

Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche*

VON WOLFHART PANNENBERG

Das Erwachen eines neuen Verlangens nach einer kirchlichen Gemeinschaft und Einheit aller Christen gehört zu den wichtigsten Aufbrüchen christlicher Spiritualität in unserem Jahrhundert. Man muß die ökumenische Bewegung, die zunächst von den protestantischen Kirchen ausging, an der sich dann auch die Orthodoxen und schließlich — seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil — auch die römisch-katholische Kirche beteiligt haben, als eine christliche Frömmigkeitsbewegung verstehen. Sie ist nicht nur eine Sache von Berufsökumenikern, sondern als eine neue Mentalität durch alle Kirchen verbreitet. Diese neue Mentalität besteht in dem Bewußtsein, daß die Gemeinsamkeit des Glaubens an den einen Herrn, dessen Zukunft wir entgegengehen, die Christen über die aus der Vergangenheit ererbten Gegensätze und Spaltungen hinweg verbindet, und daraus folgt der Impuls, dieser Gemeinsamkeit, die in der Bindung an den einen Herrn gründet, auch deutlicheren Ausdruck zu verschaffen in einer sichtbaren Gemeinschaft der Christen, die bei aller Unterschiedenheit besonderer Gruppierungen doch die Trennungen, die dem Willen Christi widersprechen, überwindet. Wir können uns nicht mehr dabei beruhigen, in getrennten Kirchen geboren und beheimatet zu sein, sondern müssen darin mit dem Apostel Paulus einen Skandal erkennen, den Skandal der Zertrennung dessen, was unzertrennbar ist, nämlich der Einheit des Leibes Christi selber.

Diese neue ökumenische Mentalität ist der Blickpunkt für eine neue, kritische Einschätzung der Epochen, in denen es zur Spaltung der Christenheit gekommen ist. Dazu gehört die Kirchenpolitik der byzantinischen Kaiser des 5. bis 7. Jahrhunderts, in der Zeit nach dem Konzil von Chalkedon 451; dazu gehört weiter der Bruch zwischen der westlichen und der östlichen Christenheit, der im 11. Jahrhundert definitiv wurde, und schließlich auch die Spaltung der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert. Dabei verdienen diejenigen Bemühungen besonderes Interesse, die damals, wenn auch vergeblich, der Einheit der Christen galten. Zu ihnen rechnet in besonderer Weise der Augsburger Reichstag von 1530. Er bezeichnet den Augenblick der größten Nähe der lutherischen Reformation zur römischen Kirche.

* Veröffentlicht in: Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 2/1979, 12 ff. und Confessio Augustana, Regensburg 1979, 259 ff.

Luther hat einige Jahrzehnte später seine Sorge darüber geäußert, daß beide Seiten einander nicht wieder so nahe kommen möchten wie in Augsburg. Und er hat damit für fast ein halbes Jahrtausend recht behalten.

1.

Das Interesse an dem auf dem Augsburger Reichstag dem Kaiser übergebenen Bekenntnis ist nicht nur historisch; denn es handelt sich bei dem Augsburger Bekenntnis um die bis heute grundlegende Bekenntnisschrift der lutherischen Kirchen. Aber die mögliche ökumenische Bedeutung dieses Dokuments wird nur verständlich, wenn man sich der Nähe bewußt ist, in der die beiden Religionsparteien damals standen.

Kaiser Karl V. hatte schon in seiner Einladung zu diesem Reichstag einen ungewöhnlich verständigungsbereiten Ton angeschlagen. In seinem Ausschreiben vom Januar 1530 heißt es, man solle „eins jeglichen Gutbedunken, Opinion und Meinung zwischen uns selbs in Lieb und Gutigkeit“ hören, verstehen und erwägen, und die verschiedenen Meinungen „zu einer einigen christlichen Wahrheit... bringen und vergleichen, alles (aber), so zu beiden Teilen nicht recht ist ausgelegt oder gehandelt, abtun“. Ziel der Verhandlungen solle sein, gemeinsam eine einige und wahre Religion anzunehmen und „wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit zu leben“. Dieser Verständigungsbereitschaft des kaiserlichen Ausschreibens entsprach die ebenso verständigungsbereite Formulierung des Bekenntnisses der protestantischen Reichsstände, das dem Kaiser am 25. Juni 1530 übergeben wurde. Darin heißt es, die evangelische Lehre — wie sie in den ersten 21 Artikeln des Bekenntnisses zusammengefaßt ist — enthalte nichts, was von den (biblischen) Schriften oder von der katholischen Kirche oder auch von der römischen Kirche abweicht, soweit deren Lehre aus den Schriften der Kirchenväter zu entnehmen ist (Beschluß des 1. Teils). Der ganze Streit betreffe lediglich einige Mißbräuche, die im zweiten Teil des Bekenntnisses (Art. 22-28) behandelt werden: *Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus*. Diese Darstellung des Sachverhalts hat man später, nach dem Scheitern der Einigungsversuche, auf protestantischer Seite als zu weitgehend und den wahren Sachverhalt verfälschend empfunden. Noch vor zwanzig Jahren hat Heinrich Bornkamm gesagt, Melanchthon habe sich hier in seiner Kompromißbereitschaft zu einem „unwahren Satz“ hinreißen lassen.¹ Nachträglich, aus der Perspektive der eingetretenen Spaltung, sah es leicht so aus, als ob hier eben doch von vornherein ein unüberbrückbarer Glau-

bensgegensatz bestanden habe, so daß Melanchtons Verständigungsbereitschaft als Neigung zu Kompromissen auf Kosten der Wahrheit erscheinen mochte. Doch das ist ein Urteil im Rückblick von einer späteren Konstellation aus. 1530 gab es zwar Zwiespalt, aber noch keine Spaltung. Die evangelische Seite konnte sich nicht ihrerseits als Abspaltung von der einen Kirche verstehen. Darum nahm der sächsische Kanzler Brück in seiner Vorrede zum Augsburger Bekenntnis die Formulierungen des kaiserlichen Ausschreibens auf, daß „wir alle unter dem einen Christo seid und streiten und Christum bekennen sollen“. Das war diplomatisch geschickt, aber zugleich weit mehr als das, denn so entspricht es, wie Brück schrieb, der göttlichen Wahrheit selber. Die oft wiederholten Behauptungen, es habe sich in Augsburg nur um ein politisch begründetes Spiel der Protestanten auf Zeitgewinn gehandelt und zumindest Luther selbst sei sich über die Unüberbrückbarkeit des Glaubensgegensatzes von vornherein im klaren gewesen, treffen den historischen Sachverhalt nicht. Solche Deutung liest das spätere Scheitern der Einigung in die Situation von Augsburg hinein als etwas vermeintlich von vornherein Festgelegtes, Unabänderliches. Sie verdeckt damit die offenen Möglichkeiten jenes historischen Moments, in dem das Augsburger Bekenntnis entstanden ist. Daß es in den Verhandlungen, die sich an die Übergabe des Bekenntnisses und an die Verlesung der im Auftrag des Kaisers abgefaßten Gegenschrift, der *Confutatio*, anschlossen, dann doch zu keiner definitiven Verständigung gekommen ist, weil die römische Seite zunächst bei den praktischen Fragen kein Entgegenkommen zeigte, dann aber — als sie sich durch die Neigung auch als Kaiser zur Einberufung eines Konzils bedrängt sah und nachgiebiger wurde — die Protestanten nicht mehr wollten: das gehört zu jenen mit menschlichem Versagen durchsetzten historischen Banalitäten, die sich nicht selten als Weichenstellung für weitreichende weltgeschichtliche Folgen erweisen, in diesem Falle für mehr als ein Jahrhundert blutiger Religionskriege und indirekt, in der weiteren Folge, für die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen.

2.

Die Erneuerung des ökumenischen Interesses an der *Confessio Augustana* in den letzten Jahren ist von der deutschen katholischen Theologie ausgegangen. Die folgenreichsten Anregungen dazu sind wohl vor fast zwei Jahrzehnten von dem damaligen Freisinger Dogmatiker Joseph Ratzinger gekommen. Sie sind seit 1970 vor allem von Vinzenz Pfnür in Veröffent-

lichungen entwickelt worden. Der damalige Regensburger katholische Dogmatiker Ratzinger hat 1976 in Graz in einem viel beachteten Vortrag über die Zukunft des Ökumenismus die Augsburger Konfession als mögliche Grundlage für eine ökumenische Verständigung mit dem Protestantismus bezeichnet, die nicht von bloßen Privattheologien, sondern von den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche ausgehen müsse. Inzwischen hatte auch das Einheitssekretariat in Rom sich mit der Frage einer möglichen Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als „einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit“ befaßt und diese Möglichkeit auch bei Kontakten mit dem Lutherischen Weltbund erörtert. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam im Juni 1977 hat diese Bemühungen dann in einer eigenen Erklärung ausdrücklich begrüßt.

Auf evangelischer Seite hat man diese Entwicklung als atemberaubend empfunden. Der Gedanke einer Verständigung über die Bestrebungen der Reformation, der seit der Verlesung der Confutatio im August 1530 oder jedenfalls seit dem Ende des Augsburger Reichstags „ausgeträumt“ schien, ist nun „katholischerseits wieder zum Leben erweckt“ worden.² Das „ungläubige Erstaunen“ darüber, daß eine jahrhundertlang verschüttet geglaubte Möglichkeit der Verständigung plötzlich wieder offen sein soll, darf die evangelische Seite aber nicht an der Einsicht hindern: „Hier geht es um die katholische Anerkennung der ökumenischen Grundüberzeugung der Reformation“³, um die Anerkennung der Überzeugung nämlich, daß die evangelische Lehre nicht abweiche von der wahren Glaubensüberlieferung der einen katholischen Kirche, und darüber hinaus um den Sinn der Reformation in ihrer Abzweckung auf eine Reform der ganzen Christenheit. Daher konnte der bayerische Altbischof Dietzfelbinger feststellen: Eine positive Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zur Augsburger Konfession wäre „ein Ruf zur Sache, wie er kaum stärker erfolgen könnte. Tatsächlich wartet die Augsburgische Konfession seit ihrer Verlesung am 25. Juni 1530 auf eine positive Antwort“.⁴

Diese Antwort steht bis heute aus. Es ist von seiten des Lehramtes der römischen Kirche aber auch keine negative Antwort erfolgt. Das mag damit zusammenhängen, daß man auf dem Trienter Konzil die Augsburger Konfession für ein geschichtlich überholtes Dokument halten konnte. Nur an einer einzigen Stelle haben 1551 die Väter von Trient ausdrücklich auf einen Artikel der CA Bezug genommen, nämlich auf Art. 12, dessen Definition der Buße mit dem Anathem bedroht wurde, weil er statt drei nur zwei Elemente der Buße nenne, nämlich Reue und Glaube, während nach katholischer Lehre die Buße aus *contritio cordis*, *confessio oris* und *satis-*

factio operis⁵ bestehe (Denz. 1704). Tatsächlich aber wird die Beichte, die hier vor allem vermißt wurde, in der Augsburger Konfession in einem eigenen Artikel behandelt (Art. 13), so daß der Verwerfungssatz des Trienter Konzils nur einen aus dem Zusammenhang herausgerissenen und darum falsch verstandenen Satz des Bekenntnisses betrifft. Aus diesem Grund hatte ich vermutet, daß der an dieser Stelle auf den ersten Blick bestehende explizite Gegensatz einer Lösung fähig ist, und diese Vermutung hat inzwischen Hans Jorissen in einer eingehenden Untersuchung zur Bußlehre der Augsburger Konfession bestätigt.

3.

Wie steht es nun der Sache nach mit der Lehre der CA im Verhältnis zur katholischen Tradition? Vinzenz Pfnür hatte schon 1974 behauptet, daß die CA „keine kirchentrennenden Lehren vertritt“ und daher „als Zeugnis gemeinchristlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann“. Für die Rechtfertigungslehre des Bekenntnisses hatte er das in seiner 1970 erschienenen Dissertation ausführlich dargelegt. Auch die Aussagen des Augsburger Bekenntnisses über Anthropologie und Christologie sowie über Kirche, Amt und Sakramente sind mehr oder weniger eingehend auf ihr Verhältnis zur katholischen Glaubenslehre überprüft worden mit dem Ergebnis, die CA vertrete keine kirchentrennenden Lehren. Allerdings bleiben ihre Aussagen in katholischer ebenso wie in evangelischer Sicht lückenhaft, und die Diskussion dauert noch an, ob nicht wesentliche Streitpunkte um der irenischen Zielsetzung willen ausgeklammert worden sind. Dazu gehören nach Luthers schon 1530 bekundeter Meinung die Lehren vom Fegefeuer sowie vom Papsttum.⁶ Der dritte von Luther genannte Punkt ist in die Endfassung des Bekenntnisses noch aufgenommen worden, nämlich die Heiligenverehrung, — allerdings nicht als Kontroversfrage, sondern als Bestandteil des Konsenses der evangelischen Seite mit der kirchlichen Tradition. Der Art. 21 (De cultu sanctorum⁷) deutet diesen Konsens jedoch dahin, daß man der Heiligen *gedenken* sowie ihren Glauben und ihre Werke *nachahmen* solle, *nicht jedoch* sie *anrufen* und Hilfe bei ihnen suchen solle, weil Christus allein unser Mittler sei. In dieser Formulierung des Konsenses ist eine zumindest die Frömmigkeit, wenn auch nicht das Dogma betreffende Differenz eingeschlossen. Die von Luther hervorgehobene Hauptfrage, die des Papsttums, ist ebenfalls nicht ganz unberücksichtigt geblieben, da die Ausführungen von Art. 28 über „der Bischöfe Gewalt“ sinngemäß auch auf den Bischof von Rom zu beziehen sind. 1537 hat Melanchthon dann in

Verbindung mit den Schmalkaldener Artikeln das in CA 28 Gesagte in seinem Traktat *de potestate papae*⁸ auch explizit auf das Papsttum angewendet und im Hinblick auf dessen weitergehende Ansprüche ausgeweitet.

Ungeklärt scheint immer noch die Frage, ob sich ein Konsens in der Lehre heute auch behaupten läßt im Hinblick auf die damals im zweiten Teil des Bekenntnisses aufgeführten Streitfragen (Art. 22-28). Zwar haben sich die Frage der weltlichen Gewalt der Bischöfe (CA 28) sowie die Fastenfrage (Art. 26) inzwischen erledigt. Auch der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten (Art. 22) ist jedenfalls grundsätzlich vom Zweiten Vatikanischen Konzil als möglich zugestanden, wenn auch nicht wie in der Augsburger Konfession als von der Einsetzung her geboten anerkannt worden. Über die unterschiedliche Auffassung der Beichtpflicht, die jedoch in Art. 25 grundsätzlich bejaht worden ist, mag man sich verständigen können, obwohl die in der späteren Entwicklung in dieser Frage entstandene Differenz zwischen evangelischer und römisch-katholischer Frömmigkeit besonders tief geht. Die Kritik an der Messe (Art. 24) darf heute als mehr oder weniger überholt bezeichnet werden, einerseits durch die schon vom Tridentinum gegebene Deutung des Meßopfers als anamnetischer Repräsentation des einen Kreuzesopfers — eine Deutung, die das Zweite Vatikanische Konzil noch entschiedener in den Mittelpunkt seiner knappen Aussagen zur Eucharistielehre gestellt hat, andererseits durch die Liturgiereform dieses Konzils, die viele reformatorische Anliegen aufgenommen hat. Hingegen besteht der konfessionelle Gegensatz in den Fragen der Priesterehe (Art. 23) und der Klostersgelübde (Art. 27) zumindest insoweit fort, als die CA von der Einsetzung des Ehestandes durch den Schöpfer her und unter Berufung auf 1Tim 3,2 die Unzulässigkeit der Keuschheitsgelübde behauptet hat, wenn auch die Apologie die Ehelosigkeit als eine göttliche Gabe bezeichnete, die sogar höher zu achten sei als der Ehestand, aber eben nicht in der Gewalt des Menschen stehe (Apol. XXIII, 38f). In diesen beiden Fragen bedarf es einer Klarstellung, ob mit dieser Stellungnahme das Mönchtum als Institution und ein eheloses Priestertum grundsätzlich ausgeschlossen sein soll oder ob der Sinn dieser Aussagen nur als Rechtfertigung für die von den Normen der mittelalterlichen Kirche abweichenden Regelungen in den Territorien der Reformation zu lesen ist.

Nach den Vorstellungen des Einheitssekretariats soll ein gemeinsamer katholischer und evangelischer Kommentar zur Augsburger Konfession solche Fragen der Interpretation ihrer Aussagen im Verhältnis zur Lehre der römisch-katholischen Kirche klären. Dabei dürfte eine Verständigung über Sinn und gegenwärtige Relevanz der Argumentation von CA 22-28 be-

sonders wichtig sein. Ein solcher Kommentar wird zur Zeit vorbereitet und soll bis zum Frühjahr 1979 vorliegen. Er würde die Voraussetzung für eine mögliche offizielle Erklärung des Lehramtes der römisch-katholischen Kirche zur katholischen Intention der CA sein. Eine „Anerkennung“ dieser Intention würde natürlich nicht eine katholische Rezeption der CA als dogmatisch verbindliches Dokument bedeuten, sondern lediglich besagen, daß „die CA als *ein* legitimer Ausdruck des gemeinsamen katholischen Glaubens gelten“ kann (W. Kasper).⁹

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach den Möglichkeiten einer Einigung über die CA als Ausgangspunkt für eine weitergehende Einigung der Kirchen sind die *Aussagen* des Bekenntnisses selber *über die Kirche* und ihre Einheit. Dabei zeigen sich zugleich auch besonders deutlich die Grenzen des Beitrags, den man von einer „Anerkennung“ der CA zu diesem fundamentalen Thema der ökumenischen Bewegung erwarten kann.

Das Kirchenverständnis des Bekenntnisses sucht man natürlich in erster Linie in Art. 7, der ausdrücklich von der Kirche handelt. Nimmt man aber diesen Artikel isoliert, so entsteht leicht ein einseitiges Bild. Die Forschung ist sich heute darüber einig, daß Aussagen über die Kirche sich in einer ganzen Reihe von Artikeln verstreut finden und einer zusammenfassenden Würdigung bedürfen. Der siebte Artikel definiert die Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ (*congregatio sanctorum*). Diese Aussage schließt sich an das Apostolische Bekenntnis an, welches den Kirchenbegriff bereits näher bestimmt hatte durch den Zusatz „*communio sanctorum*“. Allerdings ist *communio* im Augsburger Bekenntnis personal — als *congregatio* — gedeutet worden, und die Bezeichnung „Heilige“ wude im Sinne des paulinischen Sprachgebrauchs auf die „berufenen Heiligen“ (Röm 1,7 u.ö.) — also auf alle Gläubigen — bezogen. Trotz dieser Konzentration auf den personalen Aspekt der Deutung der Kirche als *communio sanctorum* kommt jedoch auch der andere Aspekt, die Teilhabe am Heiligen, die sakramentale Christugemeinschaft, in der Definition des Augsburger Bekenntnisses zumindest der Sache nach dadurch zum Ausdruck, daß es die Kirche als diejenige Gemeinschaft der Gläubigen beschreibt, „in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente recht (nämlich ihrer Stiftung gemäß) verwaltet werden“. Von dieser Gemeinschaft wird gesagt, sie sei die eine heilige Kirche (*una sancta ecclesia*), die nach der Verheißung Christi bis ans Ende der Welt dauern wird.¹⁰ Wenn es dann weiter heißt, zu ihrer Einheit sei hinreichend (*satis est*) die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente, so ist zur Vermeidung von Mißverständnissen sehr genau darauf zu achten, wogegen sich dieser

Satz richtet. Das sind — wie es im folgenden heißt — die menschlichen Traditionen, Riten oder Zeremonien, in denen Verschiedenheit bestehen kann unbeschadet der Einheit der Kirche. Das bedeutet: Das berühmte *satis est* erklärt nicht etwa das kirchliche Amt und seine Ordnung für unerheblich im Hinblick auf die Einheit der Kirche. Das Amt wird im siebenten Artikel nicht ausdrücklich erwähnt, aber nur darum nicht, weil es schon im fünften Artikel behandelt worden war als das den rechtfertigenden Glauben vermittelnde Predigtamt. Zum Verständnis dieses Sachverhalts ist es nötig, sich den heilsgeschichtlichen Aufbau des Bekenntnisses vor Augen zu halten, innerhalb dessen die Aussagen über die Kirche ihren Ort haben: Nachdem der erste Artikel im Anschluß an die altkirchlichen Bekenntnisse von Gott, der zweite von der Sünde des Menschen und der dritte von der Erlösung durch Christus gehandelt hatten, geht der vierte auf den rechtfertigenden Glauben ein als auf das Mittel, durch das der Mensch das von Christus erworbene Heil erlangt. *Voraussetzung* dafür ist das Predigtamt (Art. 5), während notwendige *Folge* des rechtfertigenden Glaubens die guten Werke sind (Art. 6). Daran schließt sich der Artikel über die Gemeinschaft der Glaubenden (Art. 7) und an diesen wieder die Reihe der Aussagen über Sakramente, Kirchenleitung und Kirchenordnung, über weltliches Regiment und Wiederkunft Christi (Art. 17). Die Aussagen über die Kirche sind also vom Rechtfertigungsartikel aus entworfen und beginnen sofort mit dem Predigtamt. Daraus geht die grundlegende Funktion des Amtes für das Kirchenverständnis der Confessio Augustana hervor. Der Artikel 7 greift implizit darauf zurück, indem er von der reinen Lehre des Evangeliums und der rechten Sakramentsverwaltung spricht, beides nach Artikel 5 Aufgabe des Predigtamtes. Das Amt ist also für den Kirchenbegriff der CA konstitutiv, obwohl es in Art. 7 nicht nochmals ausdrücklich genannt wird. Es steht der Gemeinde gegenüber durch den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung. Dieser Auftrag des Predigtamtes ist nach CA 28 göttlichen Rechts und impliziert mit der Schlüsselgewalt auch eine Jurisdiktionsgewalt, die sich auf die Vollmacht zur Beurteilung falscher Lehre und zum Ausschluß Ungläubiger aus der kirchlichen Gemeinschaft erstreckt (Art. 28, 20ff.). In diesem Licht ist auch die Formel von der „ordnungsgemäßen Berufung“ (*rite vocare*: Art. 14) zu verstehen, die für die Übertragung dieses Amtes erforderlich ist: Es handelt sich um ein Amt aus göttlicher Vollmacht und Sendung, insofern göttlichen „Rechts“, das daher nicht eine Angelegenheit menschlichen Beliebens ist. Es wird in Art. 28 ausdrücklich als Bischofsamt bezeichnet. Dabei unterscheidet der Text nicht prinzipiell zwischen Bischofsamt und Pfarramt, sondern kann beide

Begriffe parallel gebrauchen, wie es besonders hervorgeht aus der Formulierung: *episcopi seu pastores*¹¹ (Art. 28,30; im deutschen Text steht nur „Bischöfe“). Diese prinzipielle Identität von Bischofsamt und Pfarramt in dem einen kirchlichen Amt bestimmt die Perspektive des Artikels, obwohl sein eigentlicher Gegenstand durch die mittelalterliche Ausgestaltung des Bischofsamtes zu einem regionalen Amt, das überdies mit weltlichen Kompetenzen verknüpft ist, gegeben ist. In der Überzeugung, daß es sich bei Bischofsamt und Pfarramt theologisch gesehen um ein und dasselbe Amt handelt, stützte sich Melanchthon auf altkirchliche Verhältnisse, die der Reformation besonders durch Hieronymus bekannt waren. Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung für das Urteil über die theologische Legitimität einer Ordination von Pastoren durch Pastoren, statt durch übergeordnete Träger regionaler Leitungsämter, und für die damit zusammenhängende Frage der „apostolischen Sukzession“ des evangelischen Pfarramts. Die lutherische Reformation hat die Notwendigkeit einer Ausdifferenzierung von regionalen Leitungsämtern zum Dienst an der Einheit der Kirche (umb der Lieb und Einigkeit willen) durchaus gesehen und auch die Ordination der Pfarrer als das normale Vorrecht solcher Diözesanbischöfe anerkannt; sie hat aber wegen der grundsätzlichen Einheit von Pfarramt und Bischofsamt ein *Notrecht* zur Ordination von Pfarrern durch Pfarrer in Anspruch genommen in Fällen, in denen die Diözesanbischöfe sich weigern, die Gemeinden mit Predigern zu versorgen.

4.

Wie verhält sich dieser Befund, speziell in der Frage des kirchlichen Amtes, zu den heutigen Bemühungen um die Einheit der Christen? Es fehlt in der Augsburger Konfession an einer zusammenfassenden, grundsätzlichen Aussage über die Bedeutung und Verantwortung des Amtes für die Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der einen Kirche — lokal, regional und universal — in bezug auf das Ganze der Christenheit. Insofern ist Art. 7 unvollständig gerade dann, wenn man ihn als Aussage über die *Einheit* der Kirche liest. Dieser Mangel macht sich heute als Schranke der Aussagen des Bekenntnisses bemerkbar, weil wir in einer veränderten Situation der Christenheit leben, in der es um eine Wiedervereinigung getrennter Kirchen geht. Damals hingegen bestand die Einheit noch, wenn sie auch durch Zwiespalt und Mißbräuche gefährdet war. Auch die bischöfliche Verfassung der mittelalterlichen Kirche war im Prinzip nicht strittig, einschließlich sogar ihrer Spitze im Papsttum. Die Protestanten

waren grundsätzlich bereit, unter die Jurisdiktion der Bischöfe zurückzu-kehren, wenn diese außer der evangelischen Lehre (insbesondere der Rechtfertigungslehre) auch die liturgischen und sonstigen Änderungen, die in der Zwischenzeit in den protestantischen Territorien erfolgt waren, gelten lassen sowie die in der Zwischenzeit ordinierten Prediger aufnehmen wollten. Um diese zuletzt genannten Fragen handelte es sich konkret bei den menschlichen Traditionen und Zeremonien, in denen nach CA 7 Verschiedenheit bestehen kann unbeschadet der Einheit der Kirche. Gerade in diesen praktischen Fragen aber haben sich die Verhandlungen damals in Augsburg festgefahren.

Heute stellt sich das Problem der Einheit der Kirche anders, weil nicht nur unterschiedliche Zeremonien, unterschiedliche liturgische Formen sich entwickelt haben wie das damals der Fall war in der Frage der Kommunion unter beider Gestalt, in der Fastenfrage sowie in den Formen der Beichte und der Abendmahlsliturgie; es handelt sich heute nicht nur um Unterschiede in der Stellung zu menschlichen Traditionen wie Priesterzölibat und Mönchtum; sondern es haben sich im Laufe der Jahrhunderte tiefgreifende Verschiedenheiten der Frömmigkeitsformen herausgebildet und es bestehen unterschiedliche Kirchengemeinschaften mit je eigenen Ämterstrukturen und Organisationsformen. Eine einfache Rückkehr unter die Jurisdiktion der römisch-katholischen Bischöfe kann heute kein ökumenisches Modell zur Beseitigung der Kirchenspaltung mehr sein. Statt dessen hat Kardinal Ratzinger eine „korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit“ als ökumenisches Ziel bezeichnet.¹² Dabei hat das Wort „korporativ“ auch ökumenisch aufgeschlossene Protestanten verschreckt, weil sie es im Sinne des im Weltrat der Kirchen diskutierten Modells einer „organischen“ Einheit verstanden, bei dem die unterschiedlichen kirchlichen Strukturen völlig verschmelzen in einer organisatorischen Einheit. Vilmos Vajta möchte deshalb lieber von „versöhnter Verschiedenheit“ sprechen.¹³ Auch dieser Ausdruck ist jedoch mißverständlich, denn er kann bedeuten, alles könne bleiben wie es ist, abgesehen davon, daß man sich gegenseitig nicht mehr ausschließt. Das ist zu wenig, weil die volle Kommunion kirchliche Gemeinschaft bedeutet, die dann auch als solche eine bestimmte Gestalt finden muß. Daß dadurch die Verschiedenheit der heutigen Kirchen nicht einfach beseitigt zu werden braucht, hat auch Ratzinger betont, indem er in einer früheren Äußerung von einer Einheit von Kirchen spricht, die *Kirchen* bleiben und doch eine Kirche werden.¹⁴ Gerade für die Verständigung über die unbeschadet der Einheit mögliche Verschiedenheit aber ist eine Verständigung über die Bedeutung des Amtes — und zwar des

Bischofsamtes als der klassischen Gestalt aller Wahrnehmung der Verantwortung für die Einheit der Gemeinde — unerlässlich, wenn kirchliche Einheit Wirklichkeit werden soll. Dabei ist es besonders wichtig, daß im Begriff des Bischofsamtes von Hause aus auch eine Offenheit auf Pluralität hin angelegt ist, die in der konziliaren Gemeinschaft der Bischöfe ihren Ausdruck im Rahmen einer die ganze Christenheit umfassenden Koinonia findet.

Indem die letzten Erwägungen über die Aussagen der Augsburger Konfession hinausführen, zeigen sie zugleich eine Grenze dessen an, was sich von einer katholischen Anerkennung dieses Bekenntnisses als eines legitimen Dokuments des gemeinsamen christlichen Glaubens erwarten läßt. Es ist sehr wichtig, sich die begrenzte Natur eines solchen Schrittes so deutlich wie möglich vor Augen zu halten. Um so eher nämlich könnte ein solcher Schritt tatsächlich erfolgen. Er würde nicht mit einem Schlage die Spaltung beenden. Aber er könnte einen Durchbruch bedeuten, der es möglich und nötig macht, die dann verbleibenden Probleme ernsthaft in Angriff zu nehmen. Es handelt sich dabei u. a. um folgende Fragekreise:

- a) das Verhältnis zwischen den Lehraussagen der Augsburger Konfession und der Theologie Luthers. In der ersten Phase der Diskussion um eine katholische Anerkennung der Augsburger Konfession ist nicht immer vermieden worden, die abgewogeneren Formulierungen Melanchthons gegen Luther auszuspielen, und dadurch ist nicht nur auf evangelischer Seite, sondern auch in der katholischen Lutherforschung (so bei P. Manns) der Eindruck entstanden, als solle hier eine ökumenische Einigung zwischen der lutherischen Reformation und Rom auf Kosten Luthers erfolgen. Man sollte sich auf allen Seiten darüber im klaren sein, daß ein solcher Versuch das angestrebte Ziel nie erreichen könnte;
- b) die Probleme, die sich aus der Verbindung der *Confessio Augustana* mit den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften ergeben. Für die lutherischen Kirchen bildet das Augsburger Bekenntnis Anfang und Grundlage einer weitergehenden Bekenntnisentwicklung, in der sich dann teilweise auch schärfere Abgrenzungen gegen die römische Kirche finden, wie z. B. in den Schmalkaldener Artikeln. Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen kann in seiner Bindung an ihren geschichtlichen Ursprung, der in den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts seinen Ausdruck gefunden hat, die Augsburger Konfession nicht isoliert für sich nehmen. Trotzdem kann eine katholische Stellungnahme zur Augsburger Konfession natürlich sehr wohl die in diesem Text enthaltene Anfrage an das Selbstverständnis der katholischen Kirche ohne Rücksicht auf

die späteren lutherischen Bekenntnisse aufnehmen. Man muß sich nur darüber im klaren sein, daß damit noch keine volle und abschließende Verständigung über das Selbstverständnis der lutherischen Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern nur ein allerdings grundlegender Schritt dazu erreicht ist;

- c) ebenso löst eine katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als eines legitimen Dokumentes des gemeinsamen christlichen Glaubens für den Protestantismus noch nicht die Frage nach der Legitimität der seit dem 16. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche stattgefundenen Dogmenentwicklung, sowohl auf dem Konzil von Trient als auch späterhin in den Fragen der Mariologie und im Hinblick auf Primat und Unfehlbarkeit des Papstes. Doch kann auch hier eine Anerkennung der katholischen Intention des Augsburger Bekenntnisses eine Grundlage schaffen für eine mögliche Verständigung über diese spätere katholische Dogmenentwicklung, zumal deren Interpretation von einem solchen Anerkennungsakt nicht unberührt bleiben kann.
- d) Schließlich ist mit einer Anerkennung der katholischen Intention des Augsburger Bekenntnisses noch nicht auch schon eine Verständigung über die Entwicklung des Protestantismus der Neuzeit erzielt. Der heutige, durch die Aufklärung hindurchgegangene Protestantismus ist nicht mehr einfachhin identisch mit dem des 16. Jahrhunderts. Die reformatorische Erneuerung des Gedankens der christlichen Freiheit ist zum Gedanken einer aus christlichem Geist gedachten Freiheit des Menschen überhaupt weitergebildet worden. Aber die damit verbundenen Elemente von Pluralität und Toleranz sind heute nicht mehr Kennzeichen nur des protestantischen Selbstverständnisses, sondern Elemente einer möglichen gemeinsamen christlichen Rezeption des Erbes der Neuzeit. Dabei kann die Anerkennung der christlichen Legitimität des Gedankens der christlichen Freiheit, wie er in der Rechtfertigungslehre auch der Augsburger Konfession enthalten ist, ein Ausgangspunkt für eine gemeinsame Rezeption des aus ihm hervorgegangenen neuzeitlichen Freiheitsverständnisses sein.

5.

Es liegt nahe, abschließend auf die Frage nach den vorhersehbaren Folgen einzugehen, die eine offizielle Anerkennung der katholischen Intention der Augsburger Konfession durch das Lehramt der römisch-katholischen Kirche haben könnte. Dabei beschränke ich mich auf die Folgen für den

Protestantismus und auch hier auf die in den lutherischen Kirchen selbst zu erwartenden Auswirkungen.

Der bayerische Altlandesbischof Hermann Dietzfelbinger hat davon gesprochen, daß die Folge einer derartigen offiziellen Stellungnahme Roms für das Luthertum eine Identitätskrise sein würde. Er hat aber hinzugefügt, die lutherische Kirche sollte „dieser Identitätsfrage standhalten und ihr nicht ausweichen“.¹⁵ Dietzfelbinger schreibt weiter, ein solcher „Schritt der römisch-katholischen Kirche könnte für die evangelisch-lutherische Kirche ein Test dafür werden, wie weit sie selber dazu steht, daß in der Augsburgischen Konfession wie in den anderen lutherischen Bekenntnisschriften nicht eine Partikularkirche, sondern die *una sancta ecclesia* gesprochen hat, wie weit sie sich also auch in Zukunft eben nicht nur als ‚protestantisch‘, sondern als ‚katholisch‘ im ursprünglichen Sinne versteht“. Eben das sei die Identitätsfrage, der die lutherischen Kirchen standzuhalten hätten. Sie könnten sich nicht mehr einfach, wie das in den Jahrhunderten der Trennung eingerissen ist, aus dem Gegensatz gegen Rom verstehen, der im evangelischen Bewußtsein weithin als Gegensatz gegen das Katholische überhaupt empfunden worden ist. Der bequeme Weg der Identitätsfindung durch Abgrenzung reicht schon heute nicht mehr aus und sollte nach einer solennen Anerkennung der katholischen Intention der Augsburger Konfession durch Rom vollends verschlossen sein. Das Wort „katholisch“ wäre nicht mehr brauchbar als Etikett einer konfessionellen Abgrenzungsstrategie, für die es wohl von beiden Seiten in den vergangenen Jahrhunderten mißbraucht worden ist. Es würde seinen ursprünglichen — im Augsburger Bekenntnis noch gewahrten — Sinn wiedergewinnen als Name für das gemeinsam Christliche. Die unumgängliche Konsequenz daraus wäre für die lutherischen Kirchen die Frage, inwieweit das gemeinsam Christliche in den evangelischen Kirchen lebendig geblieben ist und wo es einer Erneuerung bedarf gegenüber Fehlentwicklungen und Vereinseitigungen, die als Begleiterscheinungen der gegenseitigen konfessionellen Polemik verständlich sein mögen, aber doch wohl nicht nur bei andern, sondern auch bei uns entstanden sind. Diese Frage ist den lutherischen Kirchen nicht zuletzt von ihrer zentralen Bekenntnisschrift her, durch die Augsburgische Konfession selbst, gestellt. Dietzfelbinger hat von einem Bußruf gesprochen, der von ihr ausgeht, einer „Aufforderung zur Umkehr in die Heilige Schrift hinein“, und er fährt fort: „Kommen wir doch ehrlicherwise nicht um die Feststellung herum, daß die Augsburgische Konfession in manchem ihrer Abschnitte heute fast eher zur Frage an die Kirche wird, die sich nach ihr nennt, als zu einer Polemik gegen die damalige römisch-katholische Kir-

che. Daß z. B. die Messe, d. i. der eucharistische Gottesdienst, „ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird denn bei den Widersachern“, wie es in Art. XXIV der Augsbургischen Konfession heißt, läßt sich heute nicht mehr behaupten“.¹⁶ Der gegenwärtige bayerische Landesbischof, Johannes Hanselmann, hat in seinem Referat über das „Abendmahl in Gottesdienst und Gemeindeaufbau“ vor der Landessynode in Bayreuth am 21. November 1977 Konsequenzen aus dieser Diskrepanz gezogen, indem er den in dieser Sache von der grundlegenden lutherischen Bekenntnisschrift ausgehenden „Bußruf“ ernst zu nehmen sich bemüht. Man muß hoffen, daß die lutherischen Kirchen ihm auf diesem Wege folgen werden.

In einer lutherischen Kirche, die sich an diesem zentralen Punkt von der Augsburger Konfession zur Buße rufen läßt, dürfte es nicht mehr vorkommen, daß Pfarrer eines unevangelischen „Katholisierens“ nur deshalb verdächtigt werden, weil sie ihre Gemeinden daran zu gewöhnen suchen, daß das Abendmahl zusammen mit der Predigt das normale Zentrum jedes sonntäglichen Gottesdienstes bildet. Diese Struktur des Gottesdienstes geht bis auf das Urchristentum zurück (vgl. nur Apg 2,42.46), und auch die Reformatoren haben sie keineswegs beseitigen wollen. Die regelmäßige Abendmahlsfeier als Zentrum des christlichen Gottesdienstes ist erst im neuzeitlichen Protestantismus, vor allem unter dem Einfluß der Aufklärung, endgültig abgekommen. Man sollte in anderer Hinsicht die Verdienste der christlichen Aufklärung nicht gering einschätzen. Aber an dieser Stelle hat sie einen Verlust an christlicher Substanz im gottesdienstlichen Leben hingenommen, den man nicht länger als ein Kriterium protestantischer Identität behandeln sollte. Heute dürfte die Wiederherstellung des dem Abendmahl zukommenden Ranges und Platzes im gottesdienstlichen Leben der wichtigste Beitrag sein, den die evangelischen Kirchen zum ökumenischen Prozeß einer gegenseitigen Annäherung der verschiedenen Kirchen der Christenheit durch Neubesinnung auf die zentralen Inhalte der gemeinsamen christlichen Überlieferung zu leisten haben. Es ist nicht von ungefähr, daß auch der Weltrat der Kirchen in seinem Konsensdokument von Accra (1974) über „Eine Taufe, eine Eucharistie, eine Amt“ allen Kirchen die Erneuerung der Eucharistie im gottesdienstlichen Leben empfohlen hat mit dem ausdrücklichen Hinweis, „daß sie nicht weniger häufig als jeden Sonntag oder einmal in der Woche gefeiert werden sollte“ (n. 33).

Die zweitwichtigste Konsequenz, die sich als Auswirkung eines neuen Bewußtseins der eigenen Katholizität in den lutherischen Kirchen ergeben sollte, betrifft das Verständnis des kirchlichen Amtes, das als Verkündi-

gungssamt zugleich die Verantwortung für die Einheit der Gemeinde im apostolischen Glauben trägt — und damit auch für die Einheit der Gemeinden untereinander in der ganzen Christenheit. Es zeigte sich, daß die Elemente eines solchen Amtsverständnisses in der Augsburger Konfession zwar vorhanden sind, aber keine einheitliche Formulierung gefunden haben. Das hängt damit zusammen, daß das Augsburger Bekenntnis einerseits die traditionelle Amtsstruktur der lateinischen Christenheit noch voraussetzte (ihre Situation war eben noch nicht die Situation *getrennter* Kirchen auf dem *Wege* zur Einheit), und andererseits sind ihre spezifizierten Äußerungen zum Thema des bischöflichen Amtes nicht in systematischer Weise, sondern nur im Zusammenhang damals aktueller Streitfragen formuliert worden. Heute aber muß die Christenheit das volle Verständnis für die Rolle des kirchlichen Amtes als Instrument und Zeichen der Einheit auf allen Ebenen ihres Lebens gewinnen, nicht nur im Hinblick auf die Einzelgemeinde, sondern auch im Hinblick auf deren Ort im Leben einer Region und im Leben der ganzen Christenheit. Das dürfte übrigens eine Aufgabe nicht nur für die evangelische Seite sein. Auch auf katholischer Seite finden sich heute die Auswirkungen einer konfessionalistischen Verengung des Amtsverständnisses bis hinauf zum höchsten Amt dieser Kirche, das sich seinem Selbstverständnis nach für die Einheit aller Christen zuständig fühlen sollte und doch oft nur von den Problemen der römischen Kirchengemeinschaft bewegt zu sein scheint. Auf evangelischer Seite ist es noch sehr viel augenfälliger, wie sehr es im Verständnis des Amtes — und zwar bei jedem örtlichen Amtsträger — einer Neubesinnung auf seine universale Mitverantwortung für die Einheit aller Christen im Glauben des apostolischen Evangeliums bedarf. Eine solche Neubesinnung muß dazu führen, daß die Fragen von Amt und Ordination bei jedem aktuellen Anlaß auch mit dem Blick auf die ökumenische Dimension behandelt werden. Ohne eine solche Erneuerung des Amtsverständnisses in den lutherischen Kirchen aus dem Geist der in der Gemeinschaft mit Christus begründeten, im Amtsträger in besonderer Weise zur Darstellung kommenden *Koinonia tōn hagiōn*¹⁷ wird die Vollendung der Reformation in der Einheit einer erneuerten Christenheit nicht möglich sein. Die Spaltung der Kirche im 16. Jahrhundert kann ja nicht als Erfolg der Reformation, sondern kann nur als Ausdruck ihres vorläufigen Scheiterns verstanden werden; zielte die Reformation doch auf eine Erneuerung der *ganzen* Kirche aus ihrem biblischen Ursprung. In diesem Licht muß man die Augsburger Konfession und die mit ihr verbundenen Bemühungen um gütliche Einigung mit den Gegnern als ein Ringen um den ursprünglichen, ökumenischen Sinn der Reformation sehen. Die wenn

auch späte Anerkennung der katholischen Intention der *Confessio Augustana* durch die römisch-katholische Kirche könnte daher ein entscheidender Schritt in einem Prozeß sein, dessen Ziel zugleich die Vollendung der Reformation und die Verwirklichung einer neuen, größeren Katholizität der Christenheit umfaßt.

ANMERKUNGEN

- ¹ RGG I,³ 1957, 735.
- ² H. Schütte, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* Hrsg. v. H. Meyer, H. Schütte, H.-J. Mund, Frankfurt/M. 1977, 13.
- ³ Ebd.
- ⁴ H. Dietzfelbinger, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 55.
- ⁵ Hier und des weiteren Übersetzungshilfen des Hrsg. für Lateinunkundige: Zerknirschung des Herzens, Bekenntnis des Mundes, Buße der Tat.
- ⁶ W. Pannenberg, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 19.
- ⁷ Heiligenverehrung.
- ⁸ Vollmacht des Papstes.
- ⁹ W. Kasper, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 152.
- ¹⁰ „Perpetuo mansura sit“, vgl. Schwabacher Artikel 12.
- ¹¹ Bischöfe oder Pastoren.
- ¹² *Ökumenisches Forum*, Graz 1 (1977) 39.
- ¹³ *Katholische Anerkennung...*, 115, vgl. die zurückhaltendere Kritik von Harding Meyer ebd. 87f.
- ¹⁴ *Reformatio*, 1964, 105; vgl. dazu H. Schütte a.a.O. 35.
- ¹⁵ H. Dietzfelbinger, in: *Katholische Anerkennung der Augsburgischen Bekenntnisses?* 57.
- ¹⁶ A.a.O. 58f.
- ¹⁷ *Gemeinschaft der Heiligen*.

Neuer Lebensstil Zielsetzung, Motive, Organisationsformen

VON HORST ZILLESSEN

1. Neuer Lebensstil — ein Programm für Strukturveränderungen?

Die Frage nach der zukünftigen Gestalt unserer Gesellschaft und nach einer gerechten Weltordnung verstehen viele Christen in der Bundesrepublik als direkte Anfrage an den eigenen Lebensstil. Angesichts der bestehenden und weiter wachsenden Unterschiede in den Existenzbedingungen der Menschen im eigenen Land wie in der Welt erörtern und erproben sie die Möglichkeit, durch Veränderungen des individuellen Lebensstils das gesellschaftliche Wertgefüge zu beeinflussen.