu und führt die von den Reformatoren gerügte Entwicklung der Privatmesse ausschließlich auf das Stipendienwesen, also die Geldgier der Kleriker und damit auf *abusus* zurück<sup>16)</sup>. Dann aber wird gesagt, es habe sich die Lehre eingeschlichen, daß das Leiden Christi die Genugtuung nur für die Erbsünde erbracht habe und daß Christus die Messe eingesetzt habe, damit in ihr die Genugtuung für die übrigen Sünden – *mortalibus et venialibus* – geschehe. So sei die allgemeine Meinung entstanden, daß die Messe ein »opus« sei »*delens peccata vivorum et mortuorum ex*

---

<sup>15)</sup> Dies hat V. Pfnür in der in Anm. 10 genannten Arbeit überzeugend klargestellt.

<sup>16)</sup> XXIV 16, lateinischer Text.

opere operato«<sup>17)</sup>). Während vorher gesagt worden war, die Stipendien seien der Grund der Privatmesse, heißt es nun: »Haec disputatio peperit istam multitudinem missarum«<sup>18)</sup>). Nun wird also doch ein theologischer Grund angegeben, wobei die nur gelegentlich bezeugte Privatmeinung einiger Theologen von der Zuordnung der Messe zu den peccata actualia mit dem Problem des satisfaktorischen Charakters der Messe und des opus operatum ineinandergeschoben ist<sup>19)</sup>). Dabei zeigt sich die grundlegende Verschiebung der Ebenen, die die unterschiedliche Einstufung als usus oder traditio nach sich zieht: Die Frage der Rechtfertigung, die mit der Theologie der Messe identisch wird, ist von der ontologischen Ebene auf diejenige der Erfahrung verlegt; man könnte geradezu sagen: Das Neue in der Rechtfertigungslehre, womit zugleich die ganze Theologie von ihrer Mitte her revolutioniert wird, liegt in der CA darin, daß Rechtfertigung ein Problem der Erfahrung, nämlich der erfahrenen Gewißheit des Heils bzw. der consolatio perterrefactae conscientiae wird<sup>20)</sup>). Die Schlüsselbegriffe der Rechtfertigungslehre und der mit ihr identischen Sakramententheologie sind Schrecken und Trost, das heißt Begriffe der Erfahrungsebene, an denen die ontologischen Aussagen der katholischen Kirche sowie die Wirkung ihrer Liturgie gemessen und von denen her sie notwendig kritisiert, ja, verworfen werden. Von der Eucharistie gilt demnach, daß sie eingesetzt sei, »die erschrockenen Gewissen damit zu trösten«<sup>21)</sup>). Diese Zentrierung der gesamten Theologie um den Begriff der Tröstung hat zur Folge, daß die gemeinschaftliche Liturgie der Kirche insgesamt unter die Kategorie der caeremoniae subsumiert wird und daß diese allein an ihrer pädagogischen Wirkung gemessen werden: »Denn dazu vor allem sind Zeremonien nötig, daß durch sie die Uneingeweihten belehrt werden«<sup>22)</sup>).

Daraus ergibt sich dann die veränderte Sicht des kirchlichen Amtes und die grundsätzlich andere Einstufung kirchlicher Lehre von selbst, wie sie in Art. XXVIII zutage tritt. Auch hier steht zunächst – ähnlich

<sup>17)</sup> XXIV 21 u. 22.

<sup>18)</sup> XXIV 23.

<sup>19)</sup> Vgl. bes. auch XXIV 29.

<sup>20)</sup> Vgl. XXV 4; XX 15 u. bes. 17.

<sup>21)</sup> XXIV 26ff.

<sup>22)</sup> XXIV 3, Bornkamm 39.

wie in XXIV – ein wirkliches (Ab-)usus-Problem zur Debatte: die Vermischung von geistlicher und weltlicher Gewalt bei den Bischöfen und im kirchlichen Exkommunikationswesen. Aber auch hier tritt dann ein wirklicher theologischer Dissens in den Vordergrund: So wie die liturgische Feier nur *caeremonia* sein kann, so kann auch die kirchliche Lehre nur »Anordnung um der Liebe und des Friedens willen« sein<sup>23</sup>).

An dieser Stelle berührt sich das inhaltliche Problem der CA mit dem grundsätzlichen der Möglichkeit verbindlichen Lehrens in der Kirche und durch die Kirche, das in 2 b) dargestellt wurde. Es erweist sich damit als die eigentlich zentrale Frage. Wenn es gelänge, hier über das innere Selbstverständnis der CA hinaus zu der eigenen Qualität des kirchlichen Bekenntnisses zu kommen, würde auch die Zentrierung auf Erfahrung in einem anderen Licht erscheinen: Die *Consolatio* als die direkte Korrespondenz des »Evangelium« und als der letzte Maßstab für dieses würde eingefügt in die Maßstäblichkeit des gemeinsamen Glaubens der Kirche; die Erfahrung wäre damit in ihrer Bedeutung nicht aufgehoben, aber doch in ihrem Gewicht relativiert und rückgebunden an die objektive Lehre der Kirche. Es ist klar, daß damit der Text der CA überschritten wäre. Aber andererseits wäre doch aufgenommen, daß von der CA her über ihre eigene Selbsteinschätzung hinaus Kirche gewachsen ist und sich faktisch kirchliche Lehre entwickelt hat; dies entspräche durchaus auch dem inneren Weg von Melancthons Theologie, in der unter dem neuen Vorzeichen der Reformation wesentliche Elemente der vorher abgelehnten katholischen Struktur nachgewachsen sind und überhaupt ein beständiges Kirchtum ermöglicht haben, das dann auch die spirituellen Impulse Luthers geschichtlich festhalten und weiterführen konnte<sup>24</sup>).

---

<sup>23</sup>) XXVIII 55: *ordinatio propter caritatem et tranquillitatem*.

<sup>24</sup>) Dies ist ausführlich aus den Texten gezeigt bei S. Wiedenhofer, a.a.O. (s. Anm. 5) 384–404; instruktiv besonders die Gegenüberstellung der sich ablösenden Schemata theologischer Systematik S. 397f.

#### 4. Der Begriff »Anerkennung«

Damit kann nun endlich zusammenfassend klargestellt werden, was »Anerkennung der CA« heißen kann und was nicht. Darunter kann sicher nicht verstanden werden, daß durch historische Textanalyse dieses Dokument als korrekte bzw. jedenfalls dogmatisch einwandfrei zulässige Wiedergabe katholischer Lehre erwiesen würde. Damit würde man dem sachlichen Gehalt der CA nicht gerecht, die zwar in gewisser Hinsicht eine solche Korrektheit anstrebt, aber sie durch die Verschiebung der Ebenen im Begriff des (Ab-)usus herbeigeführt und damit einen Dissens in der Sache – guten Willens – verdeckt hat, den die Schmalkaldischen Artikel zurecht offen aussprechen. Eine solche Operation wäre als historische Scheingelehrsamkeit anzusprechen und nicht nur historisch, sondern auch ökumenisch aus einem doppelten Grund wertlos:

a) Damit würde die CA aus dem Corpus der Bekenntnisschriften isoliert und vollends vom Werk Luthers abgetrennt. Sie würde so in ein fiktives Eigendasein eingeschlossen, dem keine Realität entspricht.

b) Eine so gefaßte CA wäre nicht nur historisch ortlos, sondern auch ohne Entsprechung in der gegenwärtigen kirchlichen Wirklichkeit. Man würde also Scheingefechte über das Jahr 1530 austragen, denn daß es eine isolierte oder isolierbare Verbindlichkeit der CA heute nicht gibt (und auch nicht geben kann), ist offenkundig. Eine Diagnose der geschilderten Art würde also keine konkrete kirchliche Wirklichkeit von heute treffen und sich auch damit als akademische Fiktion erweisen.

Wenn also »Anerkennung der CA« als bloß historische Konstatierung keine Möglichkeit ist, so kann darunter, wie schon unter 2. dargestellt, nur ein (freilich historisch fundierter und verantworteter) geistlicher Vorgang verstanden werden, der neue Entscheide von beiden Seiten verlangt, also nicht Erklärungs-, sondern Entscheidungscharakter haben müßte. Daß diese Entscheidung aber einen Prozeß des Reifens voraussetzt, der nicht leicht ist und auch nicht kurzfristig gedacht werden darf, ist aus den bisherigen Ausführungen wohl deutlich geworden. Für solche Prozesse auf Entscheidung zu ist insofern Raum, als das reformatorische Erbe selbst Entfaltungen nach verschiedenen Seiten zuläßt, vor allem nach zwei gegensätzlichen Richtungen zu: in

der ekklesialen Richtung oder in der Richtung der Zentrierung auf die religiöse Erfahrung, deren Absolutsetzung freilich jede Institution sprengen müßte. Dem entspricht umgekehrt die Tatsache, daß Eklesialität im katholischen Sinn unterschiedliche spirituelle und theologische Ausformungen zuläßt.

Abschließend ist demnach zu sagen: Wer unter dem Stichwort »Anerkennung der CA« ein ökumenisches Eilverfahren erwartet, geht von einem grundlegenden Irrtum aus. Es kann sich dabei nur um einen sehr anspruchsvollen Prozeß handeln, der darauf beruht, daß dieser Text einen Weg ausgelöst hat, der ihm eine neue Bedeutung gab, die abermals Ausgangspunkt zu einem neuen Weg werden könnte. Da aber der Begriff »Anerkennung« fast notwendig falsche Vorstellungen weckt, sollte er meines Erachtens abgelöst werden; da überdies die CA nie isoliert betrachtet werden kann, sollte man etwa von einem Dialog über die theologische und kirchliche Struktur der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und deren Vereinbarkeit mit der Lehre der katholischen Kirche sprechen.