

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1981, HEFT 6

WOLFHART PANNENBERG

Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana

Vorgetragen am 4. Juli 1980

MÜNCHEN 1981
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1512 3

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1981
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Das Augsburger Bekenntnis von 1530, das seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zur Grundlage der lutherischen Kirchengemeinschaften geworden ist, hat im letzten Jahrzehnt in ganz ungewöhnlichem Maße im Brennpunkt theologischer Forschung und Diskussion gestanden. Das hing nicht nur mit dem 1980 begangenen Jahrestag seiner Übergabe an Kaiser Karl V. zusammen. Die Aufmerksamkeit, die sich auf dieses Jubiläum gerichtet hat, ist vielmehr umgekehrt zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß in den vorangegangenen theologischen Diskussionen nicht nur die damalige ökumenische Intention dieses Dokuments neu entdeckt und gewürdigt worden ist, sondern auch die mögliche aktuelle Relevanz seiner damals gescheiterten Intention für die heutigen Bemühungen um eine Versöhnung des konfessionellen Gegensatzes zwischen den Erben der lutherischen Reformation und der römisch-katholischen Kirche.

So hat Joseph Ratzinger 1976, noch als Regensburger Dogmatiker, in einem viel beachteten Vortrag über die Zukunft des Ökumenismus die Augsburger Konfession als mögliche Basis für eine ökumenische Verständigung zwischen Rom und dem Protestantismus bezeichnet. Vorangegangen war schon Anfang 1974 eine entsprechende Initiative der gemeinsamen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe. In den folgenden Jahren hat dann eine Vielzahl von Tagungen, Arbeitsgemeinschaften und Kongressen sich mit den Einzelfragen beschäftigt, deren Klärung für eine Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Aussagen des Bekenntnisses und der damaligen und heutigen katholischen Lehre erforderlich ist. Darüber hinaus erschien eine Reihe von individuellen Beiträgen zu diesen Fragen. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes zu Daressalam 1977 begrüßte in einer eigenen Erklärung die von katholischer Seite ausgegangenen Bemühungen um eine „Anerkennung“ des Augsburger Bekenntnisses als Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens. Schließlich ist auf Anregung des katholischen Einheitssekretariates eine Gruppe von katholischen und lutherischen Theologen gebildet worden, um einen gemeinsamen Kommentar zum Augs-

burger Bekenntnis zu erarbeiten, der 1980 erschienen ist. Die Frage liegt nahe, ob diese vielfältigen Bemühungen sich gelohnt haben, ob und inwieweit dadurch ein größerer Konsensus zunächst im Verständnis des Bekenntnisses selber und sodann im konfessionellen Dialog über seine Aussagen erzielt werden konnte.

Es scheint, daß in der einen wie in der andern Hinsicht wichtige Fortschritte erreicht worden sind. Am wichtigsten ist dabei die Klärung der Zielsetzung des Bekenntnisses, besonders im Hinblick auf die Bewahrung der Einheit im Glauben und im Leben der Kirche. Dazu gehört auch die Frage, inwieweit dieses Bekenntnis für die lutherische Reformation im ganzen repräsentativ ist. Zweitens haben die jüngsten Diskussionen das Verständnis für das Verhältnis der Aussagen der CA zu den Symbolen und Dogmen der Kirche des ersten Jahrtausends erheblich gefördert. Es ist gelungen, den Aufbau der CA von daher genauer zu verstehen. Drittens ist die Frage nach der Vereinbarkeit der einzelnen Lehrartikel der CA mit der katholischen Lehre eingehend erörtert und in vielen Punkten geklärt worden, sowohl was die Situation im 16. Jahrhundert angeht als auch im Hinblick auf den gegenwärtigen ökumenischen Dialog. Dabei kommt den Auffassungen der CA von der Kirche und vom kirchlichen Amt besondere Bedeutung zu. Auf diese drei Punkte werden sich die folgenden Ausführungen beschränken, um an ihnen Fortschritte im Verständnis des Bekenntnisses, sowie auch im ökumenischen Dialog über die konfessionellen Lehrdifferenzen aufzuzeigen.

Die Würdigung der ökumenischen Zielsetzung der CA ist unlöslich mit dem Urteil über die Rolle Melanchthons als Autor seines Textes und im Hinblick auf sein Verhältnis zu Luther verbunden. In neuerer Zeit ist immer wieder gegen Melanchthon der Vorwurf erhoben worden, er habe um des Kompromisses mit der römischen Partei willen wesentliche Positionen der Reformation verwässert oder sogar preisgegeben. So schrieb Theodor Kolde 1897, Melanchthon habe nicht nur „angesichts der drohenden Haltung der Gegner“ jede Schärfe in der Darlegung der evangelischen Auffassungen vermieden, sondern suchte „den Gegensatz auch hier und da zu verhüllen und war nicht abgeneigt, im Interesse der dadurch zu erzielenden Eintracht nicht unerhebliche Zugeständnisse zu machen“.¹ In der Tat versichert Melanchthon selber am Schluß des ersten Teiles des Bekenntnisses, der die *articuli fidei praecipui* enthält, und bevor er im zweiten Teil zu den strittigen Punkten übergeht, in den Glaubensartikeln gebe es nichts *quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana*, wobei er freilich hinzufügt: *quatenus ex scriptoribus nobis nota est*. Es wird also volle Übereinstimmung mit der alten Kirche bis zum Frühmittelalter behauptet.² Und Melanchthon fährt fort, der ganze Streit betreffe nur einige wenige Mißbräuche (*Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus*). H. Bornkamm hat das als einen „unwahren Satz“ bezeichnet,³ und G. Ebeling hat sich noch in seinem Festvortrag in Augsburg 1980 diesem Urteil angeschlossen. Daß Melanchthon damit in Gegensatz zu Luther geraten sei, hat man immer wieder behauptet, vor allem unter Berufung auf Luthers briefliche Be-

¹ RE 3. Aufl. 2 (1897) 245.

² Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1930), 2. Aufl. 1952 (= BSELK) 83d, sowie dort Anm. 1 zum Terminus *scriptores*.

³ RGG 3. Aufl. I, 735. Man denke auch an das Urteil A. v. Harnacks (Dogmengeschichte III, 3. Aufl. 684), das diplomatische Entgegenkommen Melanchthons gegen die alte Kirche in der CA sei „peinlich“.

merkung an Justus Jonas vom 21. 7. 1530 über das „Leisetreten“ Melanchthons und sein Verheimlichen (*dissimulare*) der Gegensätze über das Fegfeuer, den Heiligenkult „*et maxime de Antichristo Papa*“.⁴ Aber erstens darf man aus dieser Bemerkung Luthers keine ablehnende Stellungnahme zum Augsburger Bekenntnis im ganzen herauslesen. Luther hat vielmehr die *Confessio Augustana* unmittelbar nach ihrer Übergabe als *confessio plane pulcherrima* gelobt.⁵ Zweitens muß Melanchthons Verhalten auf dem Reichstag zu Augsburg ebenso wie die Darstellung der protestantischen Position im Text des Bekenntnisses zunächst einmal unter dem Gesichtspunkt der damaligen Situation gewürdigt werden, bevor man es aus der Perspektive der später eingetretenen konfessionellen Trennung beurteilt.

Das Reichstagsausschreiben vom 21. Januar 1530, in dem der Kaiser sich bereit erklärte, „eines jeglichen opinion und meinung“ zu hören, veranlaßte Johann von Sachsen auf den Rat des sächsischen Altkanzlers Brück hin, die Wittenberger Gelehrten mit der Abfassung eines Gutachtens zu beauftragen, das der Rechtfertigung des bisherigen landesherrlichen Vorgehens, vor allem im Zusammenhang mit der in Kursachsen erfolgten Visitation dienen sollte. Bei dieser Visitation hatte die weltliche Obrigkeit in den unmittelbar vorangegangenen Jahren Funktionen übernommen, die von Rechts wegen den Bischöfen zukamen. Aber sie hatte nicht nur Pfarrer geprüft, sondern auch die Zölibatsverpflichtung aufgehoben, Klöster säkularisiert und den Gottesdienst reformiert, kurz „die bestehende kirchliche Ordnung beseitigt“.⁶ Dieses Vorgehen mußte nun vor dem Kaiser als Abschaffung von Mißbräuchen gerechtfertigt werden. Am endgültigen Text der sächsischen „Apologie“, die dem späteren zweiten Teil der CA entspricht, wurde noch im Mai in Augsburg gearbeitet, nachdem man den unter der Reichsacht stehenden Luther in Coburg zurückgelassen hatte. Melanchthon scheint jedoch in

⁴ W Br. 5, Nr. 1657, 2ff., 8f. Treffend dazu die Interpretation von E. Iserloh: Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der CA, in: *Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, 15f.

⁵ Enders Br. 8, 83.

⁶ W. Maurer: *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana* 1, 1976, 28.

Coburg Ende April 1530 mit Luther die Strategie des in dieser Apologie vorzuschlagenden Kompromisses verabredet zu haben:⁷ Er lief offenbar darauf hinaus, daß den Bischöfen ihre Jurisdiktionsgewalt wieder eingeräumt werden solle unter der Voraussetzung, daß sie die Verehelichung der Priester und die Gottesdienstreform in den protestantischen Territorien, besonders die Kommunion unter beiderlei Gestalt, bestehen lassen und die Evangeliumspredigt nicht behindern. Der überarbeitete Text dieser „Apologie“ wurde am 11. Mai an Luther gesandt, der seinerseits am 15. Mai in einem Brief an den Kurfürsten seine Zustimmung bekundete.⁸ Inzwischen waren aber zwei Ereignisse eingetreten, die eine Ausweitung der beabsichtigten „Apologie“ für die kursächsischen Kirchenreformen zu einer umfassenderen „Confession“ als ratsam erscheinen ließen. Eine Verständigung über die in Kursachsen und den anderen Territorien, vor allem in Hessen, durchgeführten Reformen war nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die Rechtgläubigkeit der Protestanten im Sinne der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse⁹ nicht ernsthaft in Zweifel gezogen wurde. Johann von Sachsen hatte daher die 1529 von den Wittenberger Theologen formulierten Schwabacher Artikel, die von den stärker zu Zwingli neigenden Städten Ulm und Straßburg nicht angenommen worden waren,¹⁰ dem nach Augsburg anreisenden Kaiser schon in Innsbruck überreichen lassen, um damit seine kirchliche Integrität und Rechtgläubigkeit zu dokumentieren. Der Kaiser hatte jedoch diese Artikel am

⁷ Maurer I, 39f., sowie ders.: Die Entstehung und erste Auswirkung von Artikel 28 der Confessio Augustana, in: Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer, Freiburg 1967, 361–94, bes. 370 n. 20.

⁸ W Br. 5, Nr. 1567 und 1568, 5ff.

⁹ Zum Interesse des Kaisers an der Frage, ob die Lehre der Protestanten mit den 12 Artikeln des Apostolikums übereinstimme, vgl. CR II, 179. Die Hintergründe der überraschend friedfertigen Wendungen des kaiserlichen Ausschreibens und der Verschärfung der Religionspolitik Karls V. zu Beginn des Augsburger Reichstags sind auf der Augsburger Tagung über „Confessio Augustana und Confutatio“ 1979 (hrsg. E. Iserloh in Verbindung mit B. Hallensleben 1980) von H. Lutz, H. Reinhard und H. Rabe ausführlich erörtert worden (7ff., 62ff., 101ff.).

¹⁰ Maurer I, 20ff.; ebd. 37 tritt Maurer dafür ein, daß Melanchthon als „Hauptverfasser“ schon dieser Schwabacher Artikel anzusehen sei, die sich allerdings auf Luthers „Bekenntnis“ von 1528 stützen.

8. Mai zurückgewiesen. Das wurde Mitte Mai in Augsburg bekannt zugleich mit einem Verbot der evangelischen Predigt während des Reichstages. Außerdem waren die 404 Artikel bekannt geworden, mit denen Johann Eck die Rechtgläubigkeit der Protestanten beim Kaiser und vor der Öffentlichkeit angegriffen hatte.¹² Melanchthon erwähnte sie schon in seinem Brief an Luther vom 11. Mai. Der Angriff Ecks und die Ablehnung der Schwabacher Artikel durch den Kaiser zwangen nun dazu, die Rechtgläubigkeit der Protestanten in Augsburg nochmals darzutun. Der zunächst geplanten Apologie für die kirchlichen Reformmaßnahmen mußte eine zusammenfassende Darlegung der Lehre der Protestanten vorangestellt werden. So entstand durch Umarbeitung der Schwabacher Artikel der erste Teil der Augsburger Konfession, der in 21 Artikeln den Nachweis zu führen sucht, daß die Protestanten, was den Glauben angeht, auf dem Boden der alten Kirche stehen, wie das in den Schlußbemerkungen zum ersten Teil ausdrücklich gesagt wird. Angesichts dieses Sachverhaltes ist die heftige Kritik, die später immer wieder an den eingangs zitierten Sätzen Melanchthons geübt worden ist, nicht recht verständlich. Die dort behauptete Übereinstimmung bezieht sich ja nicht auf die mittelalterliche Kirche, sondern auf deren altkirchliche Glaubensgrundlagen. Im Vergleich zu diesen Grundlagen des Glaubens handelt es sich bei den im 16. Jahrhundert aufgebrochenen Streitigkeiten in der Tat nur um „einige Mißbräuche“: Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß diese Mißbräuche durchaus mit theologischen Gegensätzen im Glaubensverständnis selbst verbunden sind.¹³ Das geht vielmehr aus der Argumentation des zweiten Teils der CA deutlich genug hervor. Die protestantische Seite konnte sich dadurch aber doch wohl nicht zu dem Eingeständnis veranlaßt sehen, daß sie selbst vom Glauben der alten Kirche abgewichen sei. Das warf man viel-

¹¹ Maurer I, 24.

¹² Siehe dazu W. Gußmann: D. Johann Ecks 404 Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530, Kassel 1930.

¹³ Man denke nur an Luthers Polemik gegen den *longe impiissimus abusus* des Altarsakraments durch seine Deutung als Opfer des Priesters, in der Luther einen besonders verwerflichen Ausdruck menschlicher Werkgerechtigkeit erblickte (WA 6, 512).

mehr dem Gegner vor.¹⁴ Es handelt sich also bei den Sätzen Melanchthons zum Abschluß des ersten Teils des Bekenntnisses nicht, wie immer wieder behauptet worden ist, um eine „diplomatische Verschleierung eines tatsächlich bestehenden Lehrdissensus“, sondern um „eine zwingende Folgerung aus der Grundüberzeugung, mit der heiligen katholischen Kirche in Übereinstimmung zu sein“.¹⁵ In dieser Grundüberzeugung gab es zwischen Melanchthon und Luther keinen Gegensatz. Luthers Vorwurf in seinem Brief an Jonas vom 21. Juli wegen Vertuschung der Differenzen über Fegefeuer, Heiligenverehrung und Papsttum kann sich nämlich nicht gegen den ersten Teil des Bekenntnisses richten, auf den sich die zitierten Äußerungen Melanchthons beziehen. Der Vorwurf kann sich vielmehr nur auf Nichterwähnung dieser Streitpunkte unter den „spänigen Artikeln“ im zweiten Teil des Bekenntnisses beziehen. Im ersten Teil ist ja von der Heiligenverehrung die Rede, nämlich in Artikel 21, ganz am Schluß des ersten Teils. Die Heiligenverehrung wird hier unter die Bestandteile des gemeinsamen Glaubens gezählt, allerdings in eingeschränktem Sinne, nämlich unter Ausschluß der Anrufung der Heiligen zur Fürbitte bei Gott. Daß faktisch an dieser Stelle ein Gegensatz in der Sache bestand, zeigte nicht nur die Reaktion der Confutatio, sondern auch der Gang der anschließenden Verhandlungen auf dem Reichstag, die in dieser Frage keine Einigung zu erzielen vermochten. Luther wollte wohl aus ähnlichen Gründen die Frage der Heiligen lieber unter den strittigen Artikeln behandelt haben, entsprechend einem früheren Entwurf Melanchthons.¹⁶ Das bedeutet

¹⁴ Vgl. Luthers „Vermahnung an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg“ (1530) WA 30 II, 295, 7 ff.

¹⁵ So W. Lohff in dem gemeinsamen lutherischen und katholischen Kommentar: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens, 1980, 2 (im Text ist hier offensichtlich ein Druckfehler unterlaufen: „Es wäre falsch zu sagen, der Satz . . . sei nicht als diplomatische Verschleierung . . . zu interpretieren“. Aus dem folgenden Satz ergibt sich, daß das Wort „nicht“ zu streichen ist).

¹⁶ So G. Kretschmar und G. Laurentin in dem gemeinsamen Kommentar (siehe vorige Anm.) 257 f. Mit Recht wird dort 258 Anm. 60 geltend gemacht, jede andere Auffassung der Stelle nötige zu der Annahme, „daß Luther CA 21 überlesen hat oder zwischen den Vorstufen und der Endfassung des Textes

aber, daß seine Kritik wegen des Verhehlens von Streitfragen sich nur auf den zweiten Teil, nicht auf die Konfession im ganzen beziehen kann und insbesondere nicht gegen die Erklärungen Melanchthons über die durch die Artikel des ersten Teils erwiesene Einigkeit mit dem Glauben der alten Kirche angeführt werden darf. Luther stimmte mit Melanchthon sowohl in der These überein, daß die Reformation auf dem Boden des Glaubens der katholischen Kirche steht, der die Basis auch der römischen Kirche ist, als auch in dem Ziel, die Jurisdiktion der Bischöfe wieder herzustellen gegen das Zugeständnis, daß die im Zusammenhang mit den Visitationen verwirklichten Reformen im Kern erhalten bleiben und die Evangeliumspredigt nicht behindert wird.¹⁷ Eine Differenz zwischen Luther und Melanchthon ist allerdings insofern erkennbar als Luther nur einen politischen Frieden, nicht aber eine Einigung in der Lehre für erreichbar hielt,¹⁸ während Melanchthon offenbar die Situation zumindest zeitweise anders beurteilte. Tatsächlich haben ja auch die Verhandlungen des sog. Vierzehnerausschusses in der zweiten Augsthälfte eine erstaunlich weitgehende Verständigung über

nicht unterschied“, wie es Maurer (Hist. Kommentar I, 41) denn auch tatsächlich behauptet hat.

¹⁷ Siehe dazu W. Maurer: Die Entstehung und erste Auswirkung von Art. 28 der CA, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer) 361 ff., bes. 371 Anm. 20, ferner ders. Hist. Kommentar I, 1976, 74 und 84–96. Dazu WA 30 II, 340–344 und WA 30 III 368, 18–22, sowie WA 38, 195, 17–22. Es handelte sich in Augsburg nicht um „Alleingänge Melanchthons, das war die kursächsische Politik, die vor dem Reichstag mit Brück und Luther abgesprochen war“ (H. Scheible in: *Confessio Augustana und Confutatio*, 1980, 274, vgl. auch H. Oberman ebd. 228 f.). Ähnlich urteilen V. Pfnür: Einig in der Rechtfertigungslehre? 1970, 25, sowie H. Meyer: Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der CA ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?, in: H. Fries u. a.: *Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?*, 1979, 145 ff., bes. 161 f.

¹⁸ So heißt es in Luthers Brief an J. Jonas vom 21. Juli 1530: „Ich habe es immer gesagt, daß es vergebliche Mühe ist, Übereinstimmung in der Lehre zu erhoffen, daß es aber ausreicht, wenn man einen politischen Frieden erreichen kann“ (WBr 5, 496). Ähnlich äußerte sich Luther an Melanchthon am 13. Juli (ebd. 470). Vgl. H. Immenkötter: Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530, 1973, 54 f. Nach Maurer (I, 86 f.) hielt Luther seit Anfang Juli „die Herstellung einer Lehreinheit nicht mehr für möglich“.

die Lehrartikel des Bekenntnisses erbracht. Die Differenzen, über die man keine Einigung erzielte, beschränkten sich auf CA 20 und 21, nämlich auf die Forderung eines umfassenden Sündenbekenntnisses bei der Beichte, auf die Bedeutung der vom Büßer zu leistenden Genugtuung für die Wirksamkeit der Vergebung, die Fastengebote, die Verdienstlichkeit der Werke und die Anrufung der Heiligen.¹⁹ Luther allerdings lehnte die Kompromißformeln des Ausschusses ab,²⁰ weil er keinen Anlaß sah, die Formulierungen der CA zu ändern. Andererseits müßte die oft kritisierte Konzentration Melanchthons auf die praktisch-politischen Fragen der Priesterehe, der Kommunion unter beiderlei Gestalt und der Meßliturgie als gerade im Sinne der Sicht Luthers sachgemäß beurteilt werden. Jedenfalls war das Luther ursprünglich vorschwebende Ziel eines politischen Kompromisses bei den Sonderverhandlungen im September greifbar nahe, scheiterte aber an den Differenzen im protestantischen Lager.²¹

Das Scheitern der Einigungsverhandlungen in Augsburg schien zu bestätigen, daß mit den von den Protestanten bekämpften „Mißbräuchen“ offenbar doch tiefgehende Lehrdifferenzen verbunden waren, die die Einigkeit auch in den Glaubensartikeln des ersten Teils als zweifelhaft erscheinen lassen konnten. Nach der Zurückweisung des Augsburger Bekenntnisses durch den Kaiser wurden die Glaubensartikel, in denen die Protestanten ihre Treue zum Glauben der alten Kirche und damit auch die Einheit mit der Glaubensgrundlage der römischen Kirche hatten dartun wollen, nun zur Grundlage einer konfessionellen Kirchenbildung in Ablösung von der römischen Kirche.²² Dem Bekenntnis fiel daher jetzt im ganzen eine neue Funktion zu, die Funktion einer Abgrenzung von der römisch-katholischen Lehre, und aus dieser Perspektive mußte die Versicherung Melanchthons, es

¹⁹ Siehe den bei V. Pfnür: *Einig in der Rechtfertigungslehre?* 1970, 268 zitierten Bericht von J. Eck an den Legaten Campeggio vom 22./23. 8. 1530 (vgl. auch ebd. 267). Siehe ferner H. Immenkötter: *Um die Einheit im Glauben*, 1974, 28–43, sowie 58.

²⁰ H. Immenkötter 55 f.

²¹ ebd. 72 f.

²² Dieser Funktionswandel ist von W. D. Hauschild in einem noch unveröffentlichten Referat (*Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus*) dargestellt worden.

handle sich bei den Streitfragen nur um einige Mißbräuche, bestenfalls als Fehleinschätzung der Lage wirken; sie konnte aber auch als unaufrichtig erscheinen. Das Urteil der Unaufrichtigkeit jedoch verkennt, daß die Protestanten in der Tat guten Grund hatten, ihr Glaubensverständnis als Ausdruck des Glaubens der einen Kirche und nicht als Neuerung zu verstehen. Die Klärung dieses Sachverhaltes hat es ermöglicht, daß die CA in unserer Zeit wieder als Grundlage einer konfessionellen Verständigung diskutiert werden kann.

2.

Die Intention des Augsburger Bekenntnisses in seinem ersten Teil, die Übereinstimmung der Protestanten mit dem Glauben der alten Kirche zum Ausdruck zu bringen, wird besonders an der Bedeutung der ersten drei Artikel für den Aufriß des ganzen ersten Teils deutlich. Die Wiederholung des trinitarischen und christologischen Dogmas der alten Kirche im ersten und dritten Artikel der CA war nicht nur politisch motiviert, um der Anwendung der auf die Kaiser Theodosius und Justinian zurückgehenden Ketzergesetzgebung des Reiches auf die Protestanten zu entgehen. Vielmehr betrachteten Luther und Melanchthon, wie schon A. Ritschl gesehen hat, „die Symbole der alten Kirche als Darstellungen des Evangeliums in ihrem Sinne, d. h. als Zeugnisse der Offenbarung Gottes in Christus zum Zwecke der Vergebung der Sünden“.²³ Oder besser gesagt, die reformatorische Rechtfertigungslehre ist selber „angewandte Christologie“.²⁴

²³ A. Ritschl: *Rechtfertigung und Versöhnung* I, 3. Aufl. 146f. Von daher ist es nach Ritschl zu verstehen, daß das Augsburger Bekenntnis ebenso wie späterhin die Schmalkaldischen Artikel „die ausdrückliche Zustimmung zu den nicenischen Satzungen erklären“ (147). Es ist daher unrichtig, daß nach Ritschl das altkirchliche Dogma in der CA „nur aus reichsrechtlichen Gründen rezipiert“ worden sei (so K. Lehmann und H. G. Pöhlmann in: *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, 1980, 49), so sehr Ritschl darauf hingewiesen hat, daß der Konsensus mit dem altkirchlichen Dogma auch eine politische Seite hatte, der aber den Obrigkeiten stärker als den Reformatoren bewußt gewesen sei (Ritschl a. a. O. 149ff.).

²⁴ So G. Kretschmar: *Die Bedeutung der Confessio Augustana als ver-*

Schon das persönlich gehaltene „Bekenntnis“ Luthers von 1528, mit dem er seine Abendmahlsschrift gegen die „Schwärmer“ abschloß (WA 26, 499–50), war trinitarisch gegliedert. Luther fügte hier sein Glaubensverständnis in die Aussagen des zweiten und dritten Artikels des Apostolikums ein. Die Schwabacher Artikel von 1529 hingegen haben Rechtfertigung und Kirche in den Zusammenhang des dritten Artikels, des Bekenntnisses zum Heiligen Geist, gerückt. In der Augsburger Konfession wiederum stellte Melanchthon im ersten Artikel das Bekenntnis zur Trinität voran, schob dann einen zweiten Artikel über die Erbsünde ein und schloß daran als dritten Artikel das christologische Bekenntnis an. Diese Reihung bringt eine heilsgeschichtliche Abfolge zum Ausdruck, die sich auch in der Anlehnung an die christologischen Aussagen des Apostolikums bekundet, und andererseits wird durch den christologischen Artikel der Aufriß des ersten Teils bis einschließlich Art. 17 vorgezeichnet. Art. 3 spricht nämlich nicht nur betont vom Versöhnungsopfer Christi – mit einer implizit gegen die Deutung der Messe als ergänzendes Opfer gerichteten Spitze,²⁵ – sondern auch von der Herrschaft des erhöhten Herrn über die Glaubenden durch die Sendung des Heiligen Geistes und von seiner Wiederkunft zum Gericht. Die Herrschaft Christi durch den Geist wird in den folgenden Artikeln über den rechtfertigenden Glauben (4), die ihn begründende Evangeliumspredigt (5) und den aus Predigt und Glaube folgenden neuen Gehorsam (6) entfaltet, sowie in den Artikeln über Kirche und Sakramente (7–16). Art. 17 über die Wiederkunft Christi zum Gericht bringt dann den in Art. 3 angelegten Aufriß zum Abschluß. Es zeigt sich also, daß der erste Teil des Bekenntnisses bis auf die nachträglich hinzugekommenen Artikel 18–21 in dem trinitarisch-heilsgeschichtlichen Grundriß der Artikel 1–3 wurzelt und insbesondere als Entfaltung des dritten, christologischen Artikels zu verstehen ist, unter dem Gesichtspunkt der Herrschaft des erhöhten Christus, dem das Wirken des heiligen Geistes zugeordnet ist.²⁶ Die ersten drei

bindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche, in: *Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?*, 1979, 50.

²⁵ *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens*, 1980, 60.

²⁶ Diese „innere Ordnung“ des ersten Teils der CA und speziell die Zu-

Artikel nennen also nicht nur „die Voraussetzungen, welche die neue Kirche mit der alten teilte“.²⁷ Die mit dem Rechtfertigungsartikel anhebende Themenfolge stellt umgekehrt nicht einen Zusatz zum Glauben der alten Kirche dar, sondern dessen Entfaltung und Anwendung. Gegenstand dieser Anwendung ist der Mensch und sein Heil – ein Thema, auf das ja auch die altkirchliche Christologie ihrerseits immer schon bezogen war, das aber nun mit spezifisch abendländischer Akzentuierung auf das Versöhnungsoffer Christi am Kreuz und auf den Empfang der dadurch erwirkten Sündenvergebung konzentriert wird. Indem dieser Zusammenhang jedoch wieder durch den Gesichtspunkt der Herrschaft des Auferstandenen und zur Rechten Gottes Erhöhten gewährleistet wird, ist von vornherein mit der Rechtfertigung des einzelnen Menschen der Horizont der Kirche mitgegeben. Zwar fällt das Stichwort *ecclesia* erst im Art. 7. Aber für Melanchthon ist das Reich der geistlichen Herrschaft Christi in der Kirche auf Erden gegenwärtig.²⁸ Der Übergang von der Christologie zur Rechtfertigung des einzelnen darf nicht im Sinne eines individualistischen Heilsverständnisses aufgefaßt werden, sondern steht von dem christologischen Ausgangspunkt her in einem ekklesiologischen Bezugsrahmen. Diese Beobachtung entspricht der in der neueren Forschung zur CA zunehmend hervorgetretenen Einsicht, daß die Auffassung des Bekenntnisses von der Kirche nicht auf die Aussagen von CA 7 (und 8) beschränkt ist, sondern vom Rechtfertigungsartikel (4) bis zum Artikel über das weltliche Regiment (16) alle Aussagen durchzieht. Beim letzteren geht es zugleich um die Unterscheidung und Zuordnung von weltlicher und geistlicher Gewalt, die dann am Ende des zweiten Teils in Art. 28 über die kirchliche Gewalt, mit dem die Erörterung der

ordnung zur Christologie ist von V. Pfnür herausgearbeitet worden: *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, 1970, 97–105. Vgl. auch die Bemerkungen von G. Kretschmar: *Der Kirchenartikel der CA Melanchthons*, in: *Confessio Augustana und Confutatio*, 1980, 411–439, bes. 417. Danach hat auch Luther, obwohl er die Rechtfertigungslehre zuerst in den Auseinandersetzungen von Buße und Ablass formuliert hat, sie inhaltlich „stets von der Christologie her begründet“.

²⁷ So R. Seeberg: *Dogmengeschichte IV/2* (1920) 3. Aufl. 1954, 400.

²⁸ Dazu V. Pfnür a.a.O. 106f., vgl. 109f.

²⁹ W. Maurer I, 78.

eingetretenen Mißstände ihren Abschluß und ihre Zusammenfassung findet, noch einmal aufgenommen wird. Die Bedeutung dieses Art. 28 über die bischöfliche Gewalt für das Ganze des Bekenntnisses ist durch W. Maurer eindringlich herausgearbeitet worden: Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt steht im Mittelpunkt der Konflikte, die die Visitationen in den protestantischen Territorien ausgelöst hatten durch die Einleitung von Reformen des kirchlichen Lebens seitens der obrigkeitlichen Gewalt unter Übergehung der bischöflichen Jurisdiktion. Daher hat Maurer im Blick auf Art. 28 mit Recht gesagt: „Von hier aus empfangen alle Artikel der CA, die ordnungs- und die glaubensmäßigen, ihr bezeichnendes Licht“.

3.

Der wachsenden Einsicht in die weit über die explizite Behandlung des Kirchenbegriffs in Art. 7 hinausreichende Bedeutung des Themas Kirche im Zusammenhang des Bekenntnisses entspricht die vertiefte Erkenntnis seiner Tragweite für die Entstehung der konfessionellen Spaltung und für die gegenwärtigen Bemühungen um deren Überwindung. So stellt der gemeinsame lutherisch-katholische Kommentar fest: „Die eigentliche Differenz, die zur Spaltung führte, sehen wir heute . . . im Kirchenverständnis“.³⁰ Demgegenüber konnte eine „tiefe Übereinstimmung“³¹ in anderen Themen festgestellt werden, die bisher als besonders kontrovers galten, über die man sich aber schon in Augsburg weitgehend verständigt hatte, nämlich sowohl in der Rechtfertigungslehre³² und in der Lehre von der Erbsünde,³³ als

³⁰ a. a. O. 334.

³¹ ebd. 333.

³² ebd. 333. Vgl. G. Müller und V. Pfnür ebd. 105–138, bes. 136ff. und 116ff. zur Einigungsformel der Ausschußverhandlungen auf dem Reichstag, die Gnade und Glaube als parallele Bezeichnungen für das Rechtfertigungsgeschehen gebraucht. Siehe auch V. Pfnürs Bericht über die Ausschußverhandlungen in: *Confessio Augustana und Confutatio*, 1980, 346–374, bes. 359ff. und 370ff.

³³ W. Breuning und B. Hägglund in: *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens*, 1980, 79–104, bes. 98ff. Vgl. auch die Kritik von V. Pfnür

auch im Sakramentenverständnis, wobei die Gegensätze im Verständnis des Bußsakramentes weitgehend bereinigt werden konnten³⁴ und „in sehr erheblichem Maße“ auch die Differenzen hinsichtlich des Herrenmahls – nämlich mit Ausnahme der immer noch dornigen Frage des Opfercharakters der Messe.³⁵ Es gibt sicherlich Anlaß, dieses Konsensusbewußtsein in einigen Einzelpunkten mit Fragezeichen zu versehen. Aber daß es in diesen Themenbereichen zu einer erheblichen Annäherung der Standpunkte gekommen ist, läßt sich nicht gut bezweifeln. Es bleiben die Gegensätze in der Lehre vom Purgatorium und in der Heiligenverehrung, besonders im Blick auf die Gestalt Marias.³⁶ Es bleibt das merkwürdigerweise in dem gemeinsamen Kommentarwerk nur gestreifte Problem des Priesterzölibats:³⁷ Vielleicht ist diese Frage in den Hintergrund der ökumenischen Diskussion getreten, weil sie nicht eigentlich dogmatisch trennende Bedeutung hat, während in der Frage der Ordensgelübde der Gegensatz von evangelischer Seite her an Schärfe verloren hat schon

(Einig in der Rechtfertigungslehre?, 1970, 256 Anm. 273) an K. Rischer, der behauptet hatte, daß sich in Augsburg eine Einigung über den Konkupiszenzbegriff als unmöglich erwiesen habe (Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, Münster 1968, 43). Breuning und Hägglund a.a.O. 102 Anm. 57 stimmen dem Urteil von Pfnür zu. Siehe ferner H. G. Pöhlmanns Vergleich mit den Aussagen des Konzils von Trient, wo der Begriff der Konkupiszenz terminologisch enger gefaßt, die „Sache des lutherischen Konkupiszenzbegriffs“ aber „unter anderen Begriffen bejaht“ worden sei (Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 389–3895, bes. 394).

³⁴ Zur Dreizahl der Sakramente siehe die Ausführungen von E. Iserloh und V. Vajta in: Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, 1980, 199ff., bes. 203f., zur Buße H. Fagerberg und H. Jorissen ebd. 228–255, bes. 253f., sowie die ausführlichen Darlegungen von Jorissen in: Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 524–544, bes. 539f.

³⁵ Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, 1980, 334, vgl. 210ff., 216. Siehe auch die Ausführungen von V. Vajta in: Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 567ff.

³⁶ ebd. 335.

³⁷ CA 23. Allerdings konnte Melanchthon in der Apologie trotz der starken Worte des Bekenntnisses über das mit der Einsetzung des Ehestandes (CA 23, 18) verbundene göttliche Gebot den erstaunlichen Satz schreiben, daß an sich – wo nämlich Gott diese besondere Gabe verleiht – die „Jungfrauschaft“ höher zu achten sei als der Ehestand (ita virginitas donum est praestantius coniugio: Apol. 23, 38).

wegen der evangelischen Orden und Kommunitäten.³⁸ Vor allem bleibt der Gegensatz in der Stellung zum Papsttum: Aber diese Frage hängt ihrerseits eng mit dem Kirchenverständnis zusammen.

Die Definition der Kirche in CA 7 als *congregatio sanctorum* im Sinne der Gemeinschaft der Gläubigen ist noch in dem 1959 abgeschlossenen, in deutscher Sprache erst 1970 erschienenen Kommentar von Leif Grane im Sinne der Vorstellung von einer unsichtbaren Kirche, als unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen an allen Orten und zu allen Zeiten gedeutet worden.³⁹ Die Formel *congregatio sanctorum* wende sich gegen den „hierarchischen Kirchenbegriff“ Roms.⁴⁰ Dementsprechend rechnet Grane das Bischofsamt zu den *traditiones humanae*, von denen es in Art. 7 heißt, daß die Übereinstimmung in ihnen für die Einheit der Kirche nicht notwendig ist. „Auch ohne dieses Amt kann die Kirche rechte Kirche sein“.⁴¹ Als Kennzeichen der wahren Kirche gelten allein das Evangelium und die Sakramente und nicht das Amt.

Die neuere Diskussion des Kirchenartikels der CA hat sich von dieser früher verbreiteten Auffassung mehr und mehr abgewendet.⁴² Eine ganze Reihe von Untersuchungen haben gezeigt,

³⁸ Zu CA 27 siehe: Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, 1980, 281–318, bes. 303ff. die Stellungnahme von J. Halkenhäuser aus der Sicht evangelischer Kommunitäten. Zur Problematik der Gelübde auf Lebenszeit dort 306f., sowie die Frage an die Kirchen ebd. 318.

³⁹ L. Grane: Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, 1970, 63ff.

⁴⁰ ebd. 66, 68f.

⁴¹ ebd. 69.

⁴² H. Meyer (Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?, 1979, 151ff.) erörtert die Frage der Unsichtbarkeit der Kirche mit dem Ergebnis, daß hier „kein wirklicher Dissenspunkt“ vorliege (152), weil auf beiden Seiten die entsprechende augustinische Unterscheidung gebräuchlich sei. G. Kretschmar behält in seinem Vortrag über den Kirchenbegriff des Bekenntnisses (Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 411–439) zwar Granes Formel bei, daß in CA 7 eine „antihierarchische Spitze“ vorliege (429), beschränkt sie aber auf die konkrete kirchenrechtliche Ordnung des Bischofsamtes, während damit „die einheitsstiftende Bedeutung des kirchlichen Amtes“ (429) ebenso wenig abgewiesen sei wie sein episkopaler Charakter (dazu 437f., sowie 518f.).

daß der Satz, zur Einheit der Kirche genüge Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und im Gebrauch der Sakramente, sich nicht auf das kirchliche Amt bezieht, sondern auf menschliche Traditionen und Gebräuche, wie sie eben durch die Reformen in Kursachsen und Hessen abgeschafft oder geändert worden sind: Hier liegt die damals aktuelle Spitze der Feststellung, es sei zur Einheit der Kirche nicht erforderlich, daß man überall dieselben *traditiones humanas aut ritus aut ceremonias ab hominibus institutas* befolge.

So hat sich besonders H. Meyer dafür ausgesprochen, daß das berühmte *satis est* in CA 7 von dem darauf folgenden Verneinungssatz her zu interpretieren sei. Das kirchliche Amt aber werde „nirgendwo unter die Kategorien der nicht notwendigen, von Menschen gesetzten Traditionen, Riten oder Zeremonien gerechnet“. Die Augsburger Konfession sage vielmehr ausdrücklich, daß das Amt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung von Gott eingesetzt (CA 5) „und damit *iure divino* ist“. ⁴³ In der Nennung von Evangelium und Sakramenten als Kennzeichen der Kirche ist das Amt implizit mitgemeint. Das Amt gehört daher für die CA „in die Wesensbestimmung von Kirche mit hinein“. ⁴⁴ Wichtig ist der Hinweis von H. Meyer, daß Luther das kirchliche Amt durchaus auch gesondert als eines der Kennzeichen der Kirche neben Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung aufführen konnte. ⁴⁵

Eng verbunden mit der Frage nach der Bedeutung des besonderen Amtes für den Kirchenbegriff ist das Verständnis der Or-

⁴³ ebd. 158. Vgl. auch meine Ausführungen ebd. 268 ff.

⁴⁴ ebd. 159. Ähnlich H. Meyer und H. Schütte im gemeinsamen Kommentar (Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, 1980) 188 ff. Allerdings hat auch H. Meyer betont, daß die konkrete kirchenrechtliche Gestalt des Bischofsamtes nach dem Augsburger Bekenntnis *iure humano* begründet sei (Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 495).

⁴⁵ Luther „Von den Konzilien und Kirchen“ WA 50, 632 ff. und „Wider Hans Worst“ WA 51, 481. Noch weiter geht der Artikel über die Einheit der Kirche in der von Melanchthon verfaßten Stellungnahme der protestantischen Reichsstände zum Regensburger Buch 1541: *Consistit igitur unitas Ecclesiae in hac consociatione sub uno capite per idem Evangelium et idem ministerium, cui debetur obedientia iuxta illud: Qui vos audit, me audit, ut retineantur unitas fidei, similis usus Sacramentorum et disciplina mandata in Evangelio* (CR 4, 368), zit. nach H. Meyer (1979) 171 und 39.

dination. Unterscheiden sich doch nach lutherischer Auffassung die Amtsträger nur durch die Berufung in das Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung von den übrigen getauften Christen. Art. 14 der CA hat das Erfordernis einer ordentlichen Berufung zu diesem Amt ausdrücklich festgestellt: Niemand dürfe in der Kirche öffentlich lehren (*publice docere*) oder die Sakramente verwalten „ohne ordentlichen Beruf“ (*nisi rite vocatus*). Schon die Confutatio fand diese Bestimmung unklar und fragte nach, ob damit das Erfordernis kanonischer Ordination durch den Bischof gemeint sei. Diese Frage wurde von Melanchthon in der Apologie bejaht, allerdings nur im Sinne der Bereitschaft, die auf *menschlicher Autorität* (*humana auctoritate*) beruhende kirchliche Ordnung erhalten zu helfen.⁴⁶ Doch ist das Erfordernis ordentlicher Berufung wohl nicht so formal zu verstehen, daß „die rechtliche Form, in der sie geschieht, unerheblich“ wäre.⁴⁷ Sowohl Luther als auch Melanchthon haben der Ordination durch Amtsträger ein größeres Gewicht zuerkannt,⁴⁸ auch abgesehen von ihren Kompromißvorstellungen in Verbindung mit dem Reichstag von 1530. Wenn dennoch die Apologie das Ordinationsrecht der Bischöfe als auf nur menschlicher Autorität beruhend ansieht, so liegt der Grund dafür nicht in einer Bemühung um Abgrenzung gegen die Priesterweihe. Er

⁴⁶ BSELK 296f. Der gemeinsame Kommentar gibt diesen Sachverhalt etwas ungenau wieder mit der Versicherung, das *rite vocatus* schließe Ordination ein (150). Noch auf der Augsburgener Konferenz von 1979 hat es zwischen G. Lindbek, V. Pfnür und P. Manns einerseits, G. Seebaß, M. Liebmann und H. Scheible andererseits erhebliche Meinungsverschiedenheiten darüber gegeben, ob die Formel *rite vocatus* speziell die Ordination oder jede öffentliche Berufung ins Amt bezeichne (Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 454–466 und 467ff.). Es blieb jedoch unwidersprochen, daß die Apologie diesen Sachverhalt im Sinne der Bindung an die Ordination klarstellt. Man muß daher dem Urteil von G. Lindbek (a.a.O. 462, vgl. 465f.) beipflichten, daß „die Praxis einiger lutherischer Kirchen in Nordamerika und Bayern, zeitweilig nicht-ordinierten Personen, vor allem Vikaren vor ihrer Ordination, die Erlaubnis zur Zelebration des Abendmahls zu geben, *expressis verbis* und nicht nur implizit der Augsburgischen Konfession entgegengesetzt“ sei.

⁴⁷ So W. Maurer I, 209, sowie ähnlich 212 („gleichgültig, in welcher Rechtsform“).

⁴⁸ Für Luther vgl. W. Stein: Das kirchliche Amt bei Luther, 1974, 179–201.

ist vielmehr in den reformatorischen Auffassungen über das Verhältnis von Bischofsamt und Pfarramt zu suchen.

Sowohl Luther als auch Melanchthon waren durch die Angaben des Hieronymus überzeugt, daß in der alten Kirche die hierarchische Unterscheidung von Priester und Bischof sekundären Charakter gehabt habe. Sie sei nur „aus menschlicher Ordnung“ begründet, während nach göttlichem Recht kein Unterschied bestehe zwischen Bischöfen und Pfarrherren.⁴⁹ Deshalb sei es zwar als kirchliche Ordnung zu respektieren, daß die Ordination von Pfarrern ein Vorrecht der Bischöfe als übergeordneter Amtsträger sei. Aber aus der nach göttlichem Recht bestehenden Einheit des Amtes ergebe sich, daß an sich auch die von einem Pfarrer in seiner Kirche vorgenommene Ordination gültig sei.⁵⁰

Von dieser Auffassung her ist es zu verstehen, daß der letzte Artikel der Augsburger Konfession die Ämter von Bischof und Pfarrer als grundsätzlich gleich behandelt, soweit es ihre Vollmacht nach göttlichem Recht angeht.⁵¹ Die Schlüsselgewalt des

⁴⁹ Siehe dazu Melanchthons Traktat *De potestate Papae* (1537) n. 63 (BSELK 490). Ähnlich Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (ebd. 458, 13ff.). Die Angaben des Hieronymus fanden Luther und Melanchthon im *Decretum Gratiani* P I, d. 68 c. 1, sowie P. III, d. 4 c. 107. Vgl. WA 38, 237, 4ff. Und dazu H. Meyer (1979) (165f. und 174 Anm. 79ff.).

⁵⁰ Melanchthon BSELK 490: *Sed cum iure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est ordinationem a pastore in sua ecclesia factam iure divino ratam esse.*

⁵¹ Hier sind CA 28, 30 und 53 (BSELK 125, 13f. und 129, 13) mit 28, 21f. zu vergleichen. E. Iserloh (zuletzt in: *Confessio Augustana und Confutatio*, 1980, 473–488, bes. 478f.) hat die Auffassung vertreten, daß die in CA 28 zweimal auftretende Gleichstellung von Bischöfen und Pfarrern (*episcopi seu pastores*) sich nur auf Zuständigkeiten menschlichen Rechtes beziehe („im Bereich der Kirchenordnung und der Zeremonien“), während im Hinblick auf die Jurisdiktion nach göttlichem Recht oder nach der Ordnung des Evangeliums „von den Bischöfen im Unterschied zu den Pfarrern die Rede“ sei. Diese auf 28,5 und 21 bezogene Behauptung vernachlässigt aber, daß die Beschreibung der bischöflichen Funktionen sich an beiden Stellen mit denen des Pfarrers deckt. Wenn der Begriff des Bischofs CA 28, 21 durch Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung bestimmt wird (. . . *episcopis ut episcopis, hoc est his quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum*), dann ist der Rückbezug auf CA 5 deutlich genug. Daß (nur nach dem deutschen

Bischofs besteht wie die des Pfarrers in erster Linie in dem Auftrag, „das Evangelium zu predigen, die Sünden zu vergeben und zu behalten und die Sakrament zu reichen und zu handeln“ (CA 28,5). Damit ist auch eine nach göttlichem Recht bestehende Vollmacht der Jurisdiktion verbunden, die in der Schlüsselgewalt gründet und die Vollmacht zur Abweisung falscher Lehre und zum Ausschluß aus der Gemeinschaft der Kirche umfaßt. In diesen Dingen schulden die Kirchen den Bischöfen Gehorsam nach göttlichem Recht, nämlich nach dem Wort Lk 10,16: Wer euch hört, der hört mich.⁵² Diese Gehorsamspflicht findet jedoch ihre Grenze da, wo Bischöfe oder Pfarrer etwas „dem Evangelium entgegen lehren“ (CA 28,22). Die Gehorsamspflicht gilt außerdem nicht in gleicher Weise gegenüber den liturgischen und die Kirchenordnung betreffenden Anordnungen der Bischöfe oder Pfarrer: Zwar obliegt es den Amtsträgern, für Ordnung im kirchlichen Leben zu sorgen, und die Kirchen sollen auch hier „umb der Lieb und Friedes willen“ (CA 28,55) den Bischöfen und Pfarrern Gehorsam leisten, aber solcher Gehorsam beruht auf freier Zustimmung und ist zu unterscheiden von dem den Amtsträgern nach göttlichem Recht geschuldeten Gehorsam in Fragen der Lehre und der Kirchenzucht.⁵³

Die Auffassung, daß die Unterschiede der hierarchischen Stufung im kirchlichen Amt auf menschlicher Ordnung beruhen, macht auch die Stellung der Reformation zum Papsttum verständlicher. Schon aus diesem Grunde konnte die Augsburger Konfession auf eine ausdrückliche Behandlung des päpstlichen Amtes verzichten. Die Ausführungen zum Bischofsamt in CA 28 betrafen ja implizit auch den römischen Bischof mit. Ein erster

Text) die „Pfarrleut“ den Bischöfen Gehorsam schulden, bezieht sich kaum auf die *pastores* oder „Pfarrherren“. Die etwas später auftretende Formel *episcopi seu pastores* ist daher nicht von den Kompetenzen der *episcopi* von 28,5 und 21 abzuheben, sondern erläutert das Subjekt der dortigen Aussagen. Unbeschadet davon bleibt, daß der konkrete Gegenstand des ganzen Artikels CA 28 in der Tat das Bischofsamt der mittelalterlichen Kirche ist. Aber diese Problematik wird auf dem Boden eines theologischen Begriffs vom Bischofsamt erörtert, der *episcopi* und *pastores* als Einheit nimmt.

⁵² CA 28, 21 f. BSELK 124,1 ff.

⁵³ H. Meyer (1979) 164 f.

Entwurf der geplanten Apologie⁵⁴ hatte einen eigenen Artikel über den Papst vorgesehen, der eine bedingte Anerkennung des Papsttums aussprach unter der Voraussetzung, daß die Verkündigung des Evangeliums nicht behindert wird. Luther zählte in seinem Brief an Jonas vom 21. Juli 1530 den Fortfall dieses Artikels als einen der Fälle der von ihm beanstandeten „Verhehlung“ (dissimulatio) auf. Offenbar ist Melanchthon aber mit der Weglassung dieses Artikels nicht so sehr der Kontroverse mit der päpstlichen Partei ausgewichen. Vielmehr scheint sich die Auslassung aus der Rücksichtnahme auf einige der Protestanten zu erklären, denen auch eine bedingte Anerkennung des Papsttums schon zu weit gegangen wäre.⁵⁵

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß gerade in den Fragen der Auffassung von Kirche und Amt die Bemühungen der letzten Jahre um das Verständnis der CA erhebliche Fortschritte gebracht haben. Dadurch ist eine im Protestantismus verbreitete Unterbewertung des kirchlichen Amtes, für die man sich lange Zeit irrtümlich auf das „*satis est*“ von CA 7 berufen hat, korrigiert worden. Darüber hinaus ist durch das neue Verständnis für die differenzierte Auffassung der Reformation vom Verhältnis von Pfarramt und Bischofsamt eine neue Grundlage für den gegenwärtigen ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche über diese Fragen gewonnen worden.

⁵⁴ Die aus den Beratungen vom 15./16. März 1530 hervorgegangene Handschrift E: Vgl. dazu W. Maurer I, 29.

⁵⁵ So W. Maurer I, 31. Maurer stützt sich dabei auf den gleichzeitigen Fortfall einer ausdrücklichen Abgrenzung gegen die „Sakramentierer“: „Bei vielen evangelischen Glaubensgenossen mußte eine bedingte Anerkennung des Papstes ebenso Anstoß erregen wie eine kompromißlose Verdammung der Gegner im Abendmahlsstreit“.