

# Bekenntnis, Schrift, Tradition

## Zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana

Von Siegfried Wiedenhofer

Da ein solches formales Thema besonders leicht dazu verführt, bekannte Fragen und Thesen<sup>1</sup> vorschnell und selektierend an den Text heranzutragen, wird hier die Fragestellung möglichst umfassend angesetzt und erst im weiteren Verlauf zunehmend präzisiert; d. h., der Titel wird zunächst ganz generell als Frage nach der formaltheologischen bzw. metatheologischen Gesamtkonstitution der CA oder m. a. W. als Frage nach Herkunft und Ziel bzw. Begründung und Funktion theologisch-kirchlicher Aussagen verstanden. Dieser Frage wird in zwei Abschnitten näher nachgegangen. Der erste soll in Form einer synchronischen und einer diachronischen Textanalyse die formaltheologische Konstitution der CA zu bestimmen versuchen. Der zweite soll dann das Ergebnis historisch-systematisch diskutieren und auf das ökumenische Rahmenthema einer eventuellen katholischen „Anerkennung“ der CA beziehen.

### 1. Die formaltheologische Konstitution der CA

#### 1.1 Synchronische Textanalyse<sup>2</sup>

Einheit und Gliederung des Textes bereiten keine Schwierigkeiten. Der Text besteht aus einer Vorrede, einem 1. Teil (mit Schluß), einem 2. Teil (mit Einleitung und Schluß) und einem kurzen Gesamtschluß (mit Unterschrift der Textsubjekte). Vorrede, Einleitung, Schlußteile und Überschriften sind voll von metapragmatischen und metasemantischen Signalen. Denn hier geht es vor allem um die Beziehungen des Gesamttextes zum Textsubjekt, zum Adressaten und zum Textgegenstand<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Zur traditionellen Kritik an der CA vgl. S. Wiedenhofer (1980), Zum katholischen Melancthonbild im 19. und 20. Jahrhundert (erscheint in ZKTh 1980).

<sup>2</sup> Um auf dieser Ebene Fragestellung und Aussage der CA möglichst umfassend und doch zugleich auch möglichst differenziert zu erfassen, wird hier ein textnahe Analyseverfahren gewählt, das seine heuristischen Direktiven aus texttheoretischen Überlegungen bezieht. Vgl. etwa H. F. Plett, Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik (UTB 328), Heidelberg 2. Aufl. 1979 (1975). Es geht dabei allerdings nicht um streng linguistische, sondern um inhaltliche Analysen, die aber wenigstens durch texttheoretische Einsichten gesteuert werden sollen. Die CA wird auf der Suche nach ihrer synchronisch erhebaren formaltheologischen Auskunft textpragmatisch (Beziehung des Textes zu Autor und Adressat), textsemantisch (Beziehung des Textes zu seinem Gegenstand) und evtl. auch textsyntaktisch (Beziehung der Textelemente untereinander) untersucht werden.

<sup>3</sup> Nur hier treten die rechtlich relevanten Textsubjekte, die Unterzeichner unter den Reichsständen unmittelbar in Erscheinung (vgl. das häufige Vorkommen der

## 1.1.1 Einleitende und abschließende Textteile

1.1.1.1 Wir beginnen also mit den für den textlichen Kommunikationsvorgang grundlegenden Momenten: *Gegenstand* des Textes ist das Glaubensbekenntnis der Textunterzeichner und ihrer Pfarrer und Prediger, deren Lehre und Predigt<sup>4</sup>. Genauer noch: Der 1. Teil des Textes (CA 1–21) hat zum Gegenstand die „Artikel des Glaubens und der Lehre“, die „articuli fidei praecipui“ bzw. das ungefähre Lehrganze, wie es in den reformatorischen Kirchen gepredigt und gelehrt wird<sup>5</sup>. Der 2. Teil des Textes (CA 22–28) hat zum Gegenstand die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählt werden die Mißbräuch, so geändert sind“, die „articuli in quibus recensentur abusus mutati“ bzw. die wichtigsten Artikel, in denen ein Dissens besteht<sup>6</sup>. *Subjekt* des Textes sind in erster Linie die Textunterzeichner, d. h. bestimmte Vertreter der Reichsstände. In zweiter Reihe gehören aber auch die reformatorischen Pfarrer und Prediger dazu<sup>7</sup>. Schließlich darf man aber auch die eigentlichen Autoren des Textes nicht vergessen, von denen hier allerdings nicht die Rede ist. *Adressat* des Textes ist in erster Linie der Kaiser. In zweiter Linie richtet sich der Text (wie die ganze Vorrede zeigt) auch an die übrigen Reichsstände, die nicht unterzeichnet haben (die andere Partei). Schließlich wendet sich der Text aber auch an die kirchlichen und theologischen Vertreter der gegnerischen Seite (an die Bischöfe und die gegnerischen Theologen)<sup>8</sup>.

1.1.1.2 Die sich damit abzeichnende Mehrschichtigkeit des Textes wird noch etwas deutlicher, wenn man nach den Funktionen des Textes fragt.

Denn von den Textsubjekten her ist der Text:

1. öffentlicher Ausdruck der gehorsamen Reaktion auf die Absicht des Kaisers, durch Verhandlungen die strittige Glaubens- und Religionsfrage zu lösen und die Einheit des Glaubens und der Kirche wiederherzustellen<sup>9</sup>;

1. Person Plural u. ä. in der Vorr., aber auch in der Einleitung und in den Schlußteilen). Nur hier wird der Kaiser (und zwar häufig) direkt angesprochen (einzige Ausnahme im Hauptteil: BSLK 89, 12 f. dt.).

<sup>4</sup> Vorr. (BSLK 45, 29 ff./46, 1 ff. dt.; vgl. ebd. 45, 22 ff. lat.); vgl. auch Schluß (ebd. 134, 33 f. dt.; 134, 33 ff. lat.); außerdem 47, 8 f. dt.; 47, 9 f. lat.; 49, 12 f. dt.

<sup>5</sup> Überschrift des 1. T. (BSLK 50, 1 dt./lat.) und Schluß des 1. T. (ebd. 83c, 7 ff. dt.; vgl. 83c, 7 f. lat.).

<sup>6</sup> Überschrift des 2. T. (BSLK 84, 1 ff. dt./lat.; vgl. ebd. 84, 7 ff. dt.) und Schluß des 2. T. (ebd. 133, 7 ff./134, 1 ff. dt./lat.).

<sup>7</sup> Vgl. neben den bisher angeführten Texten vor allem den Schluß des 1. T. (BSLK 83c/83d), wo z. B. „wir“, „bei uns“, „in unseren Kirchen“ und „die Unseren“ einfach nebeneinanderstehen.

<sup>8</sup> Vgl. dazu bes. den Schluß des 1. T. (BSLK 83c/83d).

<sup>9</sup> Vorr. (BSLK 44, 2–47, 11 dt./lat.). Stichwort „Gehorsam“ (ebd. 45, 29 dt.; 45, 22 lat.; 46, 6 dt.; 46, 9 f. lat.; 48, 24 f. dt.; 48, 27 lat.).

2. öffentlicher Ausdruck des Glaubens<sup>10</sup>;

3. öffentlicher Ausdruck des Rechtfertigungswillens, der in der Situation der Abweichung von der herkömmlichen Form von Lehre und Kirchenordnung die eigene Position theologisch zu begründen und gegen die Vorwürfe der gegnerischen Seite zu verteidigen trachtet<sup>11</sup>.

Auf die Textadressaten hin ist der Text:

1. öffentlicher Appell, in Güte und auf dem Weg der Lehrverhandlungen zu einer Einigkeit zu kommen<sup>12</sup>;

2. öffentlicher Appell, die kirchliche Verträglichkeit der reformatorischen Lehre zu bestätigen und die Notwendigkeit der durchgeführten Änderungen im Bereich der Kirchenordnung zu tolerieren<sup>13</sup>.

Auf den Gegenstand hin ist der Text:

1. öffentlicher Bericht über Bekenntnis, Lehre und Ordnung<sup>14</sup>;

2. theologische Begründung und dadurch selbst theologische Lehre<sup>15</sup>.

Auf diese Weise ist der Text also zugleich (wenn auch in einer gewissen Abstufung):

1. Bericht in einem politischen Kontext (Reichstagsverhandlungen)

2. Lehre in einem theologischen Kontext (Begründung)

3. Bekenntnis in einem religiös-kirchlichen Kontext (Glaube).

Diese Dimensionen des Textes gehen (ähnlich wie auch die Funktionen, die Subjekte und die Adressaten des Textes) derart ineinander über, daß eine eindeutige Unterscheidung eigentlich unmöglich ist.

1.1.1.3 Ein ähnliches Ineinander ist auch noch bei den Kriterien zu beobachten, denen sich der Text verpflichtet weiß.

Bei einem Text, der in einer Situation des Dissenses und der Kontroverse die Aufgabe der Rechtfertigung wahrnehmen soll und der auf Einheit und Konsens mit dem Adressaten ausgerichtet ist, muß diese Frage eine erhebliche Rolle spielen. Es ist klar: Wenn der Text seine Funktion erfüllen soll, muß es sich um Regeln und Normen handeln, die nach Auffassung der Textsubjekte im Prinzip auch von den Adressaten akzeptiert werden. Ebenso ist auch ein positives Applikationsurteil (Konformität des Textes bzw. seines Gegenstandes mit den Normen) zu erwarten.

Unter den kriteriologischen Aussagen gibt es nur eine direkte, die man so formulieren kann: „Das Gebot Gottes gilt mehr als jede menschliche Gewohnheit.“ Diese Grundregel ist deshalb von Bedeu-

<sup>10</sup> Vgl. die Belege, in denen der Text mit dem Glaubensbekenntnis der Textsubjekte identifiziert wird (s. Anm. 4). Das dürften dann auch schon alle direkten Hinweise auf die unmittelbar religiöse Textdimension in unseren Textabschnitten sein. Vgl. auch noch den Gebetsausruf in der Vorr. (BSLK 46, 24 ff. dt.).

<sup>11</sup> Schluß des 1. T. (BSLK 83c, 18–83d, 25 dt.; noch deutlicher 83c, 7–83d, 14 lat.); Einleitung zum 2. T. (ebd. 84, 4–18 dt.; viel deutlicher wieder 84, 4–24 lat.); Schluß des 2. T. (ebd. 134, 18–30 dt.; 134, 15–23 lat.).

<sup>12</sup> Vorr. (BSLK 44, 11–45, 1 dt.; 46, 4–47, 11 dt.; 49, 5 ff. dt.).

<sup>13</sup> Vgl. o. Anm. 11.

<sup>14</sup> Schluß des 1. T. (BSLK 83d, 1 f. lat.); vgl. Schluß des 2. T. (ebd. 133, 7 lat.); außerdem 133, 7 dt.; 83c, 7 dt./lat.; 134, 16 lat. (recitare); 134, 18 dt. (erzählen); 84, 11 dt. (erzählen); 134, 1 dt. (Bericht); 135, 2 lat. (informatio).

<sup>15</sup> Schluß des 1. T. (BSLK 83d, 22 ff. dt.); vgl. die Einleitung zum 2. T. (ebd. 84, 11 f. dt.).

tung, weil der gesamte 2. Teil der CA sich auf sie stützen soll<sup>16</sup>. Daneben gibt es noch indirekte kriteriologische Auskünfte im Rahmen jener Aussagen, in denen die Regelkonformität der eigenen Lehre und Ordnung behauptet wird. Sie lassen sich folgendermaßen formulieren:

1. Lehre bzw. Glaubensbekenntnis müssen auf die Heilige Schrift gegründet sein<sup>17</sup>.
2. Lehre bzw. Glaubensbekenntnis dürfen nicht in Widerspruch stehen zur Heiligen Schrift oder zur allgemeinen christlichen (ja auch römischen) Kirche<sup>18</sup>.
3. In der Kirche dürfen sich nicht neue und gottlose Lehren ausbreiten<sup>19</sup>.
4. Entscheidend für die kirchliche Einheit ist die Einheit im Bekenntnis bzw. in der Lehre, nicht die Gleichheit der Riten<sup>20</sup>.

Damit sind die formaltheologischen bzw. metatheologischen Auskünfte der einleitenden und abschließenden Textteile erschöpft. Wir wenden uns nun dem Haupttext (getrennt zuerst dem 1. Teil, dann dem 2. Teil) zu.

### 1.1.2 1. Teilttext (CA 1–21)

1.1.2.1 Wir beginnen wieder mit der groben Kommunikationsstruktur des Textes und halten uns dabei wieder an die metapragmatischen und metasemantischen Hinweise, die der Text selbst liefert. Sie dürften ca. 20 % dieses 1. Teiltextes ausmachen<sup>21</sup>. Dazu gehören:

---

<sup>16</sup> In der Einleitung zum 2. T. heißt es: Es würden auch die Gründe für die Änderungen genannt, damit der Kaiser erkennt, „daß wir durch Gottes Gebot, welches billig hoher zu achten dann alle Gewohnheit, gedungen sind, solche Änderung zu gestatten“ (BSLK 84, 15 ff. dt.); vgl. ebd. 83d, 13 dt. Im lat. Text fehlt diese Grundregel erstaunlicherweise. Sie klingt aber immerhin im Stichwort „Gewissen“ an (vgl. ebd. 84, 12 lat.; 47, 2 dt./lat.; 83c, 12 dt.; 83d, 13 lat.); vgl. auch noch Anm. 86 unten.

<sup>17</sup> Vorr. (BSLK 45, 22 ff. lat.); vgl. auch ebd. 45, 29 ff./46, 1 ff. dt.; Schluß (ebd. 135, 1 ff. lat.); vgl. ebd. 134, 35/135, 1 f. dt.; Schluß des 1. T. (ebd. 83d, 13 dt.).

<sup>18</sup> Schluß des 1. T. (BSLK 83c, 7 ff. lat.). Differenzierender der dt. Text (ebd. 83c, 18/83d, 1 ff. dt.). Einleitung zum 2. T. (ebd. 84, 4 ff. dt.; 84, 4 ff. lat.); vgl. auch Schluß des 2. T. (ebd. 134, 20 ff. dt.; 134, 17 ff. lat.).

<sup>19</sup> Schluß des 2. T. (BSLK 134, 20 ff. lat.); vgl. ebd. 134, 25 ff. dt.

<sup>20</sup> Schluß des 1. T. (BSLK 83c, 14 f. lat.). Etwas vorsichtiger der dt. Text (ebd. 83d, 14 ff. dt.); vgl. ebd. 83c, 18/83d, 1 ff. lat. und überhaupt den gesamten Schluß des 1. T. (83c/83d dt./lat.).

<sup>21</sup> Eine exakte Ausgrenzung dieser Hinweise ist nicht nur aus linguistischen Gründen, sondern auch wegen der Vielschichtigkeit dieses Textes (s. o. S. 162) äußerst schwierig. Die quantitativen Angaben sind deshalb nur Annäherungswerte. Als textstrukturierend werden im folgenden jene Aussagen verstanden, die den Gegenstandsbezug oder den Subjekt-/Adressatenbezug des Textes betreffen. Der Einfachheit halber beschränken wir uns auf den dt. Text, der außerdem die ursprünglichere und offiziellere Fassung bieten dürfte. Vgl. dazu *W. Maurer* (1976, 1978), *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen, Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1976, 1978, – hier *W. Maurer* 1976, 47 f.; *B. Moeller* (1966), *Augustana-Studien*, in: ARG 57 (1966) 76–95, 90 ff. Die wenigen wirklichen Besonderheiten des lat. Textes werden an der jeweiligen Stelle vermerkt.

## 1. die Standardeinleitungen der einzelnen Artikel:

„... wird ... gelehrt, daß ...“<sup>22</sup>

Die an solche Formeln anschließende Wiedergabe des positiven Bekenntnisinhaltes bzw. der positiven Lehre nimmt etwas über 50 % des Textes von Art. 1–21 in Anspruch (Art. 5 und 8 eingeschlossen, wo eine solche Einleitungsformel fehlt).

## 2. Die Einleitungen zu den Lehrabgrenzungen, die in fast der Hälfte der Artikel den zweiten Abschnitt bilden:

„... werden verworfen/verdammt ...“<sup>23</sup>

Die daran anschließende Wiedergabe der verurteilten Lehren umfaßt etwas über 10 % des Textes. Der positive und der negative Lehrtext machen insgesamt also ca. 65 % des Textes aus.

## 3. Die legitimierenden Hinweise auf Schrift und Tradition, die sich in 13 der 21 Artikel finden, und zwar fast ausschließlich im Zusammenhang mit dem positiven Lehrtext:

„... wie Christus selbs spricht ...“<sup>24</sup>

„... wie Paulus spricht zun Ephesern am 4 ...“<sup>25</sup>

„Und also, wie jetzt angezeigt ist, redet die Schrift vom Glauben ...“<sup>26</sup>

„Also lehren auch die Väter. Dann Ambrosius spricht ...“<sup>27</sup>

„... lauts des Beschluß Concilii Nicaeni ...“<sup>28</sup>

Die mit solchen legitimierenden Angaben in Zusammenhang stehenden Zitate und Paraphrasen umfassen ca. 10 % des Textes, ziemlich gleichmäßig auf Schrift- und Vätertexte verteilt. Zu diesen legitimierenden Hinweisen gehören auch noch die in Art. 20 genannten kirchengeschichtlichen Sachverhalte, die allerdings nur wenige Prozente des Textes ausmachen<sup>29</sup>.

4. Hinweise, die sich auf den Gegner oder mindestens auf die aktuelle Kontroverse beziehen, aus der der Text hervorgegangen ist<sup>30</sup>.5. Wertungen, die den Text bzw. den Textgegenstand betreffen<sup>31</sup>.

Diese beiden letzten Gruppen finden sich nur in CA 20; sie machen nur wenige Prozente des Textes aus.

<sup>22</sup> „... wird ... gelehrt ...“, daß ...“ (CA 1, 3, 4, 6, 7, 17, 20); „... wird bei uns gelehrt, daß ...“ (CA 2, 19); „(Von der Taufe/Von dem Abendmahl des Herrn/Von der Beichte usw.) wird gelehrt, daß ...“ (CA 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18); „... wird von den Unseren also gelehret, daß ...“ (CA 21); „... lehret man ...“ (CA 15); „... geschieht Unterricht ...“, daß ...“ (CA 15, 20); „... ist davon durch die Unsern solcher Unterricht geschehen“ (CA 20).

<sup>23</sup> „(Derhalben) werden verworfen ...“ (CA 1, 2, 9, 10, 12, 17); „... werden verdammt ...“ (CA 5, 8, 12, 16). Solche direkten Verdammungsurteile fehlen in CA 3, 4, 6, 7, 11, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21.

<sup>24</sup> CA 6 (BSLK 60, 10 dt.); vgl. CA 8 (ebd. 62, 10 f. dt.); CA 19 (ebd. 75, 10 dt.); CA 20 (ebd. 81, 20 f. dt.).

<sup>25</sup> CA 7 (BSLK 61, 16 dt.); vgl. CA 4 (ebd. 56, 14 f. dt.); CA 18 (ebd. 73, 13 f. dt.); CA 20 (ebd. 78, 6 f. dt.; 77, 10 ff. dt.).

<sup>26</sup> CA 20 (BSLK 79, 22 ff. dt.); vgl. CA 21 (ebd. 83b, 14 f. dt.); CA 20 (ebd. 80, 2 ff. dt.); CA 12 (ebd. 67, 9 f. dt.). Einige Male auch nur mit bloßer Angabe der Schriftstellen (CA 11, ebd. 66, 7 dt.; CA 16, ebd. 71, 26 dt.; CA 21, ebd. 83c, 1 ff. dt.) oder ganz global (CA 16, ebd. 71, 11 ff. dt.).

<sup>27</sup> CA 6 (BSLK 60, 12 f. dt.); vgl. CA 1 (ebd. 50, 17 f. dt.); CA 20 (ebd. 77, 17 ff. dt.); ähnlich CA 18 (ebd. 73, 16 ff. dt.); vgl. noch CA 20 (ebd. 80, 6 ff. dt.).

<sup>28</sup> CA 1 (BSLK 50, 4 f. dt.); vgl. CA 3 (ebd. 54, 25 f. dt.).

<sup>29</sup> CA 20 (BSLK 76, 18 ff. dt.); ähnlich ebd. 78, 15–79, 5 dt.

<sup>30</sup> CA 20 (BSLK 75, 13 ff. dt.; überhaupt 76, 6–17 dt.; vgl. aber auch 81, 8 ff. dt.).

<sup>31</sup> CA 20 (BSLK 76, 18 f. dt.).

Vergleicht man noch die einzelnen Artikel miteinander, so ergibt sich rasch der Eindruck einer großen Uneinheitlichkeit der einzelnen kleineren Textteile. Nicht nur der Umfang der einzelnen Artikel ist recht verschieden<sup>32</sup>, auch ihre Gliederung weist große Unterschiede auf<sup>33</sup>. Ein systematischer Gesamtaufriß ist allein von der Textebene her nicht zu erkennen.

1.1.2.2 Dieser noch sehr allgemeine Befund läßt sich ein Stück weiter präzisieren, wenn man wieder auf die drei maßgebenden Bezugspunkte der Textkommunikation blickt. Der Gegenstand des 1. Textteiles, das sind bekanntlich die hauptsächlichen Artikel des Glaubens bzw. der Lehre<sup>34</sup>. Interessanter sind die beiden anderen Momente. Denn es ist auffällig, daß nicht nur das unmittelbare Textsubjekt (die Unterzeichneten) und der unmittelbare Textadressat (der Kaiser), sondern auch das Subjekt der referierten Lehre und dessen aktuelle Gegner im deutschen Teiltext 1 stark in den Hintergrund treten.

In den entsprechenden metapragmatischen und metasemantischen Hinweisen wurde nämlich konsequent eine täterabgewandte Ausdrucksweise gewählt. In den meisten Fällen wird diese durch die passivische Konstruktion und die fehlende Agens-Angabe erzielt: *wird gelehrt, daß – werden verworfen/verdammt*<sup>35</sup>. Die wenigen anderen Fälle sind, wenn schon nicht syntaktisch, so doch inhaltlich äquivalent<sup>36</sup>. Vom aktuellen Gegner ist nur in Art. 20, der im 1. Teil ohnedies eine

<sup>32</sup> Während der kleinste Art. (CA 14) nur 0,7% des Gesamttextes von CA 1–21 umfaßt, beansprucht der größte (CA 20) gleich ca. 30% des Textes.

<sup>33</sup> Es gibt einige Art., die aus einem positiven Lehrteil, einem negativen Lehrteil (Verwerfung) und einer Begründung aus Schrift und/oder Tradition bestehen (CA 1, 8, 12, 16). Daneben gibt es Art., in denen überhaupt keine Begründung aus Schrift oder Tradition gegeben wird (CA 2, 5, 9, 10, 13, 14, 15, 17). Es gibt auch viele, in denen das Verwerfungsurteil fehlt (s. o. Anm. 23). Einige bestehen nur aus der Wiedergabe der Lehre (CA 13, 14, 15). In einigen Art. werden Schrift und Tradition herangezogen (CA 6, 18, 20), in einigen nur die Schrift (CA 4, 7, 8, 11, 12, 16, 19, 21), in einigen nur die Tradition (CA 1, 3).

<sup>34</sup> Siehe o. S. 162.

<sup>35</sup> Siehe o. Anm. 22 und 23. Dazu ausführlich *K. Brinker* (1970), *Das Passiv in der „Augsburgischen Konfession“*. Mit einem Ausblick auf den Passiv-Gebrauch in theologischen Texten der Gegenwart, in: *Studien zur Syntax des heutigen Deutsch*. Paul Grebe zum 60. Geburtstag (Sprache der Gegenwart 6), Düsseldorf 2. Aufl. 1971 (1970), 162–188, der (ebd. 169) mit Hinweis auf die Wendung „Erstlich lehren sie bei uns von denen, die zur Ehe greifen, also, daß...“ (CA 27, BSLK 113, 13 f. dt.) auch noch den pronominalen Ergänzungen mit der Präposition „bei“ („... wird bei uns gelehrt, daß...“: CA 19, BSLK 53, 2 dt.; 75, 2 f. dt.) eine agentische Funktion abspricht.

<sup>36</sup> Die einzige aktivische Konstruktion („Von Kirchenordnungen, von Menschen gemacht, lehret man diejenigen halten...“: CA 15, BSLK 69, 7 f. dt.) enthält einen unbestimmten Agens („man“). Auch in der einzigen Passivkonstruktion mit Agensangabe („Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehret, daß man...“: CA 21, BSLK 83b, 2 f. dt.) ruht der Sinnschwerpunkt nicht auf dem Agens, sondern auf dem Gegenstand der Lehre (vgl. auch *K. Brinker* 1970, 183). Ähnliches gilt auch für die folgende Fügung: „... ist davon durch die Unseren solcher Unter-richt geschehen...“ (CA 20, BSLK 76, 22 f. dt.), die im gleichen Art. noch einmal ohne Agens auftaucht (ebd. 79, 6 dt.).

Sonderstellung einnimmt, die Rede, und auch dies geschieht in eher zurückhaltender Form<sup>37</sup>. Der lateinische Text bietet zwar konsequent eine aktivische Konstruktion mit einem einheitlichen Agens: *Ecclesiae apud nos docent – Ecclesiae apud nos damnant* u. ä. (das sind die Standardeinleitungsformeln aller Artikel)<sup>38</sup>, aber es gibt im gesamten lateinischen Textgefüge keinen weiteren Hinweis, daß hier das Subjekt der Lehre besonders hervorgehoben werden sollte.

Es dürfte also für beide Fassungen gelten, daß im 1. Teil der CA der Blick auf den Gegenstand, nämlich den Lehrinhalt fixiert ist, während das Lehrsubjekt bzw. die Lehrinstanz und überhaupt die Subjekte der aktuellen Auseinandersetzungen in den Hintergrund treten. Man muß hier freilich noch ein wenig differenzieren. Denn in den Verwerfungsurteilen werden ja auch bestimmte Gegner anvisiert. Wer wird hier verworfen?

1. Bestimmte altchristliche Häresien. Sie sind immer inhaltlich charakterisiert (CA 8 allerdings nur auf indirekte Weise) und mit Namen bezeichnet (Manichäi, Ariani, Samosatener, Pelagiani, Donatisten, Novatianer u. a.: CA 1, 2, 8, 12). Die Funktion dieser Anathematisierungen ist klar: Abgrenzung von den Gegnern der alten Kirche und damit indirekt natürlich auch Rezeption der entsprechenden Lehrpositionen der alten Kirche.

2. Zeitgenössische Irrlehren, die in irgendeinem Zusammenhang mit der reformatorischen Bewegung stehen. Zum Teil werden sie inhaltlich charakterisiert und mit Namen versehen (Wiedertäufer: CA 5, 9, 16, 17), z. T. auch nur inhaltlich angedeutet, aber doch so, daß sie identifizierbar sind, als Antitrinitarier z. B. (CA 1), als Spiritualisten (CA 5, 12), Zwinglianer (CA 2, 5, 8, 10) oder Wiedertäufer (CA 2, 8)<sup>39</sup>. Funktion: Abgrenzung von innerreformatorischen Gegnern.

3. Irrlehren (spät-)scholastischer Theologie. Immer ohne Benennung und mit nur formelhafter Andeutung, aber doch identifizierbar (CA 2, 12, 16)<sup>40</sup>. Funktion: Abgrenzung von Gegnern in der vorausgehenden Theologie.

Hinzu kommt noch, daß es bereits im positiven Lehrtext Abgrenzungen gibt, und zwar immer dann, wenn keine direkten Verurteilungen mehr folgen. Der weitaus größte Teil dieser Abgrenzungen betrifft die dritte der genannten Gruppen. Genauer: Fast  $\frac{1}{5}$  des positiven Lehrtextes besteht aus inhaltlichen Abgrenzungen vom scholastischen Gegner<sup>41</sup>. Dazu kommen noch einige Abgrenzungen, die sich

<sup>37</sup> Die eine aktivisch formulierte Passage ist eher versöhnlich (CA 20, BSLK 76, 6 ff. dt.). Wo es um Vorwürfe geht, ist entweder die Passivform ohne Agensangabe gewählt (ebd. 75, 13 f. dt.; 76, 18 ff. dt.) oder die unbestimmte „Man“-Konstruktion verwendet (ebd. 76, 1 ff. dt.; 78, 15 ff. dt.; vgl. auch noch 77, 31 f. dt.; 81, 8 f. dt.).

<sup>38</sup> Selbst im Ausnahme-Artikel 20 nicht (BSLK 76, 24 f. lat.; 80, 13 lat.; Ausnahme: 79, 6 lat.).

<sup>39</sup> Vgl. dazu die Belege in den jeweiligen Anm. der BSLK und bes. bei V. Pfnür (1970), *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (VIEG 60), Wiesbaden 1970, 89–96.

<sup>40</sup> Vgl. wieder die Belege in den jeweiligen Anm. der BSLK und bes. bei V. Pfnür 1970, 36, 38.

<sup>41</sup> CA 3 (BSLK 54, 10 ff. dt.); CA 4 (ebd. 56, 2 ff. dt.); CA 6 (ebd. 60, 4 ff. dt.); CA 7 (ebd. 61, 12 ff. dt.); CA 11 (ebd. 66, 4 ff. dt.); CA 15 (ebd. 69, 12 ff. dt.).

gegen Zwingli (und die Spiritualisten) richten<sup>42</sup> und kommt noch mindestens eine Abgrenzung von eigenen frühreformatorischen Anschauungen<sup>43</sup>.

1.1.2.3 Auch die Argumentationsstruktur des Textes läßt sich noch ein Stück weiter vertiefen. Wo, warum und wie wird argumentiert?

1. Im Mittelpunkt steht der historisch-theologische Begründungsmodus: die Berufung auf Schrift und Tradition.

In einigen Artikeln wird auf eine Begründung aus Schrift und Tradition ganz verzichtet. Es sind jene, in denen sich das Textsubjekt unmittelbar oder mittelbar von innerreformatorischen Gegnern abgrenzt und in denen es zugleich mit der traditionellen kirchlichen Lehre einig geht<sup>44</sup>. In jenen Texten, die sich zur herkömmlichen kirchlichen Lehre traditional und rezeptiv verhalten und die sich defensiv von entgegengesetzten innerreformatorischen Lehren abgrenzen, wird also eine explizite Begründung aus Schrift und Tradition für unnötig erachtet. Die Lehrkontinuität ist hier offensichtlich Rechtfertigung genug.

Umgekehrt gibt es Artikel, in denen die Begründung aus Schrift und Tradition eine zentrale Rolle spielt. Folgt man dem Gewicht der metapragmatischen Hinweise, dann sind es vor allem die Art. 20, 18 und 6, solche also, in denen es um wichtige Auseinandersetzungen mit der (spät-)scholastischen Theologie geht. Den als falsch abgewiesenen Lehren wird die gegenteilige eigene Lehre entgegengestellt und dann aus Schrift und Tradition begründet. Der eigentliche Ort des betonten und ausdrücklichen Schrift- und Traditionsbezuges im 1. Teil der CA ist also die Kontroverse, die Überlieferungsdiskontinuität. Der Begründungsvorgang dient nicht nur einfachhin zur Legitimation der

---

und überhaupt 69, 12–70, 6 =  $\frac{2}{3}$  des ganzen Art.!). Ähnlich CA 18 (ebd. 73, 6–11 dt.); CA 20 (ebd. 76, 26 f. dt.; 77, 3–5 dt.; 78, 15–23 dt.; 80, 14 f. dt.; 81, 1–4.13 dt.); CA 21 (ebd. 83b, 14–16 dt.). Vgl. dazu im einzelnen V. Pfnür 1970, 29–88.

<sup>42</sup> CA 3 (BSLK 54, 6 dt.) gegen Zwingli (vgl. V. Pfnür 1970, 90); CA 4 insgesamt auch gegen Zwingli und die Spiritualisten (Pfnür 1970, 91); CA 13 (BSLK 68, 3 ff. dt.) gegen Zwingli (Pfnür 1970, 94); CA 14 (BSLK 69, 4 f. dt.) gegen die Spiritualisten.

<sup>43</sup> CA 19 (BSLK 75, 2 ff. dt. und ebd. Anm. 1).

<sup>44</sup> So wird in CA 5 gegen Wiedertäufer, Spiritualisten und Zwinglianer die Notwendigkeit von Amt, Wort und Sakrament gelehrt, wird in CA 9 gegen die Wiedertäufer die Sinnhaftigkeit der Kindertaufe behauptet, wird in CA 10 gegen Zwingli auf der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie bestanden, werden in CA 13 ebenfalls gegen Zwingli die Sakramente als wirksame Zeichen der Gnade verstanden, wird in CA 14 gegen die Spiritualisten die Notwendigkeit ordentlicher kirchlicher Berufung zum Amt gelehrt und schließlich in CA 17 gegen Wiedertäufer und Spiritualisten ein falsches Gerichtsverständnis abgelehnt. Ein gewisses Problem bietet nur CA 2. Denn dieser Art. richtet sich nicht nur gegen Zwinglianer und Wiedertäufer (vgl. V. Pfnür 1970, 89 f.), sondern auch gegen die nominalistische Spätscholastik (Pfnür 1970, 86). Keine wirkliche Ausnahme dürfte CA 15 darstellen, der sich ohne Schrift- und Traditionsbegründung gegen die herkömmliche Theologie wendet. Denn die dortige Aussage wird in CA 20 wiederaufgenommen und mit Schrift- und Traditionsargumenten begründet.

eigenen Position, sondern zur Legitimation der eigenen Position durch Aufweis der wahren Überlieferungskontinuität<sup>45</sup>.

In den Artikeln, in denen nur Schriftzitate und -begründungen vorkommen, kann die Schrift eine zweifache Funktion haben. Einmal dient sie (wie eben) als Begründung der eigenen und zugleich Widerlegung der abgewiesenen Lehren. Das ist wieder bei den typischen Kontroversartikeln der Fall<sup>46</sup>. Die anderen Artikel mit Schriftbegründung sind dagegen reine Defensivartikel, d. h. Artikel, in denen das Textsubjekt sich gegen unverdiente Vorwürfe gegnerischer Theologen verteidigt. Es wiederholt daher die traditionelle Lehre<sup>47</sup>, begründet sie aber mit je einem eigenen Schriftwort; vielleicht um sich zugleich vor falschen Interpretationen dieser beibehaltenen Lehre abzusichern.

Einen Traditionsbezug allein gibt es nur in den Artikeln 1 und 3, die im Einklang mit der herkömmlichen kirchlichen Lehre das trinitarische und christologische Bekenntnis repetieren. Der Traditionsbezug scheint dabei weniger im Sinn einer eigenständigen theologischen Begründung (Traditionsbeweis) als vielmehr im Sinn einer inhaltlichen Identifikationshilfe verstanden<sup>48</sup>. Weil die Überlieferungskontinuität unproblematisch ist, steht auch hier der Inhalt und nicht die Begründung im Vordergrund.

Zum historisch-theologischen Begründungsmodus gehören schließlich auch noch die kritischen Hinweise auf die mangelhafte Lehre der unmittelbaren Vergangenheit. Damit wird nämlich die geschichtliche Notwendigkeit der eigenen Lehre begründet und der vordergründig sich aufdrängende Eindruck der Diskontinuität und Neuheit der eigenen Lehre erklärt: Die Diskontinuität liegt bereits vor; sie wird hier wieder überwunden<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Der Vorgang kann dabei unterschiedlich sein. Entweder wird eine Lehrkontinuität zwischen Schrift, Tradition (= Väter) und eigener Auffassung behauptet (so in CA 6, 18, 20 – dort BSLK 79, 16–80, 12 dt.), oder es wird zwischen Schriftbegründung und Schriftverständnis unterschieden und die Kontinuität des eigenen Schriftverständnisses mit dem der Väter (hier Augustins) behauptet (so in CA 20, BSLK 76, 26–77, 23 dt.).

<sup>46</sup> CA 4, 7, 11, 21. Auch einige Texte von CA 20 haben die gleiche Struktur (BSLK 77, 31–78, 9 dt.; 81, 8–22 dt.). Nicht ganz eindeutig einzuordnen ist CA 16 (BSLK 71, 23–26 dt.).

<sup>47</sup> CA 8: Sünder bleiben in der Kirche; CA 12: nach der Sündenvergebung müssen gute Werke folgen; CA 19: Ursache der Sünde ist der verkehrte Wille der Bösen.

<sup>48</sup> Vgl. die entsprechenden Formeln in CA 1 und CA 3. Wie wenig an einer Betonung der Begründung liegt, erhellt auch daraus, daß die weiteren altkirchlichen und mittelalterlichen konziliären Quellen (bes. das Lateranense IV und das Florentinum), auf die sich die beiden Artikel sehr stark stützen, nicht genannt werden (vgl. dazu V. Pfnür 1970, 101 f.).

<sup>49</sup> Diese Argumentation findet sich im 1. T. nur in CA 20 (s. o. Anm. 29). Die Zeit der Diskontinuität bleibt dabei historisch unbestimmt: „vor dieser Zeit“ (BSLK 76, 1 dt.), „in Vorzeiten“ (ebd. 76, 10 dt.), „so lange Zeit“ (ebd. 76, 19 f. dt.), „vorzeiten“ (ebd. 78, 15 dt.). Im Begründungsvorgang spielt das historische „Wie“ keine Rolle, entscheidend ist das „Daß“.

2. Daneben gibt es im Text auch einige Anzeichen eines systematisch-theologischen Begründungsmodus. Die Begründungsbasis bildet hier der systematische Zusammenhang der Lehrinhalte. Dieser ist – sofern er in diesem Begründungsmodus zum Vorschein kommt – bereits deutlich durch die Alternative zum (spät-)scholastischen Gegner geprägt, so daß hier Begründung und Lehre direkt ineinander übergehen<sup>50</sup>.

3. Schließlich gibt es auch noch ein Beispiel für einen praktisch-theologischen Begründungsmodus. Die eigene Lehre vom Glauben kann nämlich von ihrem praktisch-existentiellen Nutzen, d. h. dem geistlichen Trost her, den sie gewährt, legitimiert werden. Aber auch diese Begründungsweise ist bereits von der systematisch-theologischen Alternative, die der Kontroverse zugrunde liegt, imprägniert<sup>51</sup>.

### 1.1.3 2. Teilttext (CA 22–28)

1.1.3.1 Wir beginnen auch hier wieder bei der groben Kommunikationsstruktur. Die metapragmatischen und metasemantischen Hinweise dürften ca. 25 % dieses Teiltextes ausmachen. Dazu gehören:

1. die Einleitungen der Berichte über die eigene Lehre und die eigene Ordnung:

„Und wird von der Beicht also gelehret, daß . . .“<sup>52</sup>

„Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten . . .“<sup>53</sup>

Die hauptsächlich an solche Formeln sich anschließende Wiedergabe der Lehre dürfte zwischen 10 % und 15 % des 2. Teiltextes beanspruchen, während der direkte Bericht über Kirchenordnungsfragen nicht viel mehr als 5 % davon umfassen wird.

2. Die legitimierenden Hinweise, denen in diesem 2. Teil ein viel größeres Gewicht zukommt.

An erster Stelle sind hier – wenigstens ihrer quantitativen Bedeutung nach – die kritischen Verweise auf die Existenz verschiedener Mißbräuche in der vorausgegangenen Kirchengeschichte zu nennen:

„Vor Zeiten hat man also gelehret, gepredigt und geschrieben, daß . . .“

„Aus diesem Grund hat man täglich neue Fasten, neue Ceremonien, neue Or-

<sup>50</sup> In CA 2 wird z. B. die Verwerfung derjenigen, die die Erbsünde nicht für eine Sünde halten, so begründet: „... damit sie die Natur fromm machen durch natürlich Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi“ (BSLK 53, 16 ff. dt.). D. h., die bereits fixierte Alternative: Rechtfertigung durch eigene Kräfte oder Rechtfertigung durch das Verdienst Christi dient hier als Begründung für die theologische Behauptung der „Sündigkeit“ der Erbsünde. Ähnlich die Ablehnung der Ansicht einer Rechtfertigung durch eigene Werke in CA 20 (ebd. 77, 3 ff. dt.).

<sup>51</sup> CA 20 (BSLK 77, 31–78, 3 dt.).

<sup>52</sup> CA 25 (BSLK 98, 27 f. dt.); vgl. ebd. 100, 5 f. dt.; CA 26 (ebd. 104, 7 dt.; 105, 21 dt.; 106, 28 f. dt.); CA 27 (ebd. 113, 13 f. dt.); CA 28 (ebd. 121, 12 dt.; 126, 3 f. dt.; 129, 12 f. dt.).

<sup>53</sup> CA 25 (BSLK 97, 34 f. dt.); vgl. CA 24 (ebd. 95, 2 f. dt.); CA 26 (ebd. 106, 24 f. dt.). Viel öfter als bei der Lehre wird hier ohne Einleitung direkt von neu geregelten Kirchenordnungsfragen berichtet (CA 22, ebd. 85, 2 f. dt.; 86, 16 ff. dt.; CA 23, ebd. 87, 5 f. 35 ff. dt.; CA 24, ebd. 91, 24 ff. 32 ff. dt.; 92, 24 ff. dt.; 95, 2 ff. 22 ff. dt.; CA 25, ebd. 97, 33 ff. dt.).

den und dergleichen erdacht...“ „Daraus sind viel schädlicher Irrtumb in der Kirchen gefolget.“<sup>54</sup>

Die mit solchen Hinweisen verbundene Wiedergabe kirchenhistorischer Sachverhalte<sup>55</sup> (die wegen ihrer vorwiegend pragmatischen Funktion natürlich stark mit Wertungen, Generalisierungen und emotionalen Akzenten durchsetzt ist) nimmt nicht nur umfangmäßig einen wichtigen Platz ein (ca. 25 % bis 30 % des 2. Teiltextes!), sondern spielt auch eine hervorragende Rolle in der Begründung. Denn die Notwendigkeit der eigenen Ordnung und Lehre und deren rechtes Verständnis werden häufig ausdrücklich als direkte Konsequenz der geschilderten Mißbräuche ausgegeben:

„So viel häßlichs groß Ärgernus, Ehebruch und andere Unzucht zu vermeiden, haben sich etlich Priester bei uns in ehelichen Stand begeben.“<sup>56</sup>

„Darumb haben die Unsern nicht aus Frevel oder Verachtung geistlichs Gewalts von diesen Sachen gelehret, sonder es hat die hohe Not gefordert, von obangezeigten Irrtumben Unterricht zu tun, welche aus Mißverstand der Tradition gewachsen sein.“<sup>57</sup>

Die entscheidende sachliche Begründungsinstanz bildet auch in diesem 2. Teil (in kritischer wie in konstruktiver Hinsicht) das Gebot Gottes bzw. die Heilige Schrift:

„Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gerecht, aus dieser Ursach. Dann dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi...“<sup>58</sup>

„Zum anderen, so lehrt Sankt Paulus, daß...“<sup>59</sup>

„Und erstlich, daß kein Opfer für Erbsunde und andere Sunde sei dann der einige Tod Christi, zeigt die Schrift an viel Orten an.“<sup>60</sup>

Die mit solchen Einführungen verbundenen direkten und indirekten Schriftzitate dürften ca. 10 % bis 15 % des 2. Teiltextes umfassen. Ungefähr den gleichen Umfang haben die Zeugnisse aus Patristik und Mittelalter, die ihrerseits umfangmäßig sich etwa die Waage halten und z. B. so eingeleitet werden können:

„Und dieser Brauch ist lange Zeit in der Kirchen blieben, wie man durch die Historien und der Väter Schriften beweisen kann.“<sup>61</sup>

„Also bleibt bei uns die Meß in ihrem rechten Brauch, wie sie vorzeiten in der Kirche gehalten, wie man beweisen mag aus S. Paul 1. Korinth. 11., darzu auch aus vieler Väter Schriften.“<sup>62</sup>

„Dann Sankt Augustin sagt...“<sup>63</sup>

<sup>54</sup> CA 26 (BSLK 100, 13 f. 18 ff.; 101, 4 ff. dt.); vgl. CA 27 (ebd. 110, 2 ff. dt.) CA 24 (ebd. 92, 10 ff. dt.); CA 27 (ebd. 116, 38 dt.; 116, 14 f. dt.); CA 25 (ebd. 98, 16 ff. dt.).

<sup>55</sup> Sie kann natürlich auch ohne solche besonderen Vorankündigungen und Einleitungen erfolgen (vgl. CA 23, BSLK 86, 20–87, 3 dt.).

<sup>56</sup> CA 23 (BSLK 87, 3 ff. dt.).

<sup>57</sup> CA 26 (BSLK 103, 24 ff. dt.); vgl. CA 28 (ebd. 121, 3 ff. dt.); CA 24 (ebd. 92, 10–27 dt.; 93, 5–26 dt.); CA 27 (ebd. 113, 9 ff. dt.).

<sup>58</sup> CA 22 (BSLK 85, 2 ff. dt.); vgl. ebd. 86, 14 ff. dt.; CA 27 (ebd. 113, 18 f. dt.); CA 23 (ebd. 87, 3 ff. dt.; 87, 33 ff. dt.).

<sup>59</sup> CA 24 (BSLK 94, 9 dt.); vgl. auch CA 27 (ebd. 114, 4 dt.); CA 26 (ebd. 106, 6 dt.); dann CA 25 (ebd. 99, 1 dt.); CA 26 (ebd. 106, 10 dt.); CA 27 (ebd. 116, 29 dt.) und öfter in CA 28.

<sup>60</sup> CA 24 (BSLK 93, 26 ff. dt.); vgl. CA 28 (ebd. 127, 26 ff. dt.); CA 27 (ebd. 115, 35 ff. dt.); CA 28 (ebd. 126, 8 ff. dt.).

<sup>61</sup> CA 22 (BSLK 85, 14 ff. dt.); vgl. CA 23 (ebd. 87, 38 f./88, 1 ff. dt.); CA 25 (ebd. 99, 11 dt.); dann auch CA 26 (ebd. 107, 3 f. dt.).

<sup>62</sup> CA 24 (BSLK 95, 6 ff. dt.); vgl. auch 94, 2 ff. dt.; 95, 20 ff. dt.).

<sup>63</sup> CA 27 (BSLK 115, 29 ff. dt.); vgl. CA 22 (ebd. 85, 21 f. dt.); CA 24 (ebd. 91, 2 f. dt.).

„So lehret auch die Glossa in Decretis, de poenitentia, Dist. 5., daß . . .“<sup>64</sup>

„. . . ist solcher Mißbrauch zu mehrmalen, auch vor dieser Zeit, von gelehrten und frommen Leuten gestraft worden.“<sup>65</sup>

3. Die direkten Verweise auf die aktuelle Kontroverse, in denen der Textadressat (oder mindestens ein Teil davon) mit angesprochen wird:

„Man legt den Unsern mit Unrecht auf, daß sie . . .“<sup>66</sup>

„Und viel unser Widersacher bekennen selbs, daß dieses Teils von rechter christlicher Buß schicklicher dann zuvor in langer Zeit geschrieben und gehandelt sei.“<sup>67</sup>

„Es wurden aber die Bischof leichtlich den Gehorsam erhalten, wo sie nicht darauf drungen, diejenigen Satzungen zu halten, so doch ohn Sund nicht mogen gehalten werden.“<sup>68</sup>

4. Wertungen, die sich auf den Textgegenstand beziehen:

„Dann man muß Achtung haben in dieser Satzung auf das Hauptstück christlicher Lehre . . .“<sup>69</sup>

5. Kriterien bzw. Normen oder Regeln, nach denen sich die Begründungen im Text richten.

Hier ist vor allem die eine Grundregel zu nennen, die programmatisch bereits in der Einleitung zum 2. Teil der CA genannt ist (Das Gebot Gottes gilt mehr als jede menschliche Gewohnheit) und die in leicht veränderter Form in fast jedem der Artikel des 2. Teils auftaucht (Ausnahmen bilden nur Art. 24 und 25). Sie existiert in zwei Gestalten, in einer mehr formalen und in einer mehr inhaltlichen:

„So dann Gottes Wort und Gebot durch kein menschlich Gelubd oder Gesetz mag geändert werden . . .“<sup>70</sup>

„Dann aller Gottesdienst, von den Menschen ohn Gottes Gebot und Befehl eingesetzt und erwählet, Gerechtigkeit und Gottes Gnad zu erlangen, sei wider Gott und dem heiligen Evangelio und Gottes Befehl entgegen.“<sup>71</sup>

Vergleicht man nun noch die einzelnen Artikel miteinander, so ergibt sich wiederum der Eindruck einer großen Uneinheitlichkeit, und zwar sowohl im Umfang<sup>72</sup> wie auch in Aufbau und Inhalt<sup>73</sup>. Eines

<sup>64</sup> CA 25 (BSLK 100, 2 f. dt.); vgl. CA 22 (ebd. 85, 24 f./86, 1 dt.) und die übrige positive argumentative Verwendung des Decretum Gratiani unten in Anm. 95.

<sup>65</sup> CA 24 (BSLK 92, 15 ff. dt.); vgl. CA 23 (ebd. 86, 20 ff. dt.; 88, 26 ff. dt.); CA 26 (ebd. 103, 11 ff. 17 f. dt.; 102, 28 dt.); CA 27 (ebd. 118, 38 ff. dt.).

<sup>66</sup> CA 24 (BSLK 91, 19 f. dt.); vgl. CA 26 (ebd. 105, 12 ff. dt.; 106, 16 ff. dt.); CA 27 (ebd. 114, 32 ff. dt.). <sup>67</sup> CA 25 (BSLK 98, 22 ff. dt.).

<sup>68</sup> CA 28 (BSLK 131, 36 ff. dt.); und zum Verhältnis des Textsubjekts zu den Bischöfen überhaupt ebd. 131, 36–133, 6 dt.

<sup>69</sup> CA 28 (BSLK 131, 22 ff. dt.); vgl. ebd. 129, 4 ff. dt.; CA 26 (ebd. 101, 8 ff. lat.).

<sup>70</sup> CA 23 (BSLK 87, 33 ff. dt.); vgl. CA 22 (ebd. 86, 6 ff. dt.); auch CA 23 (ebd. 90, 40 f./91, 1 dt.); CA 27 (ebd. 113, 17 f. dt.; 114, 9 ff. dt.); CA 26 (ebd. 104, 2 dt.); CA 27 (ebd. 113, 22 f./114, 1 ff. dt.); CA 28 (ebd. 115, 39 ff./116, 1 ff. dt.); einmal auch schon im 1. T. der CA (CA 16, ebd. 71, 25 f. dt.). Hierher gehört auch die Anwendung der Regel auf das Verhältnis zu den Bischöfen (CA 28, ebd. 124, 9 ff. dt.; ähnlich ebd. 126, 4 ff. dt.).

<sup>71</sup> CA 27 (BSLK 115, 39 ff./116, 1 ff. dt.); hierher gehört eigentlich der ganze Art. 26, wo diese Grundregel breit entfaltet wird; vgl. auch CA 28 (ebd. 131, 22 ff. dt.; 129, 4 ff. dt.; 126, 8 ff. dt.).

<sup>72</sup> Während der kürzeste Art. (CA 22) nur ca. 3 % des 2. Teiltexes umfaßt, beansprucht der längste Art. (CA 28) gleich 33 % des Textes.

<sup>73</sup> In CA 22 und CA 23 geht es eigentlich nur um die Illegitimität der herkömmlichen und um die Legitimität der neuen Ordnung. Maßstab ist die Heilige

fällt allerdings auf: Im Verhältnis zum 1. Teilttext kehrt sich das quantitative Verhältnis von referierenden und begründenden Texten fast um <sup>74</sup>.

1.1.3.2 Dieser allgemeine Befund läßt sich etwas weiter aufhellen, wenn man sich noch einmal die drei maßgebenden Bezugspunkte der Textkommunikation (Gegenstand, Subjekt, Adressat) ansieht. Der Textgegenstand ist bekannt: Der Textüberschrift nach geht es um die geänderten Mißbräuche, die nun aufgezählt werden sollen <sup>75</sup>. Danach wäre ein referierender Text mit dem Gegenstand: geänderte Mißbräuche zu erwarten. Genauer ist die Texteinleitung, die eigentlich zwei Gegenstände bzw. zwei Textsorten nennt: die Mißbräuche und die Gründe ihrer Änderung bzw. referierende und argumentierende Texte <sup>76</sup>. Unmittelbares Textsubjekt und unmittelbarer Textadressat treten auch in diesem 2. Teil nicht viel stärker in den Vordergrund <sup>77</sup>. Etwas anders ist dies beim Subjekt der Lehre und Kirchenordnung und seinem Gegner. Denn dort gibt es neben der vom 1. Teil her bereits bekannten täterabgewandten Ausdrucksweise <sup>78</sup> mehrfach auch aktivische Konstruktionen <sup>79</sup>. Es scheint, daß die Kommunikations-

---

Schrift bzw. das Gebot Gottes und die ursprüngliche Tradition. In CA 23 spielen auch die Mißbräuche der Vergangenheit eine Rolle. Auch in CA 24 und CA 25 stehen zunächst noch konkrete Ordnungsfragen im Vordergrund. Sie sind hier aber sowohl bezüglich ihrer bisherigen Gestalt (falsche Praxis) wie auch bezüglich ihrer neuen Form (rechte Ordnung) direkt mit zentralen Fragen der Lehre verknüpft (Irrtum und notwendige Berichtigung). Maßstab sind wieder Schrift und ursprüngliche Tradition. In CA 26, CA 27 und CA 28 dagegen dominieren eindeutig die Lehrfragen. Hier geht es weniger um konkrete Änderungen der Tradition und Kirchenordnung (diese bilden eher den Anlaß), sondern um das grundsätzliche Verständnis von Tradition und Kirchenordnung, das mit einem großen Aufwand von Schrift- und Traditionszeugnissen bestimmt wird.

<sup>74</sup> Im 1. T. macht die Wiedergabe der Lehrinhalte und der verworfenen Lehren ca. 65 % des Textes aus, während die zur Begründung herangezogenen Zeugnisse nur ca. 10 % des Textes umfassen. Im 2. T. aber machen die begründenden Texte ca. 50 %–60 % des Textes aus, während der Bericht über die veränderte Ordnung und die damit verbundene Lehre zwischen 15 % und 20 % benötigen dürfte.

<sup>75</sup> BSLK 84, 1 ff. dt.

<sup>76</sup> BSLK 84, 10 ff. dt.

<sup>77</sup> Nur einmal wird der Kaiser direkt angesprochen (CA 23, BSLK 89, 11 ff. dt.). Nur zweimal ist die 1. Person Plural („wir“) Handlungssubjekt (CA 23, ebd. 89, 11 dt.; CA 28, ebd. 132, 28 f. dt.).

<sup>78</sup> „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht ...“ (CA 22, BSLK 85, 2 f. dt.); vgl. ebd. 86, 16 ff. dt.; CA 24 (ebd. 95, 2 f. 6 f. dt.); CA 25 (ebd. 97, 34 f. dt.); CA 24 (ebd. 91, 21 ff. dt.; 92, 24 ff. dt.); CA 26 (ebd. 106, 16 ff. dt.); CA 24 (ebd. 93, 5 f. dt.); CA 25 (ebd. 98, 27 f. dt.; vgl. 97, 37/98, 1.10 dt.); vgl. CA 26 (ebd. 104, 7 dt.; 105, 21 dt.; 106, 28 f. dt.); CA 24 (ebd. 93, 23 f. dt.); CA 26 (ebd. 104, 12 f. dt.); CA 24 (ebd. 95, 20 ff. dt.); CA 25 (ebd. 97, 33 f. dt.); CA 26 (ebd. 100, 5 f. dt.; 106, 24 f. dt.); CA 28 (ebd. 132, 34 ff. dt.).

<sup>79</sup> „... haben sich etlich Priester bei uns in ehelichen Stand begeben. Dieselbigen zeigen diese Ursache an, daß sie ...“ (CA 23, BSLK 87, 5 ff. dt.); vgl. ebd. 87, 35 ff. dt.; CA 24 (ebd. 92, 18 f. dt.); CA 26 (ebd. 103, 24 ff. dt.; 105, 15 ff. dt.); CA 27 (ebd. 113, 11 f. dt.); CA 28 (ebd. 121, 3 ff. dt.); CA 27 (ebd. 113, 13 dt.); CA 28 (ebd. 121, 12 dt.; 126, 3 f. dt.); CA 27 (ebd. 115, 37 f. dt.); CA 28 (ebd.

partner in dem Maß hervortreten, in dem die Kontroverse, die Kritik und die Legitimierung von Bedeutung werden. Insofern bestätigt sich von hier aus noch einmal der etwas andersartige Charakter des 2. Teiltex-  
textes.

1.1.3.3 Dieser immer noch sehr allgemeine Befund kann nun weiter präzisiert werden, wenn man sich dem Verhältnis von Kirchenordnung, Mißbrauch und Lehre zuwendet.

Wir haben bereits gesehen, daß der Text selbst einen Unterschied macht zwischen Lehrartikeln (1. Teil) und Kirchenordnungsartikeln (2. Teil), daß er den Dissens in den 2. Teil verlegt, die Einheit im 1. Teil aber als hinreichende Bedingung kirchlicher Einheit versteht.

Wir haben auch schon gesehen, daß im 2. Teil die konkreten Regelungen der Kirchenordnung nur eine geringe Rolle spielen (sie machen kaum mehr als 5 % des 2. Teiltex-  
textes aus), weil dort Begründungsfragen und Funktionsfragen und damit Fragen nach Sinn und Bedeutung von Tradition und Kirchenordnung im Vordergrund stehen<sup>80</sup>. Diese Fragen aber sind so eng mit den Lehrfragen des 1. Teils verbunden, daß man sie eben auch selbst als Lehrfragen bezeichnen muß. Wie wird nun in bezug auf die Traditionen argumentiert?

Für die Qualifikation traditioneller Kirchenordnungselemente als Mißbräuche, die geändert werden müssen, sind zwei verschiedene Argumentationsweisen verantwortlich:

1. Ein Element der traditionellen Kirchenordnung kann abgelehnt und als „Mißbrauch“ qualifiziert werden, weil es dem Gebot Gottes widerspricht. Hier ist zunächst weder eine bestimmte Lehrfrage tangiert (etwa falscher Zweck u. ä.) noch unmittelbar ein Zusammenhang mit Auswüchsen der Frömmigkeitspraxis vorhanden. Der Fehler der Ordnung besteht in erster Linie in der Verfehlung gegen die formale Grundregel: Ein Gebot Gottes kann durch keine menschliche Tradition, die Ordnung Gottes durch keine menschliche Ordnung aufgehoben werden. Wo das geschehen ist, ist schon ein „Mißbrauch“ vorhanden<sup>81</sup>.

2. Ein Element der traditionellen Kirchenordnung kann abgelehnt werden und als „Mißbrauch“ qualifiziert werden, wenn sein Verständnis und seine Verwendung dem entscheidenden Inhalt des Glaubens und der Lehre widersprechen. Hier gibt es eine gegenseitige Implikation von falscher/rechter Lehre und falscher/rechter Ordnung: Eine falsche Lehre führt zu einem falschen Gebrauch, dieser wieder zu falschen Formen der Ordnung und diese wieder zu falschem Verständnis und falscher Lehre. Der Fehler der Ordnung besteht hier in der Verfehlung

123, 10 ff. dt.; 129, 12 f. dt.; 132, 4.8 f. dt.). Die Gegner als Subjekte (CA 24, ebd. 91, 19 f. dt.; CA 26, ebd. 105, 12 f. dt.; CA 25, ebd. 98, 22 f. dt.; CA 27, ebd. 114, 32 f. dt.). Der lat. Text verfährt in diesem 2. T. ähnlich wie der dt. Text. Es gibt nur ganz wenige Fälle einer verschiedenartigen Konstruktion (vgl. CA 24, ebd. 93, 23 f. lat.; CA 26, ebd. 105, 21 lat.).

<sup>80</sup> Vgl. o. S. 162, 164, 173.

<sup>81</sup> Mit diesem Argument werden die Kommunion unter einer Gestalt (CA 22) und der Zölibat (CA 23) abgelehnt. In CA 23 dienen die schlimmen sittlichen Folgen des Zölibats (BSLK 86, 20–87, 3; 89, 19 ff.; 90, 7–21 dt.) zwar als Argumentationshilfe, aber mit Glaubensinhalten sind sie unmittelbar nicht verknüpft. Ähnliches gilt für CA 28, wo das rechte Verständnis des Bischofsamtes (Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt) und seiner Entscheidungen (sie vermögen nichts gegen das Evangelium) gegen ein falsches traditionelles Verständnis von der Heiligen Schrift her begründet wird. Vgl. auch noch die einzelnen Belege in Anm. 70.

gegen die inhaltliche Grundregel: Wo eine menschliche Tradition oder Ordnung verstanden oder gebraucht wird als Mittel, Gott zu versöhnen und Gerechtigkeit und Gnade zu erlangen, da verstößt sie gegen den Hauptinhalt des Glaubens, wonach Gerechtigkeit und Gnade allein im Glauben an Christus erlangt werden. Der Mißbrauch der Ordnung ist hier zugleich falsche Lehre und falscher Glaube<sup>82</sup>.

Sieht man sich die Sache genauer an, so zeigt sich, daß es sich im Grunde doch nicht um zwei von einander völlig unabhängige Argumentationsweisen (und damit auch nicht um zwei ganz verschiedene Verhältnisbestimmungen von Lehre und Kirchenordnung bzw. um ganz verschiedene Beurteilungen kirchlicher Traditionen) handelt, sondern daß beide irgendwie einander zugeordnet sind, ja sich gegenseitig bedingen, ohne allerdings je miteinander identisch zu werden<sup>83</sup>: Der zentrale Inhalt des Glaubens (Gnade und Gerechtigkeit allein im Glauben an Jesus Christus) und sein kritisches Verhältnis zu den menschlichen Traditionen werden aus der Schrift bzw. aus dem Gebot Gottes begründet<sup>84</sup>, und umgekehrt bestätigt und bestärkt sich die Überordnung der Schrift über die menschlichen Traditionen von der soteriologischen Entgegensetzung von Glaube und Werke her<sup>85</sup>. Dazu kommt noch (wie wir gesehen haben) der Verweis auf „manifeste Irrlehren und offensichtliche Mißbräuche“ der Vergangenheit. Aus dem Verbund dieser drei oder vier Argumentationsstützen, die sich gegenseitig bedingen, erhält nicht nur die Begründung der Änderungen der Kirchenordnung ihre geschichtliche Plausibilität, sondern auch der Zusammenhang zwischen Lehre und Ordnung und damit der

<sup>82</sup> So wird in CA 24 in bezug auf die Messe argumentiert. Die gegenseitige Implikation von Lehre und Ordnung klingt hier bereits im Eröffnungsteil an (BSLK 91, 19–92, 6 dt.), bestimmt dann sowohl den Abschnitt über die früheren Mißbräuche und deren jetzige Änderung (ebd. 92, 10–27 dt.) wie auch den Abschnitt über die frühere falsche Lehre und deren jetzige Richtigstellung (ebd. 93, 5–94, 19 dt.) und leitet schließlich auch noch den abschließenden Bericht über die eigene Ordnung ein: „Dieweil nun die Messe nicht ein Opfer ist für andere... sondern soll eine Kommunion sein... so wird diese Weise bei uns gehalten...“ (ebd. 94, 35 ff./95, 1 ff. dt.). Diese Argumentation wird dann ausführlich in CA 26 entfaltet, dem Artikel, der das Verständnis von Tradition und Kirchenordnung ex professo behandelt. Diese Argumentationsweise bestimmt auch CA 27 (mit Ausnahme von BSLK 113, 13–115, 34 dt.) und mehr oder minder auch CA 25 (hier ist die Argumentation allerdings uneinheitlich). Vgl. auch die einzelnen Belege o. Anm. 71.

<sup>83</sup> Daß sie nicht einfach identisch sind oder werden, geht daraus hervor, daß sie in bestimmten Zusammenhängen getrennt vorkommen (s. Anm. 81 und 82), in anderen aber auch nebeneinander stehen können und unterschiedliche Effekte haben. Ganz deutlich ist dies in CA 27, wo für die Lösung der Klostergebäude zwei unterschiedliche Gründe genannt werden (BSLK 113, 13 ff. dt.; vgl. überhaupt ebd. 113, 13–115, 34 dt. und ebd. 115, 35–116, 3 dt.; vgl. überhaupt 115, 35–119, 13 dt.). Ähnlich auch in CA 26, wo das falsche Verständnis der Traditionen einer dreifachen Kritik unterworfen wird (ebd. 101, 8 f.; 102, 1 ff.; 102, 23 f. dt.).

<sup>84</sup> Deutlich und ausführlich in CA 26 (BSLK 101, 8–21; 104, 2–105, 11 dt.); CA 27 (ebd. 115, 39–116, 13 dt.); CA 28 (ebd. 126, 8–129, 9 dt.).

<sup>85</sup> Indirekt kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck in CA 26 (BSLK 102, 1–21 dt.).

Zusammenhang der beiden Teiltex-te seinen Halt und seine Festigkeit.

Damit stellt sich ein Problem in neuer Schärfe: Wenn die Änderungen der Kirchenordnung auf das Gebot Gottes zurückgeführt bzw. als Sache des Gewissens und damit letztlich des Glaubens ausgewiesen werden<sup>86</sup> (wodurch umgekehrt die entsprechenden kirchlichen „Mißbräuche“ natürlich zum Ausdruck der Sünde und des Unglaubens werden), dann muß erklärt werden, wie gleichzeitig von einer bloßen Diversität der Riten gesprochen werden kann, die die kirchliche Einheit nicht beeinträchtigt<sup>87</sup>.

1.1.3.4 Diese Frage lenkt den Blick zuletzt noch auf die eigentliche Argumentationsstruktur des 2. Teiltex-tes.

Wir haben bereits gesehen, daß hier die theologische Begründung nicht nur dem Umfang, sondern auch der Funktion nach eine viel größere Bedeutung erhält als im 1. Teiltex-t. Außerdem hat sich gezeigt, daß der historisch-theologische Begründungsmodus auch hier dominiert<sup>88</sup>.

1. Historisch-theologischer Begründungsmodus: Sachliches Begründungszentrum ist auch hier wieder die Heilige Schrift. Interessant ist in diesem 2. Teil, daß dieser Schriftbezug seinerseits geradezu von einer theologisch-metatheologischen Grundregel begründet und gesteuert erscheint. Wir haben sie gerade in einer mehr formalen und in einer mehr inhaltlichen Form kennengelernt und können sie jetzt so formulieren:

1. Gottes Wort kann durch kein menschliches Gesetz geändert werden.

2. Jedes gegen den Inhalt des Glaubens verstandene und verwendete Traditionselement ist gegen Gottes Wort.

In ihrer letzten Synthetisierung und Formalisierung lautet diese Grundregel dann etwa folgendermaßen: Die Vermittlung (= menschliche Tradition) darf nicht an die Stelle des Zu-Vermittelnden (= Wort Gottes, Gnade) treten. Von dieser Grundregel wird, wie gesagt, der Rückgriff auf die Schrift begründet und gesteuert<sup>89</sup>. Denn

<sup>86</sup> Zu „Gewissen“ in diesem Zusammenhang vgl. CA 22 (BSLK 86, 10 dt.); CA 23 (ebd. 87, 9 dt.); CA 28 (ebd. 121, 4 dt.; 131, 39 dt.; 132, 28.37 f. dt.). Vgl. auch o. Anm. 16.

<sup>87</sup> Vgl. CA 28 (BSLK 132, 19 ff. dt.); CA 26 (ebd. 106, 24–107, 21 dt.). Vgl. dazu 181 ff.

<sup>88</sup> Vgl. o. S. 170 ff. Bezüglich der Argumentationsweise gibt es keinen strukturellen Unterschied zwischen dem dt. und dem lat. Text. Einige Schriftzeugnisse oder Traditionszeugnisse werden hier aufgeführt und fehlen dort. Dafür ist es an anderen Stellen wieder umgekehrt.

<sup>89</sup> In CA 22 steht die Grundregel im Anschluß an den Schriftbeweis und Traditionsbeweis (BSLK 85, 4–86, 6 dt.) und lautet daher so: „Nun ist öffentlich, daß solche Gewohnheit, wider Gottes Gebot, auch wider die alten Canones eingeführt, unrecht ist“ (ebd. 86, 6 ff. dt.). In CA 23 wird die Grundregel ebenfalls im Anschluß an zwei Reihen von Schriftbeweisen geboten (ebd. 87, 33 ff. zu 87, 9–21 bzw. 33 dt.; ebd. 90, 40 f./91, 1 zu 90, 4–39 dt.). In CA 26 faßt sie den Schriftbeweis ein (ebd. 104, 2 ff. mit 105, 7 ff. zu 104, 12–105, 7 dt.). In CA 27 leitet sie den Schriftbeweis ein (ebd. 113, 17 f. zu 113, 18 ff. dt.).

ihre Gestalt charakterisiert den spezifischen hermeneutischen Rahmen der Schriftverwendung, indem sie diese als in der Situation der Reform und der Kontroverse lokalisiert zeigt. Umgekehrt wird die Grundregel ihrerseits auf die Schrift zurückgeführt, so daß auch bestimmte Schriftstellen (wie Apg 5, 29; Mt 7, 15; Gal 1, 8; 2 Kor 13, 8 in formaler Hinsicht<sup>90</sup> und Mt 15, 9; Röm 14, 17; Kol 2, 16; Apg 15, 10 f. in inhaltlicher Hinsicht<sup>91</sup>) ihre Funktion übernehmen können. Ja, die formale Regel: Gewohnheit oder Irrlehre müssen der Wahrheit (der Heiligen Schrift) weichen, wird zusätzlich auch mit Hilfe der Tradition begründet<sup>92</sup>.

Neben dem Schriftargument steht im 2. Teil eigentlich immer auch ein Traditionsargument. Es kommt hier in einer dreifachen Form vor:

1. Die eigene Ordnung oder Lehre entspricht der ursprünglichen kirchlichen Tradition, die lange in Geltung war<sup>93</sup>.

2. Die abgelehnten und geänderten Mißbräuche wurden schon in der Vergangenheit von frommen und weisen Leuten kritisiert<sup>94</sup>.

3. Es gibt auch in der jüngeren Vergangenheit wichtige Zeugnisse (bes. im geistlichen Recht), die die eigene Position stützen<sup>95</sup>.

Das Traditionsargument hat offenbar eine stark defensive Funktion. Es soll den Vorwurf der Neuerung zurückweisen und die Kontinuität mit der kirchlichen Vergangenheit zum Ausdruck bringen. Die ausführlichen Hinweise auf die falschen Lehren und die falsche Frömmigkeitspraxis der Vergangenheit<sup>96</sup> haben sicher die gleiche Funktion: Die eigenen Änderungen sind Wiederherstellung der in der Vergangenheit unterbrochenen Tradition<sup>97</sup>.

2. Systematisch-theologischer Begründungsmodus: Im 2. Teil gehen Begründung und Lehre noch mehr ineinander über. Unter dem Ge-

<sup>90</sup> CA 28 (BSLK 132, 29 ff. dt.; 124, 9–22 dt.).

<sup>91</sup> CA 26 (BSLK 104, 12–105, 4 dt.).

<sup>92</sup> Durch das Decretum Gratiani c. 4 ff. D 8 (CA 22, BSLK 86, 1 ff. lat.), D 9 (CA 28, BSLK 126, 6 ff. dt.), c. 8 und 13 C 2 q 7 (CA 28, BSLK 124, 22 ff. dt.) und durch ein Augustinuswort (CA 28, BSLK 124, 25 ff./125, 1 f. dt.).

<sup>93</sup> CA 22 (BSLK 85, 14 ff. dt.; vgl. 86, 1 ff. dt.); CA 23 (ebd. 87, 38 f./88, 1 ff. dt.); CA 24 (ebd. 94, 2 ff. dt.; 95, 6 ff. 20 ff. dt.); CA 25 (ebd. 99, 11 ff. dt.); CA 26 (ebd. 107, 3 ff. dt.).

<sup>94</sup> CA 23 (BSLK 86, 20 ff. dt.; vgl. 87, 27 ff. dt.; 88, 26 ff. dt.); CA 24 (ebd. 92, 15 ff. dt.); CA 26 (ebd. 102, 28 f. dt.; 103, 11 ff. 17 f. dt.); CA 27 (ebd. 111, 9 ff. 18 ff. dt.; 118, 38 ff. dt.); CA 28 (ebd. 121, 1 ff. dt.).

<sup>95</sup> CA 22 (BSLK 85, 21 ff. dt.; 86, 1 ff. lat.); CA 23 (ebd. 88, 22 ff. dt.; 89, 29 ff. dt.; 91, 12 ff. dt.); CA 25 (ebd. 99, 12 dt.; 100, 2 f. dt.); CA 26 (ebd. 107, 13 ff. dt.); CA 27 (ebd. 115, 12 ff. 29 ff. dt.; 111, 19 dt.; 114, 13 ff. dt.); CA 28 (ebd. 124, 22 ff. dt.; 126, 6 ff. dt.).

<sup>96</sup> Vgl. o. S. 170 f., 174 f.

<sup>97</sup> Die wahre Tradition ist nicht ganz abgerissen, aber doch beinahe erloschen (vgl. CA 24, BSLK 92, 29 ff. lat.; 93, 20 ff. dt.; CA 25, ebd. 98, 16 ff. dt.; CA 26, ebd. 101, 21 ff. dt.; 103, 8 ff. dt.; CA 28, ebd. 126, 15 ff. dt.). Nur ein einziges Mal findet sich ein geschichtstheologisch-apokalyptisches Argument (in den letzten Zeiten, die angebrochen sind, muß man besonders sorgsam sein) und auch nur in einer Nebenargumentationslinie (CA 23, ebd. 89, 11–23 dt.).

sichtspunkt, daß es hier wesentlich um die rechte Lehre über die menschlichen Traditionen und die Kirchenordnung geht und daß dabei zugleich die eigenen Änderungen begründet werden sollen, sind sie sogar miteinander identisch. Auch hier können Einzelgründe dem systematischen Lehrzusammenhang entnommen werden. Auch hier wieder ist dieser Zusammenhang durch die Kontroverse und durch die ihr zugrunde liegenden Alternativen geprägt<sup>98</sup>.

3. Praktisch-theologischer Begründungsmodus: Dieser Begründungsmodus, der auf dem Nutzen für das Gewissen des einzelnen oder für die Kirche beruht, spielt auch im 2. Teilttext nur eine sehr untergeordnete Rolle<sup>99</sup>.

## 1.2 Diachronische Textanalyse<sup>100</sup>

### 1.2.1 Der Textgegenstand: Lehre und Kirchenordnung

Von der unmittelbaren Vorgeschichte des Textes her ergibt sich, daß die Doppelung des Gegenstandes in Lehre und Kirchenordnung weder einen ausschließlich systematischen Grund hat noch rein zufällig zustande gekommen ist.

Der Text der Reichstagsausschreibung bleibt diesbezüglich etwas allgemein: Neben der Türkenfrage soll es um den Zwiespalt im christlichen Glauben und in der christlichen Religion und um seine Überwindung gehen<sup>101</sup>. Türkenfrage und Glaubenszwiespalt sind zwei Hauptprobleme bereits der Reichstagsage seit Anfang der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts<sup>102</sup>.

Geht man nun von der Behandlung der Glaubensfrage auf den Reichstagen aus und stellt diese außerdem in die entsprechende theologiegeschichtliche Entwicklung hinein, so läßt sich das den Gegenstand der CA betreffende historisch-systematische Problem folgendermaßen präzisieren.

<sup>98</sup> Besonders deutlich z. B. in CA 27 (BSLK 116, 32–37 dt.; 117, 14 f. dt.; 117, 22–118, 7 dt.) und CA 28 (ebd. 126, 12–15 dt.).

<sup>99</sup> Ein Grund für die Ablehnung der früheren Lehre von den Traditionen besteht darin, daß sie die Gewissen beschwert haben (CA 26, BSLK 102, 23–103, 22 dt.). Ein Grund für die Aufhebung des Zölibats ist u. a., daß es sonst wahrscheinlich einen Priestermangel geben wird (CA 23, ebd. 89, 34–90, 3 dt.).

<sup>100</sup> Damit ist gemeint, daß der Text jetzt von seiner Genese und Vorgeschichte und (z. T. wenigstens auch) von seiner unmittelbaren Nachgeschichte her verstanden werden soll.

<sup>101</sup> Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. Nach den Originalen und nach gleichzeitigen Handschriften hg. von *Karl Eduard Förstemann*, 2 Bde. (Nachdruck der Ausgabe 1833, 1835), Osnabrück 1966 (zit. Förstemann), hier Förstemann 1, 7 f.

<sup>102</sup> Vgl. z. B. den 2. Nürnberger Reichstag 1522/23 (DRTA.JR 3, 319 ff., 383 ff.), den 3. Nürnberger Reichstag 1523/24 (DRTA.JR 4, 429 ff., 467 ff.), den 1. Reichstag zu Speyer 1526; hier die kaiserliche Proposition, bei *W. Friedensburg* (1887), *Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter* (Historische Untersuchungen 5), Berlin 1887, 523–534; dann den 2. Reichstag zu Speyer 1529 (hier die kaiserliche Ausschreibung in DRTA.JR 7, 1074 f. und die kaiserliche Proposition ebd. 1080 ff.).

Was Gegenstand und Reichweite von Glaube und Häresie betrifft, ist das 16. Jahrhundert in der katholischen Theologie eine Zeit des Umbruchs, und zwar eines Umbruchs, der durch die reformatorische Fragestellung verstärkt und schließlich auch mitgestaltet worden ist. Auf der einen Seite wird nämlich bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Reichweite des Glaubens in erster Linie nach der Zugehörigkeit zur kirchlichen Glaubensdisziplin und nicht nach der objektiven Gewißheit der *fides divina* bemessen. Zum Glauben gehört also nicht nur die *fides divina*, sondern auch die *fides mediata* (wie sie M. Cano nennt), und Gegenstand des kirchlichen Glaubens sind nicht nur die formell geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch die *veritates mediate credendae*, d. h., all das, was in hervorragender Weise kirchliche Bedingung und kirchlicher Ausdruck des Glaubens ist. Häretisch ist dementsprechend nicht nur eine Leugnung von direkten Offenbarungsinhalten, sondern auch jede ernste Gefährdung der kirchlichen Ordnung, die Bedingung und Ausdruck des Glaubens ist<sup>103</sup>.

In der Tat gilt mindestens seit dem Reichstag zu Worms 1521 kurialerseits, kaiserlicherseits und überhaupt altgläubigerseits Luther gerade deswegen als Ketzer, weil er diesen integralen kirchlichen Glauben, d. h. die kirchliche Lehre und die damit verbundene kirchliche Ordnung angegriffen hat<sup>104</sup>. Glaube und Häresie schließen hier also noch ihre notwendigen institutionellen Bedingungen und Konse-

<sup>103</sup> Vgl. dazu *A. Lang* (1953), Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides“ und „haeresis“ und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient, in: *MThZ* 4 (1953) 133–146, bes. 134 ff., 141 ff.; *P. Fransen* (1967), Die Autorität der Konzilien, in: *Probleme der Autorität*, hg. von J. M. Todd (Patmos Paperback), Düsseldorf 1967 (engl. 1961), 62–100, 95 ff.; *K. Rahner-K. Lehmann* (1965), Kerygma und Dogma, in: *MySal* 1 (1965) 622–703, 643–648.

<sup>104</sup> Vgl. das Mandat Kaiser Karls V. vom 10. März 1521 (DRTA.JR 2, 531, 14 ff. 23 ff.; vgl. auch ebd. 532, 7 ff. 18 f.); ähnlich in den Entwürfen (ebd. 509 ff., 521 ff.), in der Rede des Nuntius Aleander am 13. Febr. 1521 (vgl. das Referat Brücks ebd. 494 ff., bes. 497, 500 ff.), im Edikt vom 8. Mai 1521 (ebd. 644, 646–648, 652, 654). Ein schönes Beispiel ist auch die Erklärung des Kaisers am 19. April 1521 (ebd. 595, 10 ff.); dazu *H. Wolter*, Das Bekenntnis des Kaisers, in: *Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache*, hg. von F. Reuter, Worms 1971, 222–236, bes. 226, 230. Im Jan. 1522 werden die Neuerungen in der kirchlichen Ordnung vom Reichsregiment in Nürnberg behandelt und verurteilt (vgl. DRTA.JR 3, 20 ff.). Am 10. Dez. 1522, auf dem 2. Nürnberger Reichstag, fordert der Nuntius Chierigati mit Hinweis auf Luthers Angriff auf Lehre und Ordnung der Kirche die Reichsstände auf, das Wormser Mandat auszuführen (ebd. 389, 16 ff.). Auf dem 3. Nürnberger Reichstag (am 18. März 1524) wendet sich der päpstliche Legat wieder gegen die neue Lehre und die Zerstörung der alten kirchlichen Gewohnheiten (DRTA.JR 4, 485, 8 ff.). Sehr deutlich dann auch in der Instruktion für die vom Reichstag beschlossene ständische Gesandtschaft an den Kaiser auf dem 1. Speyerer Reichstag, Aug. 1526 (bei W. Friedensburg 1887, 559); ähnlich auch die kaiserliche Reichstagsproposition vom 25. Juni 1526 (ebd. 526, 528), die Reichstagsproposition (Ferdinands) auf dem 2. Speyerer Reichstag, verlesen am 15. März 1529 (DRTA.JR 7, 1132, 13 ff.) u. ä. Äußerungen (ebd. 1114, 1106).

quenzen (Zeremonien, Gesetze, Gewohnheiten, Ordnungen) ein. Das hat freilich auch eine Inflation des Häresievorwurfs und eine Minderung seines Effektes zur Folge gehabt<sup>105</sup>. Damit ist ein zweiter Sachverhalt schon mitangedeutet: Trotz dieses Bewußtseins von der engen Zusammengehörigkeit von Glaube und Kirchenordnung werden beide doch nie ganz miteinander identifiziert. Die Unterscheidung ist dabei nicht nur durch traditionelle Formeln, wie etwa *fides-mores, veritas-disciplina, credenda-agenda* u. ä. geläufig<sup>106</sup>, sie drängt sich auch durch den aktuellen reformierungsbedürftigen Zustand der Kirche auf, wodurch automatisch die beiden Fragen des Glaubens (des Dogmas) und der Kirchenreform (der Kirchenordnung) sich ergeben<sup>107</sup>. Dazu kommt drittens die Veränderung der politisch-sozialen und der philosophischen Grundlagen des kirchlichen Denkens seit dem 14. Jahrhundert. In ihrem Gefolge gibt es verschiedene Tendenzen, die zu einer Auflösung dieses integralen Glaubens- und Überlieferungsverständnisses drängen. Die theologischen Differenzierungen, die nun zunehmend notwendig werden<sup>108</sup>, werden im 16. Jahrhundert fortgesetzt, wobei gleichzeitig aber gerade gegen den reformatorischen Angriff am integralen Glaubensverständnis festgehalten wird. Die katholische Position befindet sich hier also in Entwicklung, die durch eine starke Abwehrhaltung z. T. gestoppt, z. T. verhärtet, z. T. auch in eine bestimmte Richtung gedrängt wird. Dafür gibt es verschiedene Beispiele, die theologischen Qualifikationen und Zensuren et-

<sup>105</sup> Vgl. etwa Melancthons offenen Brief an Johann Hess 1520, in: Melancthons Werke in Auswahl, hg. von R. Stupperich, Bd. 1 ff., Gütersloh 1951 ff. (zit. StA), hier StA 1, 52, 6 ff.

<sup>106</sup> Vgl. dazu etwa P. Fransen (1969), „Geloof en zeden‘: notitie over een veelgebruikte formule, in: TTh 9 (1969) 315–326, 315, 321; J. H. Walgrave, *Unfolding Revelation. The Nature of Doctrinal Development* (Theological Resources), London 1972, 62–116; M. Zalba (1973), „Omnis et salutaris veritas et morum disciplina“. Sentido de la expresión „mores“ en el Concilio de Trento, in: Gr 54 (1973) 679–714, 696–706; L. Bouyer (1973), Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Eine historische Hinführung, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N. F. 7), Einsiedeln 1973, 166–179, 168 f.

<sup>107</sup> Bereits seit Worms 1521 wird in der Reichstagsgeschichte die Glaubensfrage ständig von der Frage der Gravamina und der Kirchenreform begleitet; vgl. dazu u. a. G. Müller (1969), Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII (QFRG 38), Gütersloh 1969, passim; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1, Freiburg 1949, passim. Dogma und Kirchenreform werden dann auch die beiden Hauptgegenstände des Konzils von Trient bilden; vgl. dazu H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Freiburg 1957, 22 ff., 104 ff.

<sup>108</sup> Vgl. etwa K. Rahner–K. Lehmann 1965, 646 f.; Y. M. J. Congar (1965), Die Tradition und die Traditionen, Bd. 1, Mainz 1965 (franz. 1960), 124 ff.; H. Schüssler (1977), Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter (VIEG 86), Wiesbaden 1977, passim.

wa<sup>109</sup>, oder den Traditionsbegriff<sup>110</sup>, oder auch den Ausdruck „fides et mores“<sup>111</sup> u. ä.

Auf jeden Fall bleibt für die Stoßrichtung der katholischen Position charakteristisch: Bei aller Notwendigkeit, gewisse Unterscheidungen treffen zu müssen, ist am engen Zusammenhang von kirchlicher Lehre und kirchlicher Ordnung festzuhalten. Wer sich gegen die maßgeblichen kirchlichen Traditionen wendet, wendet sich auch gegen den kirchlichen Glauben. Zusammenhang und Differenz bleiben allerdings relativ ungeklärt. Es geht in der Hauptsache nur um die prinzipielle theologische Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der bisherigen kirchlichen Vermittlung.

Wenn man auf diesem Hintergrund auf die Fragestellung der CA blickt, so zeigen sich sofort große strukturelle Ähnlichkeiten. Das be-

<sup>109</sup> Hier gibt es bereits Differenzierungen, aber meist werden sie nur global verwendet, wie etwa in der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domini“ vom 15. Juni 1520, wo 41 Sätze Luthers als häretisch, falsch, ärgernisierend, anstößig und verführerisch bzw. als gegen Lehre und Tradition der katholischen Kirche verstoßend verurteilt werden (Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 6. völlig neu bearbeitete Aufl. von K. Aland, Bd. 1, Tübingen 1967, Nr. 789, bes. S. 505, 508 f.) oder in den Diskussionen des Konzils von Trient (vgl. A. Lang 1953, 142). Auch wenn verschiedene Aussagen mit verschiedenen Zensuren belegt werden, wie etwa in den Verurteilungen Luthers durch die Theologischen Fakultäten von Köln und Löwen am 30. Aug. und 7. Nov. 1519 (WA 6, 175 ff., 178 ff.), geht die Differenzierung kaum tiefer. Im Vordergrund steht auch hier die Verurteilung als solche. Zudem bleiben gerade die Kriterien der Differenzierung und die Begründung im unklaren, worauf Luther in seiner Entgegnung auch sofort hinweist (ebd. 181 ff., bes. 187 ff.). Bezeichnend für diesen Übergang ist auch die neue Diskussion über die genauere Bedeutung der tridentinischen Anathematismen. Zu dieser Diskussion vgl. u. a. A. Lang 1953, 145 f.; P. Fransen 1967, 94–100; B. Bruns, Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ im Kanon 2 der 21. Sitzung des Konzils von Trient, in: AHC 7 (1975) 417–424, und die dort angeführte Lit.

<sup>110</sup> Der katholische Traditionsbegriff war im 16. Jh. uneinheitlich. Die Differenzierungs- und Systematisierungsversuche (die Unterscheidungen z. B. zwischen Glaubens Traditionen und zeremonialen Traditionen, apostolischen und kirchlichen Traditionen, geschriebenen und ungeschriebenen Traditionen usw.) konnten auch hier nicht ruhig zu Ende geführt werden. Gegenüber der reformatorischen Bestreitung der kirchlichen Traditionen hat man deshalb auf dem Konzil von Trient ganz global Existenz und Notwendigkeit apostolischer Überlieferungen (über die Schrift hinaus) hervorgehoben. Vgl. dazu DS 1501; Y. M. J. Congar 1965, 192–217; J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner–J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg–Basel–Wien 1965, 25–69, 50–68; M. Midali (1973), Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento (Biblioteca del „Salesianum“ 78), Rom 1973, bes. 111–179; s. auch u. Anm. 155.

<sup>111</sup> Auch hier gibt es einen ziemlichen Wirrwarr, was die Verwendung der Formel bis zum Tridentinum betrifft. Auf der einen Seite ist sicher eine Gegenstandsunterscheidung gemeint, auf der anderen Seite interessiert in erster Linie der Zusammenhang zwischen der Wahrheit des Glaubens (fides) und dem, was in der Praxis des kirchlichen Lebens notwendig damit zusammenhängt (mores). Vgl. dazu P. Fransen 1969; J. Beumer, Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten ökumenischen Konzilien, in: AHC 2 (1970) 112–134; M. Zalba 1973; M. Midali 1973, 72–87, 129–139; und bes. T. López Rodríguez, „Fides et mores“ en Trento, in: ScrTh 5 (1973) 175–221.

ginnt damit, daß auch die Bestimmungen der CA nicht eindeutige Konsequenzen eines fix vorgegebenen dogmatischen Systems, sondern Teile einer eher tastenden theologischen Entwicklung sind<sup>112</sup>. Das setzt sich dann darin fort, daß es auch in dieser Bewegung die beiden Momente der Zusammengehörigkeit und der Unterscheidung von Glaube und Kirchenordnung gibt, deren Verhältnis ebenfalls nicht im einzelnen festgelegt ist. Das gilt bereits für die reformatorische Entwicklung vor 1530<sup>113</sup>, das gilt dann auch für die unmittelbare Vorgeschichte des Textes und den Text selbst. Bereits am 14. März 1530, in der ersten Reaktion auf die Reichstagsausschreibung, wünscht der Kurfürst Johann von Sachsen von seinen Theologen ein Gutachten über den Verhandlungsspielraum in den strittigen Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung<sup>114</sup>. Zwar scheinen sich die Theologen zuerst mehr mit den Fragen der Kirchenordnung beschäftigt zu haben (sofern man dies bei der bruchstückhaften Überlieferung heute überhaupt noch feststellen kann)<sup>115</sup>, aber im Blick ist immer schon beides:

<sup>112</sup> Zur Genese der CA und ihrer beiden Teile vgl. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsbургischen Glaubensbekenntnisses, hg. von W. Gussmann, Bd. I/1 und I/2 Leipzig-Berlin 1911, Bd. II Kassel 1930 (zit. Gussmann), hier Gussmann in Gussmann I/1, 1-246; W. Maurer 1976, 15-51; B. Moeller 1966.

<sup>113</sup> Dafür nur einige Beispiele: In Luthers Bekenntnis von 1528 geht es in erster Linie um das Bekenntnis des Glaubens (WA 26, 499, 19 ff.) bzw. um die rechte Lehre (ebd. 499, 24 f.), aber bereits der 2. T. des zweiten Artikels (ebd. 503, 35 bis 505, 28) geht ausführlich auf Fragen der Kirchenordnung ein. Im 2. T. des dritten Artikels (ebd. 506, 10-509, 12) gehen Fragen der Lehre und der Ordnung erst recht ineinander über. Ähnlich auch bei Melanchthon: vgl. etwa die (höchstwahrscheinlich von ihm verfaßten) Schwabacher Artikel von 1529, von denen Art. 1-13 den Glauben und Art. 14-17 die kirchliche Ordnung betreffen (WA 30/3, 86-91). Das beste Beispiel vorher liefern seine *Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae ad illustrissimum principem Hessorum 1524* (StA 1, 180, 27 ff. 35 ff.; 185, 36 f./186, 1 ff.; zum Zusammenhang ebd. 186, 11 ff.).

<sup>114</sup> „... daß wir aller der Artikel halben, darumb sich angezeigter Zwiespalt, beide im Glauben und auch in andern äußerlichen Kirchenbräuchen und Ceremonien, erhältet, zum fuerderlichsten dermaßen gefaßt werden...“ (Brief an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon, am 14. März 1530, WA.B 5, 264, 24 ff.); vgl. dazu Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von H. Scheible, Bd. 1 ff., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff. (zit. MBW), hier MBW 1, 371 Nr. 874). Vielleicht klingt die Doppelheit des Gegenstandes schon im Reichstagsausschreiben selbst an, und zwar unter der Zweiheit der Begriffe „glauben“ – „Religion“ (Förstemann 1, 7 f.). Denn im Ausschreiben des Markgrafen von Brandenburg-Ansbach an die Pfarrer, vom 29. Jan. 1530, heißt es: „Nachdem in kurz ein reichstag ausgeschriben, darauf auch in sach unsern heiligen cristlichen glauben und desselben religion oder ceremonien belangend und was fur rechter, christlicher oder unchristlicher mispreuch vorhanden sein, gehandelt werden soll...“ (Gussmann I/1, 274, 9 ff.); zum Doppel Lehre-Kirchenordnung auch ebd. 274, 14 ff. 22 ff.; vgl. auch das zweite Ausschreiben ebd. 276, 15, 24.

<sup>115</sup> So in den neuerdings meist als die ersten Ergebnisse der Torgauer Verhandlungen und so als die ersten größeren Antworten auf den Wunsch des Kurfürsten betrachteten Gutachten, deren erstes bald nach dem 14. März datieren dürfte und stark Luthers Handschrift trägt, deren zweites auf ca. 27. März datiert wird und

Glaube und Kirchenordnung<sup>116</sup>. Lediglich Aufteilung und Zueinander sind noch in Bewegung<sup>117</sup>.

Insgesamt scheinen hier zwei verschiedene Versuche vorzuliegen.

Der eine Versuch (Versuch 1), der mehr den Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung hervorzuheben scheint, bestimmt den Dissens in erster Linie als Lehrdissens: In der Auseinandersetzung geht es um das Zentrum des christlichen

---

vor allem von Melanchthon verfaßt sein wird (CR 26, 189–192 Nr. E und ebd. 171–182 Nr. A; vgl. MBW 1, 372 Nr. 875 und ebd. 374 f. Nr. 883). In diesen Gutachten ist im wesentlichen bereits der 2. T. der CA vorhanden (vgl. dazu W. Maurer 1976, 29–32).

<sup>116</sup> In dem wahrscheinlich mit den Torgauer Verhandlungen zusammenhängenden Gutachten Melanchthons u. a. (ca. 25. März nach H. Scheible in MBW 1, 373 Nr. 880) werden zwei Gravamina vorausgesetzt: „Gravamen: Daß man meinen gnädigsten Herrn wolle wider sein Gewissen auflegen, daß sein Chf. Gn. die Lehre des heiligen Evangelii nicht predigen lasse; item, daß S. Chf. G. etlicher Ceremonien Mißbrauch, welcher zum Theil wider Gottes Wort und wider die Väter, zum Theil auch wider alte geistliche Recht ist, wieder aufrichte“ (CR 2, 65). Ähnlich in dem gleichzeitigen Gutachten Melanchthons, wo Melanchthon auf sechs ihm vorgelegte Fragen eingeht. Fünf davon betreffen Fragen der Kirchenordnung, bei der zweiten heißt es aber: „Auf den andern Artikel, wo die Pfäffischen würden parctikern, daß man nichts von den Sachen des Glaubens handeln sollt, mag mein gnädigster Herr die Stände vernahmen, daß man davon handeln wolle...“ (CR 2, 80; vgl. MBW 1, 374 Nr. 881). Auch in der Instruktion für Hans von Dolzig an die Grafen von Nassau und Neuenar, vom 26. März, werden beide Bereiche (Glaubensartikel bzw. Lehre und Kirchenordnung bzw. Zeremonien) als die beiden potentiellen Rechtfertigungsgegenstände vor dem Kaiser genannt (Gussmann I/1, 256, 7 ff. 15 ff.; 257, 3 ff.; 258, 18 ff.). Ähnlich auch im Ratschlag der Nürnberger Prediger (Gussmann I/1, 278, 8 f. und überhaupt 278–294). Ähnlich dann im zweiten großen Torgauer Gutachten (ca. 27. März, vgl. MBW 1, 374 f. Nr. 883), wo zu Beginn von der Predigt des Evangeliums bzw. der Lehre an sich und von den ihr gemäßen Zeremonien die Rede ist (CR 26, 171 Nr. A) und wo es am Schluß heißt, daß man evtl. eigene Lehrartikel übergeben sollte, um die Rechtgläubigkeit der eigenen Lehre zu erweisen (ebd. 182). Melanchthons 1. Entwurf einer Vorr. zur CA, ca. 20. April (BSLK 36–39 Nr. II bzw. Wa; vgl. MBW 1, 376 f. Nr. 889) beginnt so: „Männiglich weiß, daß viel großer und schädlicher Mißbräuch in der Kirchen, christliche Lahr und ander geistliche Sachen belangend, lange Zeit gewesen“ (BSLK 36, 37 f.) und thematisiert dann eben diesen Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung. In Melanchthons 2. Entwurf einer Vorr., vor 4. Mai (BSLK 35–39 Nr. I bzw. Ja; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896) wird dann die endgültige Nebeneinwanderstellung von Lehrartikeln und Kirchenordnungsartikeln angezeigt: „...so wolle Ihre Majestat genädiglich untertänigen Bericht anhoren und vernehmen, der Lehre und Kirchenbräuche halben, so in des Kurfürsten zu Sachsen Landen und Gebieten geführt und gehalten werden, auch wie diese Sachen allenthalben gelegen, worauf der Grund gemeldter Lehre und Kirchenbräuche ruhet“ (BSLK 35, 7 ff.); vgl. ähnlich ebd. 37, 3 f. 8 f.; 39, 9 ff.; ähnlich auch noch im Entwurf eines Schlußabschnittes zur CA, vor 11. Mai (BSLK 135 f.; vgl. MBW 1, 382 Nr. 903; bes. BSLK 135, 5 ff.). Zum Zusammenhang von Lehre und Kirchenordnung auch noch den Entwurf einer Vorr. zur CA von Ende Mai (BSLK 39–43 Nr. III bzw. Na; dazu H. Scheible in MBW 1, 379 Nr. 896); das Gutachten Melanchthons vom 7. oder 8. Sept. (Förstemann 2, 400–409; vgl. MBW 1, 441 Nr. 1070). Die prinzipielle, wenn auch im einzelnen unterschiedlich durchgeführte Zweiteilung auch in den meisten Ratschlägen der evangelischen Stände bei Gussmann I/2.

<sup>117</sup> Wann die Zweiteilung in Lehrartikel und Kirchenordnungsartikel genau erfolgt ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Von den gerade zitierten Texten her erscheint es am wahrscheinlichsten, daß dies im April geschehen ist. Denn beide Gesichtspunkte stehen schon Ende März vor Augen und im 2. Entwurf

Glaubens, um die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus oder durch eigene Werke<sup>118</sup>.

Der andere Versuch (Versuch 2), der mehr den Unterschied von Lehre und Kirchenordnung hervorzuheben scheint, bestimmt den Dissens in erster Linie als Dissens in der Kirchenordnung, während Einheit im Glauben und in der Lehre behauptet wird. Dieser zweite Versuch gliedert sich wieder in zwei unterschiedliche, miteinander nicht ausgeglichene Argumentationslinien auf<sup>119</sup>.

Melanchthons zur Vorr. der CA (= Ja), vor 4. Mai, sind sie offensichtlich bereits zu zwei Gegenständen geworden. Ähnlich auch *B. Moeller* 1966, 78 f. Anm. 9. Die Auffassung von *W. Maurer*, der die Lehrartikel erst seit Mitte Mai oder gar erst nach dem 22. Mai dazu kommen läßt (*W. Maurer* 1976, 27–32, 39–46) ist m. E. ganz unwahrscheinlich. Für jeden der dort angeführten Konvenienzgründe gibt es mindestens einen Gegengrund. Die ganze Konstruktion Maurers ist außerdem viel zu stark auf die Visitationen als dem Hauptmotiv der CA fixiert.

<sup>118</sup> In Melanchthons 1. Entwurf der Vorr. zur CA, ca. 20. April (MBW 1, 376 f. Nr. 889) wird die falsche Lehre als der größte Mißbrauch der Vergangenheit bezeichnet (BSLK 37, 30 ff.) und Luthers Leistung gerade in der Wiederaufrichtung der rechten Lehre gesehen (ebd. 39, 32 ff.). Dies ist auch der Tenor von Melanchthons Vorarbeit zu CA 20, wahrscheinlich ebenfalls vom April (BSLK 75–81: Vom Glauben und Werken; vgl. MBW 1, 378 Nr. 894) und seines 2. Entwurfs der Vorr. zur CA, vor 4. Mai (BSLK 37, 12–39, 5; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896), wo ausdrücklich die Dissensfrage als Wahrheitsfrage deklariert wird (BSLK 38, 35/39, 1 ff.). Diese Sicht klingt auch an in der Enttäuschung Melanchthons über die ConfCA (Brief an F. Myconius, 8. Aug., StA 7/2, 257, 11 ff.; vgl. MBW 1, 422 Nr. 1018). Dies ist dann auch der Tenor der Stellungnahmen nach dem Scheitern der Verhandlungen Ende Aug., so z. B. in Melanchthons Gutachten vom 7. oder 8. Sept. 1530 (Förstemann 2, 400–409, bes. 401 ff.; vgl. MBW 1, 441 Nr. 1070). Ähnlich auch in der Denkschrift Melanchthons vom 3. Sept. (CR 2, 298 f.; vgl. MBW 1, 437 Nr. 1061) und im Gutachten Melanchthons u. a. vom 17. Sept. 1530 (CR 2, 374 f.; vgl. MBW 1, 444 Nr. 1078); vgl. auch *H. Immenkötter* (1973). Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530 (KLG 33), Münster 1973, 93 f. Sehr deutlich auch noch der Brief Melanchthons an Johann Silberborner, Ende Okt./Anfang Nov. 1530 (StA 7/2, 321, 153 ff.; vgl. MBW 1, 450 Nr. 1093). Weitere Belege vom frühen und späteren Melanchthon bei *P. Fraenkel* (1961), *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon* (THR 46), Genf 1961, 312 ff.

<sup>119</sup> Die Versuche 2a und 2b nebeneinander bereits in Melanchthons Torgauer Gutachten, ca. 27. März (vgl. MBW 1, 374 Nr. 883): „Nu ist die zwietracht furnemlich vonn etlichen mißbreuchen, die durch menschen Leer vnnnd satzungen Ingefurt sindt, daoun wollen wir ordentlich bericht thun vnnnd anzeigen, auß was vrsachenn m. gstl. her beweget, etliche mißbreuch zufallen lassenn“ (CR 26, 171). Dann folgt der allgemeine Abschnitt „Von menschen Ler vnnnd menschen Ordnung“ (ebd. 172–175). Die Argumentation ist bezeichnend: (1) In Kursachsen werden die Kirchenordnungen gehalten, soweit sie nicht gegen das Evangelium sind. (2) „es sind aber vil menschliche ordnung, die ann sund nicht mogen gehalten werden“. (3) Also Änderung, weil man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Ap 5, 29). (4) Einwand der Gegner: Solche Änderung ist Schisma, weil ohne Bewilligung der Kirche oder des Papstes erfolgt. (5) Antwort: wieder mit Hilfe von Ap 5, 29 oder Gal 1, 8. „Darauß volget clar, das die Jhenige nicht verbannt sindt, so vonn falscher Leer vnnnd Ordnungen weichen, sonnder die sindt verbandt offentlich durch S. Paul, die falsche Leer vnnnd ordnung haldenn etc.“ (CR 26, 172). Bis hierher haben wir eindeutig Versuch 2a: Die herkömmliche Kirchenordnung ist falsche Ordnung und Lehre zugleich und daher eigentlich selbst im Bann. Einheit mit ihren Vertretern kann und darf es daher eigentlich nicht geben. Dieser Konsequenz widersprechen aber nicht nur die vorausgehende Einleitung dieses Gutachtens (CR 26, 171) und der Gesamtschluß (ebd. 182), wo die Einheit in der Lehre eigentlich in-

Das eine Mal (Versuch 2a) wird die Differenz in der Kirchenordnung als substantielle Differenz, d. h. indirekt doch wieder als Lehrdifferenz betrachtet: Die Änderung bestimmter Elemente der Kirchenordnung (bes. der Kommunion unter einfacher Gestalt, des Zölibats, der Ordensgelübde und der Messe) war notwendig, weil sie gegen Gottes Gebot und gegen den zentralen Inhalt des Glaubens gerichtet waren. Diese Linie kommt dort zum Zug, wo es primär um die theologische Legitimierung der durchgeführten Änderungen geht.

direkt vorausgesetzt wird, sondern auch der anschließende Textteil, der so beginnt: „Darüber so stehet ainigkeit der Christlichen kirchen nicht In eusserlichen menschlichen ordnungen; darumb ob wir schon vngleiche Ordnung gegen einander halten, sind wir darumb nicht abgeschnittene gelider von der kirchen, sind auch darumb die hailigen Sacrament bej vns nicht vntuchtig“ (ebd. 173). Das wird dann noch aus Schrift und Tradition begründet (ebd.). Hier haben wir eindeutig Versuch 2b vor uns. Ausschließlich dem Versuch 2b folgen Melancthons Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz, vom 3. Juni 1530 (StA 7/2, 164, 26 ff./165, 30 ff./166, 35 ff. 51 ff./167, 55 ff.; vgl. MBW 1, 388 Nr. 921) und Melancthons Verhandlung mit dem kaiserlichen Sekretär Alfonso de Valdés (vgl. den Bericht der Nürnberger Gesandten am 21. Juni, CR 2, 122 f.). Der CA unterliegt der Versuch 2a, obwohl auch die Versuche 1 und 2b anzuklingen scheinen (s. o. S. 170 ff.). In der Zeit der Einigungsbestrebungen dominiert zuerst Versuch 2b. Wahrscheinlich am 4. Juli schreibt Melancthon an den päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggio: „Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana.“ „Parati sumus obedire Romanae Ecclesiae, modo ut illa pro sua clementia ... pauca quaedam vel dissimule vel relaxet, quae iam immutare ne quidem, si velimus, queamus“ (StA 7/2, 196, 21 ff.; vgl. MBW 1, 399 Nr. 952). „Nullam aliam ob rem plus odii sustinemus in Germania, quam quia Ecclesiae Romanae dogmata summa constantia defendimus. Hanc fidem Christo et Romanae Ecclesiae ad extremum spiritum Deo volente praestabimus. Levis quaedam dissimilitudo rituum est, quae videtur obsistere concordiae“ (ebd. 197, 41 ff.). Ähnlich der Brief Melancthons an Campeggio am 5. Juli (CR 2, 246–248; vgl. MBW 1, 400 Nr. 953), an dessen Sekretär Luca Bonfio, wahrscheinlich 6./7. Juli (StA 7/2, 199–201; vgl. MBW 1, 400 Nr. 955) und wahrscheinlich am 4. Aug. (StA 7/2, 246, 11 ff.; 247, 36 ff.; vgl. MBW 1, 420 Nr. 1010), an den Augsburger Bischof Christoph von Stadion am 13. Aug. (StA 7/2, 206, 28 ff.; vgl. MBW 1, 424 Nr. 1022), direkt oder indirekt aber auch in Briefen an eigene Leute, wie z. B. an Friedrich Myconius am 10. Juli (StA 7/2, 212, 15 ff.; vgl. MBW 1, 404 Nr. 966), an Caspar Müller am 20. Juli (StA 7/2, 227, 7 ff.; vgl. MBW 1, 409 f. Nr. 983) (obwohl hier nicht ganz klar wird, ob Versuch 2b oder 2a dahintersteht). Zugleich bleibt Versuch 2a weiterhin im Rennen: so im Brief von Melancthon und Brenz (wahrscheinlich am 27. Juli) an Campeggio (CR 2, 172; vgl. MBW 1, 413 Nr. 990). Die ConfCA bestätigt die Unterscheidung von Glaube und Kirchenordnung, nimmt aber die universalen kirchlichen Gebräuche von der zulässigen unterschiedlichen Beobachtung aus; vgl. Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von *H. Immenkötter* (CCath 33), Münster 1979 (zit. Immenkötter), 96, 9 ff.; 112, 14 ff.; 184, 14 ff. Dies wiederum kritisiert die ApolCA 7 (BSLK 241–246; vgl. auch ApolCA 15, ebd. 297–307). Ganz deutlich Versuch 2a dann in einem Entwurf Melancthons für Kurfürst Johann von Sachsen, ca. 12. Aug. (CR 2, 272 f.; vgl. MBW 1, 423 Nr. 1021), in der darauf aufbauenden Antwort der ev. Stände vom 13. Aug. (Förstemann 2, 212–215) und in einem Gutachten der kursächsischen Theologen, ca. 14. Aug. (CR 2, 282–285; vgl. MBW 1, 424 f. Nr. 1024). Ähnlich auch noch während und nach den offiziellen Einigungsbemühungen: vgl. Melancthons Briefe an Luther am 22. Aug. (StA 7/2, 266, 7–267, 29; vgl. MBW 1, 428 Nr. 1036), an einen Unbekannten am 1. Sept. (StA 7/2, 295 Anm. 4; vgl. MBW 1, 437 Nr. 1060) und in der Leservorr. zur Edition der CA und ApolCA, ca. Mitte Nov. 1530 (CR 2, 445–447; vgl. MBW 1, 453 f. Nr. 1103). Daß solche und ähnliche Differenzierungsversuche bei Melancthon nicht auf das Jahr 1530 beschränkt sind, zeigt mit einer Fülle von Belegen *P. Fraenkel* 1961, 307–337, 338–362.

Das andere Mal (Versuch 2b) wird die Differenz in der Kirchenordnung von Melancthon als akzidentelle Differenz betrachtet, die die kirchliche Einheit nicht aufhebt. Diese Linie kommt dort zum Zug, wo es primär um die kirchliche Legitimierung geht: Durch die Änderung der Ordnung ist die kirchliche Einheit nicht aufgehoben. Sie ruht ja auf der Einheit im Glauben und in der Lehre, die vorhanden ist.

Das Streuungsmuster dieser Versuche zeigt, daß diese erstens mit bestimmten Situationen besonders eng verbunden sind: Versuch 1 etwa ist typisch für die Situation der Kontroverse, Polemik und Selbstrechtfertigung. Versuch 2a ist typisch für die Situation der CA, die beides verbinden will: Einheit der Kirche durch Einheit im Glauben und Rechtfertigung der eigenen Lehre und Ordnung wegen der Notwendigkeit der Reform von Lehre und Ordnung. Die beiden Teile der CA (Lehre und Kirchenordnung) sind daher in erster Linie nicht als gegenständliche Aufteilung zu verstehen (in dieser Hinsicht gibt es ja viele Überschneidungen), sondern als funktionale Differenzierung, die die Verbindung der spannungsvollen Momente von kirchlicher Einheit und Kontinuität und von Notwendigkeit und Legitimität der Reform ermöglichen soll. Versuch 2b ist schließlich typisch für die Situation verzweifelter Hoffnung auf eine vielleicht doch noch erreichbare konkrete kirchliche Einheit. Das Streuungsmuster dieser Versuche zeigt jedoch zweitens, daß diese doch auch nebeneinander stehen können und insofern eher unterschiedliche Aspekte eines einzigen Sachzusammenhanges ins Auge zu fassen scheinen. Auf jeden Fall sind Erklärungen, die ausschließlich taktische Überlegungen oder humanistische Voraussetzungen (Adogmatismus u. ä.) für dieses Nebeneinander verantwortlich machen, offensichtlich unzureichend. Sieht man den Quellenbefund mit der geschichtlich-theologischen Entwicklung zusammen, so bieten sich – zunächst, was Melancthon betrifft – eher folgende Erklärungen an:

1. In dem Augenblick, in dem bewußt wird, daß die theologische Kontroverse, die ganz von der kritischen Auseinandersetzung mit dem theologischen Gegner erfüllt ist, zum ekklesialen Dissens fortzuschreiten droht, differenziert sich der Kommunikationspartner. Zwar wurde der theologische Gegner nie einfach mit der Kirche identifiziert, aber diese Unterscheidung wird jetzt deutlicher in den Vordergrund geschoben. Außerdem wird auch noch zwischen der bekämpften Spätscholastik und den gegenwärtigen theologischen Gegnern unterschieden.

Auf diese Weise kann man sich etwas leichter in die kirchliche Kontinuität einordnen und seine Kirchlichkeit demonstrieren: In der Lehre ist man mit der katholischen Kirche, d. h. mit der frühen Kirche, den entsprechenden späteren kirchlichen Zeugnissen und soweit sich darauf auch die Gegner berufen, auch mit diesen selbst einig. Auf der anderen Seite wird der reformerische Charakter der eigenen Lehre und Ordnung gerade auch mit der vorausgegangenen Verbreitung von Irrlehre und Mißbräuchen motiviert und legitimiert. Auf diese Weise kann einmal der eine, einmal der andere Gesichtspunkt in den Vordergrund treten, kann Versuch 1 oder Versuch 2a bzw. 2b zugrundegelegt werden, ohne daß die darin liegende Spannung endgültig geklärt würde.

2. Das Nebeneinander scheint aber auch damit zusammenzuhängen, daß mit der Loslösung von der ausschließlichen Fixierung auf den spätscholastischen Gegner und mit dem Zwang, die entschwindende kirchliche Einheit wiederzugewinnen, auch die eigene Theologie noch einmal in Bewegung gerät, daß noch einmal überprüft wird, ob alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind, mit einem Wort, daß die reformatorische Theologie sich selbst als nicht völlig abgeschlossen erweist. Die in der Kontroverse und Polemik fixierten und gehärteten Alternativen haben freilich diesen Versuchen kaum noch eine echte Chance gegeben<sup>120</sup>.

Nun gilt das bisher Gesagte im strengen Sinn nur für Melanchthon. Luther hat bekanntlich den Hauptdissens in der Lehre gesehen und schon seit Anfang Juli 1530 eine Einigung in der Lehre ausdrücklich für unmöglich erklärt<sup>121</sup>. Im grundlegenden Verständnis der Glaubensartikel und der Zeremonien besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied zu Melanchthon<sup>122</sup>. Die unterschiedliche Beurteilung des

<sup>120</sup> In der Zeit, in der die erste Fassung der ConfCA dem Kaiser übergeben wird, beginnt Melanchthon mit neuen Überlegungen über das Verständnis der kirchlichen Traditionen und Ordnungen, weil er mit seinen diesbezüglichen Ausführungen in der CA unzufrieden ist (so in seinem Brief an Luther am 14. Juli, StA 7/2, 217, 30–49; vgl. MBW 1, 405 Nr. 970; die Beilage zu diesem Brief in WA.B 5, 476, 31–477, 82: Gründe für Traditionen und ihre Bewertung). Die daran anschließende Diskussion zwischen Melanchthon und Luther ist äußerst aufschlußreich für den beengten Spielraum, den die alten mittelalterlichen und die neuen reformatorischen Alternativen (die sich häufig decken) einem solchen Versuch noch lassen. Immerhin wird hier deutlich, daß der Hauptgrund für die Relativierung der bestehenden kirchlichen Traditionen nicht so sehr in der unmittelbar soteriologischen Glaube-Werke-Differenz liegt, als vielmehr in der ontologischen bzw. geschichtstheoretischen Offenbarung-Überlieferung-Differenz zu suchen ist (mehr in Argument 1 als in Argument 2 oben S. 174 f.), die bei Luther durch eine apokalyptische Geschichtstheologie noch einmal radikalisiert wird. Mit Melanchthon wäre wegen der andersartigen Voraussetzungen ein Gespräch vielleicht nicht ganz unmöglich gewesen, obwohl auch bei ihm die Frage letztlich im Sinne der bisherigen Frontenbildung bereits vorentschieden war. Zu dieser Diskussion vgl. die Briefe Luthers an Melanchthon am 21. Juli (WA.B 5, 492–495), Melanchthons an Luther am 27. Juli (StA 7/2, 230, 13–233, 36) und am 28. Juli (ebd. 235, 4 ff.), Luthers an Melanchthon am 3. Aug. (WA.B 5, 523 f.), am 4. Aug. (ebd. 525–527, und die beiden Beilagen ebd. 527–530) und am 15. Aug. (ebd. 548, 17 ff.). W. Maurers Deutung dieser Diskussion (*Maurer* 1976, 243–251) sagt m. E. mehr über seine eigene systematisch-theologische Position als über die problemgeschichtliche Bedeutung der Auseinandersetzung aus und kann daher nur mit Vorsicht herangezogen werden. Wenn auch durch diese Diskussion zwischen Melanchthon und Luther keine wirklich neuen ökumenischen Gesichtspunkte entstanden sind, plädiert Melanchthon doch wieder als erster dafür, über die strittigen Punkte mit der gegnerischen Seite in Verhandlungen einzutreten; so schon in einem Gutachten um den 16. Juli herum (CR 2, 176; vgl. MBW 1, 407 Nr. 976), dann auch im ersten Gutachten zur ConfCA, wahrscheinlich 3./4. Aug. (*Förstemann* 2, 241–244; vgl. MBW 1, 419 Nr. 1009).

<sup>121</sup> Vgl. seine Briefe an Jonas am 9. Juli (WA.B 5, 458, 6 ff.), an Melanchthon am 13. Juli (ebd. 470, 2 ff.), an Jonas, Spalatin, Melanchthon und Agricola am 15. Juli (ebd. 480, 17 ff. 23 ff.), an Jonas am 21. Juli (ebd. 496, 14 ff.), an Melanchthon am 26. Aug. (ebd. 577 f.) und am gleichen Tag an Spalatin (ebd. 576) und an Jonas (ebd. 579 f.), an Spalatin am 28. Aug. (ebd. 582 f.) und am gleichen Tag an Melanchthon (ebd. 584) und an Jonas (ebd. 586).

<sup>122</sup> Der deutlichste Beleg dafür ist das Bedenken Luthers von Ende August (WA.B 5, 590–595), das ungefähr Melanchthons Versuch 2a entspricht. Denn auch bei Melanchthon ruht das Urteil von der Lehreinigkeit mit dem Gegner darauf,

konkreten Dissenses und der konkreten Einigungsmöglichkeiten hängt vielmehr von den verschiedenartigen geschichtstheologischen Voraussetzungen ab. Während Melancthons mehr „heilsgeschichtliche“ Theologie<sup>123</sup> in diesem Fall von vorneherein größere ökumenische Chancen bietet, wird der Graben in Luthers stark „apokalyptischer“ Geschichtstheologie fast unüberwindlich, weil sie die theologische Auseinandersetzung praktisch mit dem Kampf zwischen Christus und dem Satan identifiziert<sup>124</sup>.

Auf jeden Fall kam es in den Augsburger Einigungsverhandlungen, was die Lehre, insbesondere ihr Zentrum, die Rechtfertigungslehre betrifft, zu einer weitgehenden Einigung in der Sache<sup>125</sup>. Daß die Einigungsbemühungen letztlich doch gescheitert sind, hat verschiedene Ursachen, aber eine Hauptursache: Neben politischen Gründen<sup>126</sup> und der eindeutig negativen Stellungnahme Luthers<sup>127</sup> war für das Scheitern der Verhandlungen in erster Linie das unterschiedliche Verständnis der Kirchenordnungsfrage maßgeblich.

Die CA hat gewissermaßen recht behalten: Zwischen Lehrfragen und Kirchenordnungsfragen gibt es Zusammenhänge und Unterschiede. Als Frage nach Bedeutung, Funktion und Legitimation der Kirchenordnung geht es einerseits um zentrale ekklesiologische und soteriologische Lehrfragen, andererseits sind es aber doch nicht jene fundamentalen Lehrfragen im Sinne des alten Glaubensbekenntnisses

---

daß die reformatorische Lehre mit der Schrift und den Vätern übereinstimmt. Letzteres wird hier (ebd. 590) auch von Luther behauptet. Zur qualitativen Unterscheidung von Glaubensartikeln und kirchlichen Zeremonien vgl. bes. Luthers Propositiones adversus totam synagogam Sathanae et universas portas inferorum vom 20. oder 21. Juli 1530 (WA 30/2, 420–424).

<sup>123</sup> Vgl. dazu etwa S. Wiedenhofer (1976), Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancthon, 2 Bde. (Regensburger Studien zur Theologie 2), Bern–Frankfurt–München 1976, Bd. 1, 195–241, 483–490.

<sup>124</sup> Genau diese „apokalyptische“ Geschichtstheologie bildet den Kontext von Luthers Ablehnung einer Einigung in der Lehre (vgl. die o. Anm. 121 angeführten Briefe und W. Maurer 1976, 240 f.). Sie hatte ihn schon beim Ausbruch der Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche geleitet; vgl. dazu K.-V. Selge (1976), Das Autoritätengefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517–1521, in: HZ 223 (1976) 591–617, 608 ff. Sie hat ihn auch schon die Krisen der 20er Jahre deuten geholfen; vgl. W. Maurer (1969), Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melancthon, in: Reformation und Humanismus. Festschrift Robert Stupperich, Witten 1969, 9–43, 10–16, 40 f. Ohne diese apokalyptische Geschichtsdeutung wäre Luthers maßlose Polemik gegen das Papsttum völlig unverständlich. Von ihr her ist m. E. auch der Vorwurf der „Leisetreteri“ gegenüber der CA zu verstehen. Der Vorwurf bezieht sich dann im wesentlichen darauf, daß die CA diese apokalyptische Sicht nicht teilt (vgl. bes. Luthers Brief an Jonas am 21. Juli, WA.B 5, 496, 7 ff.), wobei auch hier noch offen bleiben muß, ob Luther selbst diese Sicht für unabänderlich und unabdinglich reformatorisch oder bloß für seine eigene spezifische Sehweise hält (vgl. dazu Luthers Brief an Kurfürst Johann am 15. Mai 1530, WA.B 5, 319, 5 ff., und K.-V. Selge 1976, 610 f.).

<sup>125</sup> Vgl. dazu V. Pfnür 1970, 251–271; H. Immenkötter 1973, 28–43.

<sup>126</sup> Vgl. dazu H. Immenkötter 1973, 51 ff.; V. Pfnür 1970, 23 f.

<sup>127</sup> Vgl. o. Anm. 121 und 124.

und auch noch nicht unmittelbar jene zentrale Lehrfrage der Rechtfertigungslehre. Der Streit betrifft vielmehr, so könnte man vielleicht sagen, die bestimmte geschichtlich-kirchliche Konkretion des dritten Glaubensartikels (nicht diesen selbst in jeder Hinsicht) bzw. das Problem der kirchlich-geschichtlichen Vermittlung und Vergegenwärtigung des Heils. Während katholischerseits die Anerkennung der prinzipiellen Legitimität der bisherigen kirchlichen Vermittlung und ihrer Ordnungsgestalt gefordert wurde, beharrte man reformatorischerseits auf der Notwendigkeit der Änderung wegen der Größe des Mißbrauchs und der Klarheit des entgegenstehenden Wortes Gottes, entschied sich also endgültig für Versuch 2a und dann sogar wieder für Versuch 1<sup>128</sup>.

Ein Gegensatz ist hier also vorhanden, aber er ist nicht vollständig. Denn bestand man katholischerseits auch strikt darauf, daß man Glaube und Wort Gottes nicht prinzipiell von ihrer konkreten kirchlichen Vermittlungsgestalt trennen könne, so hat man, wie die Verhandlungen zeigen, doch nicht beides einfach identifiziert. Und bestand man reformatorischerseits auch strikt auf der Differenz von Wort Gottes/Glaube und konkreter kirchlicher Vermittlungsgestalt und der kritischen Überordnung des ersteren, so hat man letzteres doch nicht als belanglos betrachtet, sondern sich vielmehr in die kirchliche Kontinuität einzuordnen getrachtet<sup>129</sup>.

### 1.2.2 Textpartner, Textform und Textfunktion: Bekenntnis

Die ersten direkten textlichen Vorformen der CA hatten unmittelbar weder die Form noch die Funktion eines Bekenntnisses. In Entsprechung zur Reichstagsausschreibung ging es zunächst um eine schriftliche Grundlage für die Reichstagsverhandlungen, d. h. um eine zusammenfassende Darstellung der eigenen Position und um deren Begründung. Diese Texte hatten daher vor allem die Funktionen des informierenden Berichtes und der Rechtfertigung, und zwar der Rechtfertigung durch Begründung aus der Schrift und der Rechtfertigung

<sup>128</sup> Vgl. o. Anm. 118 und 119; dann den wichtigen Brief Melanchthons an Luther am 22. Aug. (StA 7/2, 267, 18 ff.; vgl. MBW 1, 428 f. Nr. 1036) und Luthers Antwort am 26. Aug. (WA.B 5, 577, 18 ff.; 578, 31 ff.). Ähnlich schreibt Luther am gleichen Tag an Kurfürst Johann (ebd. 572–574). Vgl. auch den Brief Melanchthons an Luther am 1. Sept. (StA 7/2, 287, 2 ff.; vgl. MBW 1, 436 Nr. 1058), an einen Unbekannten am gleichen Tag (StA 7/2, 295 Anm. 4; vgl. MBW 1, 437 Nr. 1060). Zu den Verhandlungen über die im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stehenden Kirchenordnungsfragen vgl. *H. Immenkötter* 1973, 45–67, 69 f.; *E. Honée*, Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530. Versuch einer historischen Rekonstruktion, in: NAKG 53 (1972) 1–96; *ders.*, Accentverschivungen in de historiografie van de Augsburger Rijksdag, in: NAKG 56 (1975/76) 396–412.

<sup>129</sup> Besonders deutlich zum Vorschein kommt diese formaltheologische Struktur in der ApolCA. Vgl. auch u. Anm. 152.

gegenüber Mißverständnissen. Die Kommunikationspartner: der Kurfürst von Sachsen (bzw. die evangelischen Stände) und die altgläubigen Stände (bzw. der Kaiser) treten demgegenüber wenig in Erscheinung<sup>130</sup>.

Die Hauptfunktion ist zuerst sicher die Rechtfertigungsfunktion. Wogegen man sich allerdings rechtfertigt und wer genau die Gegner sind, wird nicht in allem ganz deutlich. Sicher wird man die Reichstagsgeschichte seit Worms 1521 und die theologische Auseinandersetzung der 20er Jahre im Hintergrund vermuten dürfen<sup>131</sup>, sicher spielen auch die Vorwürfe gegen die kursächsischen Visitationen als kirchlich nicht legitimierte Änderungen der kirchlichen Ordnung<sup>132</sup> und die Anklagen Ecks in seinen im April 1530 erschienenen 404 Artikeln eine Rolle<sup>133</sup>.

Auf jeden Fall geht es in der Rechtfertigung mindestens ebenso sehr um die Verteidigung gegenüber aktuellen Angriffen<sup>134</sup> wie um eine systematisch-theologische Begründung der eigenen Lehre und Ordnung und deren Abweichung von den herkömmlichen Formen. Von der übergeordneten Textfunktion her läßt sich beides nicht mehr genau trennen. Daher ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn von diesen Texten einfach als von der „apologia“ gesprochen wird<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> Vgl. den Rat des Kanzlers Brück, ca. 14. März 1530 (*Förstemann* 1, 39 f.; vgl. WA.B 5, 263) und den Brief des Kurfürsten Johann von Sachsen an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon vom 14. März (WA.B 5, 264 f.). Ähnlich auch im zweiten großen Torgauer Gutachten, ca. 27. März (MBW 1, 374 f. Nr. 883), am Anfang und am Schluß (CR 26, 171, 182), in Melanchthons 2. Entwurf einer Vorr. zur CA, ca. vor 4. Mai (BSLK 35, 7 ff.; vgl. 37, 6 ff.; 39, 9 ff.; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896). Die Nürnbergischen Gesandten reden in ihren Briefen an Bürgermeister und Rat von Nürnberg nur vom (sächsischen) „Rathschlag“ (vgl. die Briefe vom 17. Mai: CR 2, 51, 53; vom 20. Mai: ebd. 56; vom 24. Mai: ebd. 62; vom 28. Mai: ebd. 71; vom 31. Mai: ebd. 78; vom 3. Juni: ebd. 83, 85). Oder sie nennen ihn auch „Das Sächsische Verzeichniß des Glaubens...“ (Brief vom 8. Juni: CR 2, 88), den Sächsischen „Begriff in des Glaubens Sach“ (Brief vom 15. Juni: CR 2, 105; ähnlich am 19. Juni: CR 2, 113), den „Unterricht des Glaubens“ (am 25. und 26. Juni: ebd. 127, 128, 129 und 142, 143). Zum Bekenntnissubjekt vgl. auch die Hinweise bei W. Maurer 1976, 68–70.

<sup>131</sup> Vgl. dazu die drei Entwürfe der Vorr. zur CA (BSLK 35–43), in denen der ganze Werdegang der Reformation im Mittelpunkt steht.

<sup>132</sup> Bei W. Maurer 1976, bes. 27–32, 39–46, bilden sie das einzige Motiv, was so sicher nicht zutreffen wird.

<sup>133</sup> Vgl. Melanchthons Brief an Luther vom 11. Mai (StA 7/2, 149, 4 ff.; vgl. MBW 1, 382 Nr. 905). In Melanchthons Brief an Luther vom 4. Mai werden die 404 Artikel Ecks zum ersten Mal genannt (StA 7/2, 137, 22 ff.; vgl. MBW 1, 380 Nr. 899). Zu diesen 404 Artikeln Ecks vgl. bes. Einleitung und Text bei Gussmann II.

<sup>134</sup> Wenn auch diese Linie von Anfang an vorhanden ist (s. o. Anm. 130), so scheint sie Ende April, Anfang Mai doch eine verstärkte Bedeutung zu gewinnen. Man vgl. etwa Melanchthons 1. Entwurf der Vorr. zur CA, ca. 20. April (BSLK 36–39 Nr. II; vgl. MBW 1, 376 f. Nr. 889) mit Melanchthons 2. Entwurf, vor 4. Mai (BSLK 35–39 Nr. I; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896) und dem 3. Entwurf Na von Ende Mai (BSLK 39–43 Nr. III). Hierher gehört vielleicht auch die Vorarbeit zu CA 20, die zwischen Ende März und Anfang Juni datiert worden ist (BSLK 75–81: Vom Glauben und Werken, bes. 75, 24 f.; vgl. MBW 1, 378 Nr. 849). Selbst ein eventuelles Predigtverbot in Augsburg wird in Kauf genommen, um die Rechtfertigungsmöglichkeit nicht zu gefährden und nicht den Anschein zu erwecken, sich nicht rechtfertigen zu können (Gutachten Melanchthons u. a., wahrscheinlich 10. Mai, CR 2, 55; vgl. MBW 1, 381 Nr. 902).

<sup>135</sup> Vgl. Melanchthons Briefe an Luther am 4. Mai (StA 7/2, 139, 43; vgl. MBW 1, 380 Nr. 899), an Veit Dietrich am gleichen Tag (StA 7/2, 143, 25; vgl. MBW 1,

Gleichzeitig kommt aber auch noch die Funktion des Bekenntnisses hinzu. Das ist dort der Fall, wo es um die theologische Begründung und Rechtfertigung der eigenen Reformierung von Lehre und Ordnung geht und wo gleichzeitig der daraus resultierende Zwiespalt als Streit um die Wahrheit des Glaubens verstanden wird. Dieses rechtfertigende Bekenntnis ist offensiv und defensiv. Mit Berufung auf die Wahrheit der Schrift wird die vorausgegangene kirchliche Vermittlung (jedenfalls zu einem sehr großen, wenn nicht gar überwiegenden Teil) als Unwahrheit qualifiziert, der gegenüber eben das Bekenntnis der Wahrheit des Glaubens gefordert ist, auch wenn sich daraus eine Überlieferungsdiskontinuität bzw. ein Ärgernis ergibt (offensiv). Auf der anderen Seite wird die eigene Lehre durch Berufung auf die Schrift eben zum Bekenntnis der Wahrheit erklärt (defensiv). Rechtfertigung und Bekenntnis gehen also direkt ineinander über, so daß auch das Bekenntnis zutiefst mit der Situation der Kontroverse verbunden ist. Sein Ort ist der Streit um die rechte Überlieferung und Vermittlung des Glaubens. Damit muß die abgrenzende Funktion des Bekenntnisses stark hervortreten: Es richtet sich gegen einen bestimmten Zustand der vorausgegangenen kirchlichen Glaubensüberlieferung<sup>136</sup>, aber auch gegen innerreformatorische Gegner (Zwinglianer usw.)<sup>137</sup>.

379 f. Nr. 897), an Camerarius am 21. Mai (StA 7/2, 154, 20 ff.; vgl. MBW 1, 385 Nr. 913), an Luther am 22. Mai (StA 7/2, 158,35 ff.; vgl. MBW 1, 386 Nr. 915), an Camerarius, wahrscheinlich am 19. Juni (StA 7/2, 176, 2 ff.; vgl. MBW 1, 393 Nr. 933) und an Luther am 26. Juni („defensio nostra“: StA 7/2, 185 f., 17 ff.; vgl. MBW 1, 395 Nr. 940). Luthers Briefe an Kurfürst Johann am 15. Mai (WA.B 5, 319, 5 ff.), an Melanchthon am 29. Juni (ebd. 405, 17) und am 3. Juli (ebd. 435, 4). Oslanders Brief an Luther am 21. Juni (WA.B 5, 384, 25 f.), das Nürnberger Ratschlagbuch vom 9. Juni (Gussmann I/2, 210–213).

<sup>136</sup> Dieser Zusammenhang von Bekenntnis und Rechtfertigung ist deutlich greifbar in Melanchthons 2. Entwurf der Vorr. zur CA, vor 4. Mai, wo nicht nur der Rechtfertigungscharakter des Textes stärker hervorgehoben wird als im 1. Entwurf, sondern zugleich auch seine Bekenntnisfunktion anklingt, wenn auch die reformatorische Bewegung insgesamt als dieses Bekenntnis der Wahrheit verstanden ist (gemäß Röm 10, 10!) (BSLK 38, 25–39, 5; vgl. MBW 1, 379 Nr. 896); ähnlich, aber jetzt direkt auf die Augsburger Reichstagsituation bezogen im Gutachten der sächsischen Theologen, ca. 20. Mai (mit Hinweis auf Mt 10, 32 f. und 1 Petr 3, 15) (CR 2, 74; vgl. MBW 1, 384 f. Nr. 911). Dementsprechend heißt es im Brief Melanchthons an Luther am 11. Mai: „Mittitur tibi Apologia nostra, quanquam verius confessio est“ (StA 7/2, 149, 2 f.; vgl. MBW 1, 382 Nr. 905); ähnlich schreibt Melanchthon an Kilian Goldstein am 26. Mai: „Quanquam sic satis occupatus eram in apparande Apologia causae nostrae vel potius εξομολογήσει...“ (StA 7/2, 161, 22 f.; vgl. MBW 1, 386 Nr. 916). Beide Benennungen nebeneinander in den Briefen Melanchthons an Camerarius am 26. Juni (StA 7/2, 188, 2 ff.; 189, 18 f.; vgl. MBW 1, 395 Nr. 939) und an Veit Dietrich am 30. Juni (StA 7/2, 194, 6 f. 8 f.; vgl. MBW 1, 398 Nr. 947). Es ist also nicht ganz genau, wenn H. Volz (in StA 7/2, 181 Anm. 10) einfach erklärt: „Die bisherige sächsische ‚Apologia‘ ... wurde durch die Mitunterzeichnung der übrigen protestantischen Stände ... zur ‚Confessio‘ ...“ Abwegig ist m. E. auch die Unterscheidung von Apologia und Confessio durch die Textlänge (so WA.B 5, 315 Anm. 1).

<sup>137</sup> Vgl. die Briefe von Melanchthon und Brenz zusammen an Landgraf Philipp von Hessen am 11. Juni (CR 2, 92–96; vgl. MBW 1, 389 Nr. 924): „Es sey aber

Von daher kann der Text (bes. seit Juni 1530) auch einfach als „confessio“ bzw. „Bekenntnis“ bezeichnet werden, was schließlich auch die offizielle Benennung geworden ist<sup>138</sup>.

Dieses polyfunktionale Textgemisch, das schließlich im Oberbegriff „Bekenntnis“ seine funktionale Hauptausrichtung signalisiert, hat nicht nur hinsichtlich der angezielten Problemsituation, sondern auch hinsichtlich Form und Funktion seine Vorgeschichte in der Gesamtbewegung der 20er Jahre. Die Motive, die dort zur Ausbildung dieses Bekenntnistyps geführt haben, sind vielfältig: Erfordernisse der Glaubensunterweisung, der Predigt und Lehre (Katechismen, Visitationsunterlagen, Enchiridien, Lehrbücher), Zusammenschlüsse evangelischer Gemeinden, Abgrenzungen gegen römische und innerreformatorische Gegner (Kontroverse, Polemik, Apologetik, Legitimation), Zusammenhänge zwischen reichsrechtlichen und religiös-kirchlichen Angelegenheiten (Verhandlungen auf den Reichstagen) usw.<sup>139</sup>. Die Reaktion auf den Reichstagsabschied von Speyer 1529 ist insofern von Wichtigkeit, weil darin der Kaiser zum potentiellen Adressaten des „Bekenntnisses“ wird<sup>140</sup>. Diese verschiedenartigen Motive haben gemeinsam, daß sie in enger Beziehung zur Verkirklichung (bzw. Konfessionalisierung) der reformatorischen Bewegung stehen.

im Concilio oder sonst, so sind wir schuldig zu bekennen, was wir glauben“ (CR 2, 94 f.), und nach dem 12. Juni (CR 2, 101–103, bes. 102; vgl. MBW 1, 390 Nr. 926). Nach dem Scheitern der Einigungsbemühungen wird das abgrenzende öffentliche Bekenntnis der Uneinigkeit mit den katholischen Ständen mit der Abgrenzung von den Zwingliern in Marburg verglichen (Ratschlag Melanchthons u. a. vom 17. Sept., CR 2, 375; vgl. MBW 1, 444 f. Nr. 1078). Zur Vorgeschichte der abgrenzenden Verwerfungsurteile der CA vgl. W. Maurer 1976, 61–68.

<sup>138</sup> Am 18. Juni schreibt Justus Jonas an Luther über die „articuli“, die übergeben werden; „ibi videbunt Nos Euangelium Christi confiteri ingenue“ (WA.B 5, 369, 84 f.), am 25. Juni wiederum an Luther über die articuli confessionis (ebd. 392, 18) und wieder über die articuli (ebd. 392, 27). Kurfürst Johann nennt die CA in einem Brief an Luther am 25. Juni „unser Meinung und Bekenntnis des Glaubens“ (ebd. 395, 27 f.) bzw. „unsere Artikel“ (ebd. 395, 38). Am 24. Juni schreibt Brenz an Isenmann über den Kaiser: „... sed privatim in palatio suo Confessionem nostram, quam principes, qui sunt evangelicae professionis, offerent, auditorus est. Conscriptimus enim auctore Philippo Melanchthone epitomen doctrinae nostrae...“ (CR 2, 124 f.). Auch Melanchthon spricht nun in seinen Briefen von der nostra Confessio: an Luther am 25. Juni (StA 7/2, 181, 18; 182, 28; vgl. MBW 1, 394 Nr. 937), an Veit Dietrich am 26. Juni (StA 7/2, 187, 12.14; vgl. MBW 1, 395 Nr. 941), an Luther am 27. Juni (StA 7/2, 191, 23; vgl. MBW 1, 396 Nr. 942), an Veit Dietrich am 27. Juni (StA 7/2, 192, 13.15; vgl. MBW 1, 396 Nr. 943), an Luther am 30. Juni (StA 7/2, 192 f., 5.13; vgl. MBW 1, 398 Nr. 948). Die ConfCA übernimmt diese Bezeichnung („bekanntnus“, „confessio“, *Immenkötter* 74, 7; 76, 1.3.8; 78, 11 u. ö.).

<sup>139</sup> Vgl. dazu W. Maurer 1969; W. Steglich (1971), Die Stellung der evangelischen Reichsstädte zu Karl V. zwischen Protestation und Konfession 1529/30. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses, in: ARG 62 (1971) 161–192; G. Müller, Alliance and Confession: The Theological-Historical Development and Ecclesiastical-Political Significance of Reformation Confessions, in: SCJ 8 (1977) 123–140; ferner auch B. Lobse, Glaube und Bekenntnis bei Luther und in der Konkordienformel, in: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, hg. von W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977, 13–40; S. Wiedenhofer 1976, I, bes. 314–346, 384–404.

<sup>140</sup> Vgl. dazu die Belege bei W. Maurer 1969, 22 f., 24 f. und W. Steglich 1971; außerdem die daran anschließende Diskussion um das Widerstandsrecht: vgl. Melanchthons Gutachten, vor 6. März 1530 (CR 2, 22; vgl. MBW 1, 370 f. Nr. 872) und das Gutachten Luthers u. a. vom 6. März (WA.B 5, 258–261).

Insofern haben wir hier einen formal ähnlichen Vorgang wie beim Werden der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse vor uns. Auch die Motive sind z.T. die gleichen<sup>141</sup>.

In einer anderen Hinsicht besteht jedoch ein gewaltiger Unterschied zwischen dem frühchristlichen Glaubensbekenntnis und der Bekenntnisentwicklung, die in die CA eingemündet ist. Der Strukturwandel dogmatischer Aussagen, der inzwischen stattgefunden hat, hat nicht nur die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Gebet, Zeugnis, Doxologie und Lehre im Bekenntnis aufgelöst, sondern das Bekenntnis auch immer mehr in die Form der Lehre übergehen lassen. Dieser Strukturwandel war auf dem Boden der abendländischen Grundentscheidungen und -voraussetzungen unvermeidlich und notwendig. Die Bewahrung des ursprünglichen Bekenntnisses wäre in diesem soziokulturellen Milieu ohne ständige doktrinelles und institutionelle Differenzierung nicht möglich gewesen<sup>142</sup>.

Eben diese Voraussetzungen sind es m. E. auch, die die Grundbedingungen der späteren Bekenntnispaltung in sich bergen. Denn jede fortschreitende doktrinelles Differenzierung scheint nicht nur einen latenten Pluralismus zu enthalten, der wiederum nach Verstärkung anderer Mittel der Identitätssicherung (der institutionellen Autorität etwa) ruft, sondern auch die Gefahr in sich zu tragen, daß sich der Unterschied zwischen Auslegung und Ausgelegtem, zwischen *traditio* und *traditum* verwischt. Wenn man dies als grobe und vorläufige formale Charakterisierung der mittelalterlichen Problementwicklung gelten läßt<sup>143</sup>, dann läßt sich von hier aus auch das historisch-systematische Problem präzisieren, das mit Form und Funktion der CA, d. h. mit ihrem Status als Lehrbekenntnis gegeben ist.

Der synchronische Textbefund<sup>144</sup> belegt, daß Form und Funktion der CA positiv und negativ durch die mittelalterliche Entwicklung bedingt sind. Auf der einen Seite entspricht die CA der abendländischen Entwicklung zum Lehrbekenntnis. Formal gesehen ist sie ganz und gar ein Produkt dieser Entwicklung: Der Zusammenhang mit der Liturgie ist verschwunden, die Momente des Gebetes und der Doxologie fehlen, selbst der Zusammenhang mit Glaubensakt und christlicher Lebenspraxis ist nur noch schwach bemerkbar. Das ganze Interesse ruht auf der lehrhaft differenzierenden Auslegung des Glaubensbekenntnisses und auf seiner abgrenzenden Funktion. Darum dreht sich der ganze Streit<sup>145</sup>. In dieser Hinsicht ist die CA – fast

<sup>141</sup> Vgl. dazu u. a. *A. Brekelmans*, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche: Entstehung und Funktion, in: *Conc (D)* 6 (1970) 14–18.

<sup>142</sup> Vgl. *E. Schlink*, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem (1957), in: ders., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen*, Göttingen 1961, 24–79, 37–47; *L. Bouyer* 1973, 166–176.

<sup>143</sup> Vgl. dazu bes. *Y. M. J. Congar* 1965, 115–169; *ders.* (1967), Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche, in: *Probleme der Autorität*, hg. von *J. M. Todd* (Patmos Paperback), Düsseldorf 1967 (engl. 1961), 145–185, bes. 163–172.

<sup>144</sup> Vgl. o. S. 162 ff., 170 ff., 174 ff.

<sup>145</sup> Zum Aufbau der CA vgl. *V. Pfnür* 1970, 97–109; *W. Maurer* 1976, 32–39. Vgl. auch die Aktualisierung der CA in der *Confessio Saxonica* 1551 (StA 6, 90, 7 ff.). Zum Beginn der Reformation als einem theologischen Konflikt vgl. etwa *K.-V. Selge* 1976, 593 ff.; *S. Wiedenhofer* 1976, I, 494 ff.

mehr noch als das zeitgenössische katholische Bekenntnis<sup>146</sup> – das genaue Spiegelbild der geistigen, politischen und sozialen Differenzierungsvorgänge im abendländischen Raum. Auf der anderen Seite wendet sich die CA gegen die mittelalterliche Entwicklung, weil ihrer Meinung nach dort die philosophisch-reflektierende Auslegung den ursprünglichen Inhalt des Auszulegenden überwuchert hat und überhaupt die kirchliche Vermittlung an die Stelle des Zu-Vermittelnden getreten ist. Weil sich die CA auf der Basis der mittelalterlichen Entwicklung gegen diese Entwicklung gewandt hat, bleibt sie auch selbst noch in Form und Funktion an diese gebunden. Denn die mittelalterliche Entwicklung wird hier nicht durch Wiedergewinnung der frühchristlichen Gestalt des Bekenntnisses überwunden (das wäre auch unmöglich gewesen), sondern dadurch, daß man die bereits in der mittelalterlichen Entwicklung mitgegebene Alternative übernimmt. Um nichts anderes handelt es sich nämlich, wenn im Bekenntnis jetzt das Subjekt und seine rechtliche Kompetenz bzw. seine formale Autorität relativ unwichtig werden und daher stark in den Hintergrund treten, der Inhalt, d. h. die Lehre selbst aber entscheidend wird, wenn sich also die Richtigkeit der kirchlichen Lehre nur an ihrem Inhalt und nicht mehr an der formalen kirchlichen Autorität entscheidet. Denn diese Lösung ist nur das negative Spiegelbild der immer stärkeren mittelalterlichen Betonung der formalen Autorität des kirchlichen Amtes (bes. des Papsttums)<sup>147</sup>. Und selbst dort, wo vermutlich mehr oder weniger gezielt auf noch undifferenzierte, integrale Vorstellungen und Begriffe der frühchristlichen (und mittelalterlichen) Kirche zurückgegriffen wird, werden diese nicht mehr in ihrer alten Form und Funktion rezipiert, sondern zugleich auch als Alternative zu den abgelehnten mittelalterlichen Entsprechungen verstanden und dadurch wieder in neuer Weise eingeeengt und festgelegt. Ähnliches gilt auch für das Lehrbekenntnis. Einerseits ist es in der Überordnung der Sachfrage über die Instanzenfrage der Versuch einer Rückkehr hinter die mittelalterliche Entwicklung, andererseits führen der Dissens gerade in der Lehrdifferenzierung und die gleichzeitige Ablehnung der herkömmlichen kirchlichen Instanzen zu einer verstärkten Doktrinalisierung und damit noch zu einer Überbietung der mittelalterlichen Entwicklung, weil nun die Überlieferungskontinuität ausschließlich an der theologischen Argumentation zu hängen scheint.

<sup>146</sup> Vgl. etwa die *Professio fidei* Tridentina von 1564, für die von Entstehung und Funktion her Ähnliches gilt, wenn sie auch in der Form die alte Bekenntnisstruktur etwas deutlicher gewahrt haben dürfte (DS 1862–1880); vgl. dazu *H. Jedin*, Zur Entstehung der *Professio fidei* Tridentina, in: AHC 6 (1974) 369–375.

<sup>147</sup> Der Vorgang ist bei Melancthon deutlich zu verfolgen; vgl. dazu *S. Wiedenhofer* 1976, I, 268–282.

Immerhin (und das zeugt vom theologischen Gespür Melanchthons) ist in der Zweiteilung der CA in Glaubensartikel und Kirchenordnungsartikel und in der unterschiedlichen Form dieser beiden Teile, im Versuch also, die Einheit der Kirche als Übereinstimmung in den grundlegenden Glaubensinhalten der Kirche aller Zeiten festzuhalten und den Dissens als Dissens mit den mittelalterlichen Differenzierungen in Lehre und Ordnung auszutragen, noch ein gewisses Gegengewicht gegen diese Entwicklung vorhanden.

### 1.2.3 Theologische Argumentation: Schrift und Tradition

Die theologische Argumentation der CA <sup>148</sup> ist nicht neu. Sie entspricht in ihren Grundzügen der formaltheologischen Konstitution der gesamten reformatorischen Bewegung. Immer schon bildet die formale Grundregel die eigentliche Argumentationsbasis der Reformtheologie (die humanistische Theologie nördlich der Alpen eingeschlossen) <sup>149</sup>, auf diese Grundregel stützt sich auch die gegen die katholische und zwinglianische Seite gerichtete Bekenntnisbildung seit 1524 <sup>150</sup>. Ähnliches gilt auch für das mit dieser formalen Grundregel eng verbundene „Schriftprinzip“: Wille und Verheißung Gottes begegnen ganz sicher nur in der Heiligen Schrift <sup>151</sup>. Die Traditionsidee und der Gedanke kirchlicher Kontinuität waren zwar in der ersten Phase der Reformation zwangsläufig in den Hintergrund getreten, weil sie fürs erste der Reformnotwendigkeit und -möglichkeit zu widersprechen schienen, bzw. weil diese ekklesiologische Frage in ihrem vollen Ernst zunächst noch gar nicht gestellt war. Erst wo man sich anderen Fragen und anderen Gegnern zuwandte, wie in den innerreformatorischen Auseinandersetzungen der späteren 20er Jahre, werden auch der Traditionsgedanke und der Gedanke kirchlicher Kontinuität wieder positiv und ausdrücklich aufgenommen. Die Kritik an der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie versteht sich dann zugleich als Überwindung der vorausgegangenen Kontinuitätsverletzung und -gefährdung <sup>152</sup>. Im Geflecht dieser kriteriologischen Grundlinien steht auch

<sup>148</sup> Vgl. o. S. 168 ff. und 176 ff.

<sup>149</sup> Zur humanistischen Theologie und zu Melanchthon vgl. *S. Wiedenhofer* 1976, I, bes. 31–57, 63 ff., 91 ff., 120 f., 122–146, 158 f., 187 f., 157 f.

<sup>150</sup> Vgl. dazu *V. Pfnür* 1970, 5–14.

<sup>151</sup> Zum „Schriftprinzip“ bei Luther vgl. *G. Ebeling*, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition (1963), in: ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (KiKonf 7)*, Göttingen 2. Aufl. 1966 (1964), 91–143; *E.-W. Kohls*, *Luthers Aussagen über die Mitte, Klarheit und Selbsttätigkeit der Heiligen Schrift*, in: *LuJ* 40 (1973) 46–75; *W. Mostert*, *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther*, in: *LuJ* 46 (1979) 60–96.

<sup>152</sup> Vgl. dazu neben der vorhin genannten Lit. bes. *P. Fraenkel* 1961; *H. Beintker*, *Die Bedeutung der Tradition bei Luther und im Luthertum*, in: *Kairos* 21 (1979) 1–29, 9–21; *A. Sperl*, *Die Bedeutung der kirchlichen Lehrtradition bei Me-*

die CA mit ihren Vorarbeiten<sup>153</sup>. Das, was man als „reformatorisches Schriftprinzip“ bezeichnet, ist keineswegs ein einheitliches und homogenes Kriterium, sondern eher ein Bündel disparater kriteriologischer Elemente und Anstöße: praktischer geistlicher Erfahrungen, systematischer Grundentscheidungen der neuen reformatorischen Theologie, Ergebnisse geistesgeschichtlicher und sozialgeschichtlicher Umbrüche (humanistische Philologie, neues Sprach- und Geschichtsverständnis usw.)<sup>154</sup>. So bedeutend jedes dieser Einzelmomente ist, zwei generellen entwicklungstheoretischen Faktoren ist m. E. die Hauptrolle in der Bildung des reformatorischen Schriftprinzips zuzusprechen.

1. Das reformatorische Schriftprinzip beruht auf einer Alternative, die der frühen Kirche unbekannt war und die ein typisches und notwendiges Produkt der mittelalterlichen Entwicklung darstellt. Bereits seit Ende des 12. Jahrhunderts gibt es den ausdrücklichen Streit darüber, wer die höhere Autorität besitzt, die Heilige Schrift oder die Kirche. So unvermeidlich diese Frage geworden war, so schwierig erwies sich von den mittelalterlichen Voraussetzungen her die Antwort. Das einmal etablierte Konkurrenzverhältnis zwischen Kirche und Schrift – und das hieß in der Praxis und weithin auch in der Theorie: zwischen der Gewalt des päpstlichen Amtes bzw. des Konzils und der Heiligen Schrift – wurde zumal in den Situationen der Reformbemühungen, Kontroverse und Kritik immer wieder neu angeschärft und vertieft, wobei die Verteidiger der konkreten mittelalterlichen Ordnung der Kirche nicht selten bei einer undifferenzierten Überordnung der Kirche, ja sogar des Papstes über die Schrift landeten, mindestens aber eine undifferenzierte Einheit von Schrift und Kirche (Tradition) behaupten mußten<sup>155</sup>.

2. Als Reformtheologie hat die reformatorische Theologie (und vor ihr auch schon die humanistische Theologie) diese Alternative aufgenommen. Als Kritik am tatsächlichen und vermeintlichen Traditionalismus und Autokratismus der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie und als Legitimation der Reform von Lehre und Ordnung wurde nun die andere Seite der Alternative, die Heilige Schrift mit der alleinigen absoluten Gewalt versehen und dementsprechend die konkrete Kirche als geschichtliche Vermittlungsgestalt der Offenbarung z. T. fast bis zur Bedeutungslosigkeit relativiert<sup>156</sup>.

Wir haben damit in der kriteriologischen Frage den gleichen Sachverhalt vor uns wie in der Bekenntnisfrage: Einerseits hat die refor-

---

landthton und in der Konkordienformel, in: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, hg. von W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977, 89–106; W. Maurer 1978, 9–44; ders. 1969, 19 f.; V. Pfnür 1970, 15–19; S. Wiedenhofer 1976, I, passim.

<sup>153</sup> Angefangen vom Gutachten Melanchthons u. a., ca. 25. März 1530 (CR 2, 65; vgl. MBW 1, 373 Nr. 880) bis zu Melanchthons Entwurf eines Schlußabschnittes zur CA, vor 11. Mai (BSLK 135, 17 ff. 43 ff.).

<sup>154</sup> Für Melanchthon bin ich dieser Frage ausführlicher nachgegangen (s. o. Anm. 151).

<sup>155</sup> Ausführlich und überzeugend dargestellt jetzt bei H. Schüssler 1977. Vgl. auch Y. Congar 1965, 115–133, bes. 124–133. Zur vortridentinischen Lehre von Schrift und Tradition vgl. U. Horst, Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes Dietenberger, in: ThPh 46 (1971) 223–247, und die dort 226 f. Anm. 15 angegebene Lit. Vgl. auch o. Anm. 110.

<sup>156</sup> Für die früheste Phase aufschlußreich K.-V. Selge, Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, in: ZKG 86 (1975) 26–40; vgl. auch Y. Congar 1965, 170–191; ferner S. Wiedenhofer 1976, I, 151–154.

matorische Kriteriologie vielfache Wurzeln im Mittelalter, sowohl was die allgemeine Fragestellung wie auch was die unmittelbare Antwort betrifft<sup>157</sup>. Andererseits stellt sie die kritische Gegenposition zum kirchlichen Hauptstrom der mittelalterlichen Entwicklung dar. Aus dieser Dialektik resultiert die Härte der Auseinandersetzung und die Schwierigkeit eines kriteriologischen Einverständnisses in der Kontroverse des 16. Jahrhunderts. Wenn die Alternative von Kirche und Schrift auch zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie gehört, so ist sie doch nicht zur totalen Gegensätzlichkeit erstarrt. Denn neben dem Schriftprinzip steht von Anfang an das Prinzip kirchlicher Kontinuität, wenn es nun auch bedeutend enger und inhaltlicher gefaßt ist.

## 2. Historisch-systematische Interpretation in ökumenischer Absicht

Wie ist die mittels der Analyse der synchronischen und diachronischen Textzusammenhänge herausgearbeitete formaltheologische Position der CA katholischerseits nun zu beurteilen? Entspricht sie in solchem Maß der katholischen Tradition, daß eine katholische „Anerkennung“ der CA von diesem formalen Problemaspekt her befürwortet werden kann oder gibt es ernsthafte Gründe, die dagegen sprechen?

Es ist klar: Eine Einigung in formaltheologischer Hinsicht erscheint sofort als unmöglich, wenn man die entsprechenden Aussagen etwa der CA und des Tridentinums direkt nebeneinanderstellt oder wenn man sie nur im Licht ihres direkten historischen Aufeinandertreffens betrachtet. Im ersten Fall erweisen sich die Aussagen fast als direkte Gegensätze: Schrift und Tradition contra Schrift allein; kirchlicher Glaube gegen individuelle Willkür contra göttliche Schrift gegen menschlich-geschichtliche Form des Glaubens usw. Im zweiten Fall zeigt sich, daß die Einigungsbestrebungen nicht rein zufällig gescheitert sind, sondern daß gerade auch die unterschiedliche Argumentationsweise es war, die eine Einigung verhindert hat.

Nun sind beide Verfahren methodologisch naiv und auch dogmatisch unbrauchbar, weil sie die hermeneutische Frage nach den Bedingungen der dogmatischen Rezeption geschichtlicher Phänomene im Bereich von Kirche und Theologie nicht einmal stellen. Eine sachgemäße, d. h. sowohl dem Problemniveau der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussion wie auch den Bedingungen des kirchlichen Glaubens entsprechende dogmatische Hermeneutik ist aber in unserer Frage mindestens ebenso wichtig wie eine exakte historische Einzelanalyse<sup>158</sup>. Das bedeutet

<sup>157</sup> Vgl. u. a. W. *Delius*, Luther und Huß, in: LuJ 38 (1971) 9–25; K.-V. *Selge* 1976, 605 ff. Man darf auch nicht vergessen, daß umgekehrt in der Sicht der altgläubigen Stände und des Kaisers auch die ConfCA keinen anderen theologischen Kriterien folgt als die CA, nämlich Schrift und Tradition (vgl. H. *Immenkötter* in: Immenkötter 25, 51; auch die Vorr. der ConfCA ebd. 76, 12 f.) und daß umfangmäßig der Schriftbeweis auch in der ConfCA bei weitem dominiert.

<sup>158</sup> Von der theologischen Hermeneutik hängt ja das systematische Urteil wesentlich ab. Und wenn in der katholischen Historiographie immer wieder die Meinung geäußert wurde, Melancthon habe in seinen Einigungsbemühungen den kirchen-

z. B. u. a., daß es sich nicht um eine ökumenische Sonderhermeneutik handeln darf, die nur für die Lösung dieses ökumenischen Problems diene, das sonst unlösbar wäre. Es muß sich vielmehr um die normale theologische Hermeneutik handeln, die die katholische Dogmatik auch für die Interpretation der eigenen Glaubensüberlieferung verwendet. Diese Hermeneutik muß allerdings in der Lage sein, auch den spezifischen Bedingungen, die unsere Textanalyse enthüllte, gerecht zu werden. Nur wenn beides der Fall ist, ist ein ernsthafter ökumenischer Effekt zu erwarten. Diese historisch-dogmatische Interpretation der CA verteilt man aus sachlichen Gründen am besten auf drei Durchgänge: auf die Bestimmung der eigentlichen formaltheologischen Intention der CA und die Beurteilung ihrer Katholizität, auf die Bestimmung der besonderen geschichtlichen Gestalt der formaltheologischen Aussagen und ihre Einordnung in den Überlieferungsgeschichtlichen Kontext und auf die Bestimmung des formaltheologischen Konsenses.

### 2.1 Die formaltheologische Grundintention der CA und ihre Katholizität

Versteht man die CA als kirchliches Bekenntnis und folglich als dogmatischen Text, der kirchliche Geltung beansprucht und fragt man dann im Sinn katholischer dogmatischer Hermeneutik, worin diese Geltung inhaltlich besteht, so ist erstens nach der eigentlichen Textintention zu suchen. In einem konziliaren Text z. B. gilt nicht jede Aussage in gleicher Weise. Definiert ist nur die zentrale Aussage. Begründungen, Motivierungen, Erklärungen, die sich auf diese Glaubensaussage beziehen, besitzen nicht die gleiche Autorität. Diese Textintention ist natürlich stark vom Kontext abhängig.

Dazu kommt dann zweitens, daß die dogmatische Geltung eines Textes nicht bestimmt werden kann, wenn dieser Text völlig isoliert betrachtet wird. Seine eigentliche Bedeutung ergibt sich nämlich erst aus dem Gesamtzusammenhang der kirchlichen Überlieferung. In dieser kann es durchaus auch Entscheidungen geben, die in einer mehr oder minder großen Spannung zueinander stehen. Die dogmatische Geltung einer solchen Entscheidung reicht dann eben soweit als sie ihren eigenen Kontrapunkt miteinzuschließen vermag.

In dieser Überlieferung gibt es drittens auch noch eine vielfache Abgestuftheit dogmatischer Autorität: Je weniger universal der intentionale, aber auch der faktische kirchliche Geltungsbereich einer konziliaren Aussage ist, um so geringer ist ihre dogmatische Autorität. Je reflektierender ein konziliarer Text ist, um so mehr ist er in seine eigene Geschichte eingelassen, um so geringer ist seine unmittelbare Verbindlichkeit<sup>159</sup>.

Betrachtet man die CA von diesen hermeneutischen Voraussetzungen her, so ergeben sich einige hoffnungsvolle ökumenische Aussichten<sup>160</sup>:

---

trennenden Charakter der Lehrdifferenzen verkannt (vgl. die Belege bei S. Wiedenhofer 1980), so muß man dabei auch die spezifische theologische Hermeneutik berücksichtigen, die bei diesem Urteil Pate gestanden hat. Nun gibt es allerdings auch heute noch keine allseits befriedigende dogmatische Hermeneutik, auf die man nur zu verweisen bräuchte. Ich hebe daher nur einige wenige wichtige Punkte hervor, die Gemeingut heutiger katholischer Dogmatik sein dürften.

<sup>159</sup> Vgl. etwa P. Franssen 1967, 81–94; J. Ratzinger (1966), Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 139), Köln-Opladen 1966; ders., Kommentar, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N. F. 7), Einsiedeln 1973, 17–51, 61–67, bes. 42–48.

<sup>160</sup> Vgl. dazu auch S. Wiedenhofer 1976, I, 307–309.

1. Die formaltheologische Gesamtintention der CA, die man auf die Formel bringen kann: Die Vermittlung (kirchliche Tradition) darf nicht an die Stelle des Vermittelten (Offenbarung, Evangelium, Gnade), treten<sup>161</sup>, bewegt sich als solche ganz im Rahmen katholischer Tradition.

2. Das gleiche gilt auch von der Gesamtheit der kriteriologischen Regeln. So sehr die Schrift das entscheidende Kriterium ist, die Idee der kirchlichen Kontinuität und damit einer kontinuierlichen Tradition ist ebenso selbstverständlich<sup>162</sup>.

3. Das gleiche gilt aber auch noch von den einzelnen kriteriologischen Regeln<sup>163</sup>. Selbst das reformatorische „Schriftprinzip“ ist, soweit es als Überwindung eines vollständigen kirchlichen Positivismus und Traditionalismus verstanden wurde, katholischer Überlieferung nicht fremd. Es ist auch noch ein ganzes Stück weiter akzeptierbar, wenn es in spannungsvoller Einheit mit dem tridentinischen „Traditionsprinzip“ gesehen wird. Ist dieses Ausdruck der prinzipiellen Legitimität der bisherigen kirchlichen Vermittlung der Offenbarung und Ausdruck der Fülle des apostolischen Erbes, so ist jenes Ausdruck der Notwendigkeit kirchlicher Reform und Ausdruck der Rückkehr zur Reinheit des apostolischen Ursprungs. Beides gehört für die katholische Gesamtüberlieferung zusammen. Und diese Sicht ist in der heutigen katholischen Dogmatik auch weitgehend rezipiert, insofern Dogmengeschichte als doppelte Bewegung der Entfaltung und Einfaltung und Dogmatik als gegenseitige Auslegung von Schrift und Dogma verstanden werden<sup>164</sup>. Auf dieser fundamentalen Ebene formaltheologischer Systematik darf man also die CA durchaus in die katholische Gesamttradition eingebettet sehen. Geht man nun aber zur konkreten geschichtlichen Gestalt dieser formaltheologischen Position über, d. h. betrachtet man ihre unmittelbare kritische Absicht, ihre verschiedenartige Begründung, ihre einzelnen Elemente und vor allem auch ihre Anwendung, so ändert sich sofort die Lage. Jetzt gibt es fast einen direkten Gegensatz zur katholischen Position. Hier liegt historisch auch einer der Hauptgründe, warum die Einigungsbemühungen 1530 in Augsburg gescheitert sind. In der Tat: Solange man auf dieser Ebene und in der Perspektive des 16. Jahrhunderts verharret, bleibt diese formaltheologische Kontroverse unlösbar. Den Ausweg weisen uns die historischen Hinweise, die uns die Analyse des diachronischen Textzusammenhanges geliefert hat, daß nämlich die formaltheologische Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts weitgehend ein Produkt der mittelalterlichen Entwicklung von Kirche und Theologie ist.

<sup>161</sup> Vgl. o. S. 172, 176 f.

<sup>162</sup> Vgl. o. S. 168, 176 f.

<sup>163</sup> Vgl. o. S. 163 f., 165, 170 ff.

<sup>164</sup> Als Beispiel für viele *J. Ratzinger* 1966, 21–28.

Von dieser mittelalterlichen bzw. abendländischen Entwicklung her muß daher diese Kontroverse auch verstanden und beurteilt werden. Als Transformator zwischen diesen historischen Auskünften und einer eventuellen systematischen Bestätigung des formaltheologischen Konsenses soll eine Art „Entwicklungstheorie“ dienen, die Geschichte als Ineinander von eigendynamischen prozessualen Abläufen und unableitbaren Ereignissen versteht <sup>165</sup>.

## 2.2 Entwicklungstheorie der formaltheologischen Kontroverse

Eine solche Theorie kann als legitimiert gelten, wenn sie sich als historisch begründet und als systematisch fruchtbar erweist. Letzteres scheint dann der Fall zu sein, wenn es gelingt zu zeigen, daß die kontroversen formaltheologischen Positionen des 16. Jahrhunderts eine gemeinsame Vorgeschichte haben und gerade dadurch sowohl miteinander verbunden wie auch voneinander getrennt sind. Damit wäre nicht nur die partikuläre Perspektive des 16. Jahrhunderts aufgesprengt zugunsten der Perspektive der christlichen Gesamttradition, sondern auch deutlich gemacht, daß die formaltheologische Kontroverse nur ein Teilmoment bzw. einen Teileffekt eines viel umfassenderen Wandlungsprozesses darstellt. Dieser läßt sich ganz grob und skizzenhaft vielleicht so umschreiben:

Soziopolitische und geistesgeschichtliche Gründe führen im 12. Jahrhundert im Abendland zu einer entscheidenden Wende in der Theologie <sup>166</sup>. Diese bringt u. a. zwei Verschiebungen mit sich, eine ontologische und eine geschichtstheoretische, die beide für unsere Frage von entscheidender Bedeutung werden sollen. Ontologisch gesehen verlagert sich jetzt das Interesse von der transzendenten *res* zum sichtbaren *sacramentum*, vom aktuellen Wirken Gottes zur rechtlich befügten, weil von Christus einmal eingesetzten kirchlich-amtlichen Vermittlung und von der sakramentalen und gemeinschaftlichen Wirklichkeit der Kirche zu der dem kirchlichen Amt, besonders dem Papsttum eigenen *potestas*. Geschichtstheoretisch gesehen verschiebt sich nun der Schwerpunkt von der Zeit des Ursprungs (*Väterzeit*) zur kirchlichen Gegenwart, wie man z. B. am Selbstverständnis der Scholastik gegenüber der *Vätertheologie* und am Ersetzen der *statuta patrum* durch die gesetzgebende Gewalt des Papstes und das Recht der Dekretalen ersehen kann.

Diese Verschiebungen waren offenbar nicht nur historisch unvermeidlich, sondern auch kirchlich notwendig, wollte die Kirche unter den neuen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ihre Aufgabe erfüllen und lebendig bleiben. Gleichzeitig stellten sie aber eine recht einseitige Differenzierung des früheren Zustandes dar, die

<sup>165</sup> Vgl. dazu *Historische Prozesse*, hg. von *K.-G. Faber* und *Ch. Meier* (Beiträge zur Historik 2) (dtv WR 4304), München 1978.

<sup>166</sup> Eine befriedigende umfassende Beschreibung dieser kirchen- und theologiegeschichtlichen Wende liegt m. W. noch nicht vor. Vgl. dazu inzwischen *Y. Congar* 1965, 167–169; *ders.* 1967, 163–172; auch *S. Wiedenhofer* 1976, I, 309–312.

mit zunehmender Systematisierung und Verselbständigung eine ebenso einseitige und sich verselbständigende Gegenbewegung hervorrufen mußte. Erst im 16. Jahrhundert waren offensichtlich jene Bedingungen vorhanden, unter denen die drohende Verselbständigung der kirchlichen Vermittlung und der kirchlichen Gegenwart innerhalb einer breiteren theologischen Bewegung in eine ebenso drohende Verselbständigung des Vermittelten, d. h. des Wortes Gottes und des historischen Ursprungs, d. h. der Heiligen Schrift umschlagen konnte. Was in der Vätertheologie in der theologischen Kriteriologie noch eine undifferenzierte Einheit bildete und auch bilden konnte, ist jetzt in zwei fast gegensätzliche Positionen auseinandergetreten: Interpretation der Schrift ganz von der Tradition aus contra Interpretation der Tradition ganz von der Schrift aus. In einem gewissen Sinn können sich beide Parteien des 16. Jahrhunderts auf die frühe Kirche berufen. In einer anderen Hinsicht trifft das aber nicht mehr zu. Denn die mittelalterliche Entwicklung war gerade aus der Notwendigkeit geboren, den für die neue Situation rechtlich und philosophisch viel zu undifferenzierten frühkirchlichen Systemzustand zu überschreiten. Eine neue Epoche des Glaubens war so oder so unabwendbar.

Nachträglich muß man freilich dogmatisch kritisieren, daß der Differenzierungsvorgang sehr einseitig verlaufen ist und daß es im Spätmittelalter immer weniger gelungen ist, die zunehmende Verhärtung der einseitigen Akzente in Kirche und Theologie in Frage zu stellen. Gegen einen solchen Traditionalismus bestand der Protest der reformatorischen (und zuvor schon der humanistischen) Theologie zu recht. Dafür trifft diese die nachträgliche Kritik, daß sie die mittelalterliche Alternative unbesehen als Sachalternative übernommen und verteidigt haben, daß sie völlig ungeschichtlich hinter die mittelalterliche Entwicklung zurückwollten (Aktualismus des Wirkens Gottes, Schrifttheologie) und dabei auch nicht sahen, daß dieses Zurück infolge der bestehenden mittelalterlichen Problemlage sofort eine neue (eben gar nicht mehr biblisch-patristische, sondern mittelalterlich-neuzeitliche) Gestalt annehmen mußte (fast völlige Transzendenz des Heils: *sola gratia*; fast völlige Rückkehr zum Ursprung: *sola scriptura*)<sup>167</sup>.

Insofern dürften jetzt zwei Dinge klar geworden sein:

1. Beide Positionen sind historisch dermaßen miteinander verknüpft, daß dies auch dogmatisch berücksichtigt werden muß.
2. Beide Positionen sind aus dem gleichen Grund unmittelbar nicht mehr miteinander versöhnbar. Zu ihrer Versöhnung bedarf es der Überschreitung ihres ge-

---

<sup>167</sup> Eines der besten Beispiele für die Problemlage dürfte Melanchthons Erwiderung auf die Forderung der ConfCA sein, sieben Sakramente anzuerkennen (*Immenkötter* 110, 9 ff.; *ApolCA* 13, BSLK 291–296).

meinsamen Defektes, nämlich der in einer bestimmten historischen Situation entstandenen Alternative.

### 2.3 Ökumenische Theorie des formaltheologischen Konsenses

Von diesen Voraussetzungen her wäre nun zu bestimmen, inwiefern in formaltheologischer Hinsicht von einer katholischen „Anerkennung“ der CA gesprochen werden kann.

Katholische Anerkennung der CA kann demnach nicht einfach die Bestätigung meinen, daß einiges oder vieles in der CA damaliger und/oder heutiger katholischer Auffassung von den theologischen Kriterien entspricht.

Katholische Anerkennung der CA kann, wenn überhaupt, nur katholische Rezeption der CA heißen, eine Rezeption, die freilich erst dann wirklich Sinn bekommt, wenn ihr eine komplementäre evangelische Rezeption der CA entspricht<sup>168</sup>. Eine solche doppelte Rezeption der CA konvergiert dann, wenn sie jeweils die formaltheologische Position der CA in den Rahmen der christlichen Gesamtüberlieferung einordnet und sie von dieser aus interpretiert.

Das würde für die katholische Seite bedeuten:

1. Anerkennung dessen, was unmittelbar und der Intention nach gemeinsam ist.
2. Zurückgewinnung dessen, was in der nachreformatorischen katholischen Theologie zur kurz gekommen oder ausgefallen ist.
3. Mitübernahme der Verantwortung für das, was mangelhaft ist. Denn an diesem Mangel ist die mittelalterliche Entwicklung strukturell beteiligt.

Das würde für die evangelische Seite bedeuten:

1. Anerkennung dessen, was unmittelbar und der Intention nach gemeinsam ist.
2. Zurückgewinnung dessen, was in der nachreformatorischen evangelischen Theologie zu kurz gekommen oder ausgefallen ist.
3. Mitübernahme der Verantwortung für das, was an der formaltheologischen Sicht der CA mangelhaft ist. D. h., Anerkennung dessen, daß ein Teil von dem, was in der späteren protestantischen Überlieferungsgeschichte der Reformation als reformatorische Entdeckung gefeiert wurde, nur kontingentes Produkt einer bestimmten Teilphase christlicher Überlieferung ist und deshalb einer eindringlichen relecture bedarf.

Da eine solche gemeinsame Rezeption durch das Faktum der Kirchenspaltung ständig bedroht bleibt, setzt eine Anerkennung der CA auch eine theologische Bewältigung dieses Faktums voraus. Man könnte z. B. geschichtstheologisch und in der reformatorischen Schematik von Gesetz und Evangelium Reformation und Kirchenspaltung als Gericht und Gnade Gottes über seine Kirche verstehen. Das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes, als Ausdruck dessen, wie Gott

---

<sup>168</sup> Vgl. dazu auch *J. Ratzinger*, Anmerkungen zur Frage einer „Anerkennung“ der Confessio Augustana durch die katholische Kirche, in: *MThZ* 29 (1978) 225 bis 237.

seine Kirche will, nämlich als eine, heilige, katholische und apostolische, deckt die Sünde und die Schuld der unmittelbar Verantwortlichen gleichermaßen wie der politischen und gesellschaftlichen Umstände und der geschichtlichen und kirchlichen Entwicklungen, die zur Spaltung beigetragen haben, auf und hält der Kirche ihren bleibenden Maßstab vor, nach dem sie sich ständig auszurichten hat. Die Verheißung als Ausdruck der barmherzigen Nähe Gottes im Heiligen Geist ist als Ausdruck dessen, daß Gott seine Kirche als eine, heilige, katholische und apostolische erhält und bewahrt, der Grund des Glaubens und der Hoffnung, daß Gott seine Kirche ständig eint, heiligt und reformiert. Betrachtet man Reformation und Kirchenspaltung also nicht ekklesiozentrisch, sondern theozentrisch, nicht von einer beschränkten Zeitlinie aus, sondern geschichtstheologisch, so tritt an die Stelle des Entschuldigungsmechanismus, der die Spaltung dem Gegner in die Schuhe schieben muß, um sich selbst zu rechtfertigen, die Hoffnung der Buße. Erst wenn dieses doppelte Bekenntnis gemeinsam gesprochen und im Leben der getrennten Kirchen realisiert ist, wenn also Reformation und Kirchenspaltung zugleich als Gericht und Gnade, für sich jeweils vor allem als Gericht, für die Gesamtkirche als Gnade betrachtet wird, scheint jene Voraussetzung geschaffen, in der auch eine Anerkennung der CA in formaltheologischer Hinsicht an ihr Ziel käme.