

Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? (II)¹

Von Vinzenz Pfnür

Mit einer Anerkennung der Confessio Augustana (CA) durch die katholische Kirche soll »zweitens zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann«. Dies soll anhand der wichtigsten Lehraussagen der CA kurz angezeigt werden.

Die CA gliedert sich in zwei Teile: 1. die »Artikel des Glaubens und der Lehre«, eingeordnet in einen heilsgeschichtlichen, christologisch akzentuierten Aufbau (Art. 1–17) mit dem einzelne Fragen näher erläuternden Nachtrag (Art. 18–21), 2. die »Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählt werden die Mißbräuche, so geändert sind« (Art. 22–28).

Trinitarisches und christologisches Bekenntnis

»Die Kirchen lehren in großem Konsens bei uns: Das Dekret des Konzils von Nicäa über die Einheit der Wesenheit und die drei Personen ist wahr und unzweifelhaft zu glauben« (CA 1). Des weiteren legt die CA die Aussage von der einen Wesenheit und den drei Personen in Gott im Anschluß an die Lehrtradition der morgen- und abendländischen Kirche aus und verwirft alle alten und zeitgenössischen »Ketzerereien, so diesem Artikel zuwider sind«. In das christologische Bekenntnis »lauts des Symboli Apostolorum« fügt CA 3 die im Anschluß an das Konzil von Chalcedon und die *Bulla unionis Coptorum* des Konzils von Florenz (1442) formulierte Lehre von den Zwei Naturen in Christus ein².

Die Bedeutung, die die CA dem Apostolischen Symbolum und dem Konzil von Nicäa beimißt, wird deutlich auf dem Hintergrund der Entwicklungslinie, die durch folgende Äußerungen Melancthons skizziert werden kann: »Von dem, was über die Schrift hinaus weitergegeben wird, weiß man nicht, ob es aus dem Geiste Gottes oder aus dem Lügegeist hervorgeht« (1521) – »Von jenen« [den alten Schriftstellern] ist ohne sichere und offenbare Schriftzeugnisse nicht abzuweichen« (1528) – »Auslegungen und Urteil sollen übereinstimmen mit dem Fundament, nämlich mit Gesetz, Evangelium und den Symbola. Diese Norm zu wissen und zu befolgen, ist notwendig nach dem Wort: Wenn einer ein anderes Evangelium lehrt, sei er verflucht« (1556)³. Die CA markiert eine Situation, in der im Gefolge der innerreformatischen Auseinandersetzungen um Kindertaufe, Abendmahl und Trinität das Verhältnis von Schrift und Tradition differenzierter gesehen wurde als zu Beginn der zwanziger Jahre⁴.

¹ Vgl. diese Zeitschrift 4/75, S. 298–307.

² Vgl. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre*. Wiesbaden 1970, S. 101 f., 90.

³ St.A. II 57, 18 ff.; St.A. I 281, 28 f.; CR XV 1008.

⁴ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 14–20; S. Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancthon*. Diss. Masch. Regensburg 1973.

Erbsünde, Rechtfertigung

Entscheidend für das Verständnis der Rechtfertigungslehre der CA ist die genaue Beachtung der abgelehnten Gegenposition. In Art. XVIII der Ausgabe von 1531 der CA verwerfen die *ecclesiae* »die Pelagianer und anderen, die lehren, daß wir ohne den Hl. Geist allein durch die Kräfte der Natur Gott über alles lieben und die Gebote Gottes der Substanz der Akte nach erfüllen können«. Die Gnade füge nur den Aspekt des Verdienstes hinzu⁵. Mit dieser seit Luthers Römerbriefvorlesung durchgehend abgelehnten Position ist die »siebenmal versuchte Theologie der Neueren«, vor allem Gabriel Biel († 1495) und die durch ihn vermittelte Tradition angezielt⁶.

Gegenüber diesen scholastischen Lehrern, die »die Erbsünde aushöhlen«, »der menschlichen Natur unversehrte Kräfte zubilligen« (Apologie [Ap] II, 7f.) und »die Natur fromm machen durch natürlich Kräfte« (CA II, 3) lehren die *ecclesiae* nach CA II, 1, »daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sunden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können«. Gegen Zwingli, der in der Erbsünde nur eine Krankheit, keine Sündenschuld gegeben sieht, betont CA II, daß die Erbsünde »wahrhaftiglich Sünd sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden«. Luthers Redeweise von der nach der Taufe bleibenden Sünde richtet sich gegen die Auffassung von Duns Scotus und Biel, daß »wenn der Akt der Sünde vorbei ist, nichts in der Seele zurückbleibt, was der Vergebung der Sünde im Wege steht . . . außer der Strafverhaftung«. Die ohne diesen Hintergrund mißverständliche Formulierung Luthers war der katholischen Kontroverstheologie anstößig. Bei den Religionsgesprächen in Augsburg 1530 und Worms 1541 kam es in dieser Frage im Anschluß an die thomistische Auffassung zu einer Einigung: Das *materiale peccati* bleibt, das *formale peccati*, die Schuld, wird weggenommen durch die Taufe⁷.

Die Rechtfertigung ist nach Luthers Auslegung des Glaubensbekenntnisses im Großen Katechismus und in der Schrift vom Abendmahl Christi (1528) dem Werk Christi und des Hl. Geistes zugeordnet. Christus hat »uns dem Vater versüht«, »hat uns den Schatz erworben«. »Der Hl. Geist . . . lehrt uns diese uns erzeigte Wohltat Christi erkennen, hilft sie empfangen«, »macht uns teilhaftig dieses Schatzes. Deshalb ist Heiligen nichts anderes als uns zu Christus bringen, damit wir die durch Christus erworbenen Güter empfangen, zu denen wir durch uns selbst niemals gelangen könnten.«⁸ Diese Hinordnung der Rechtfertigung auf Christi Veröhnungstat und das Wirken des Geistes, das nach CA III der Herrschaft des er-

⁵ FU [Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg, hrsg von K. E. Förstermann] II, S. 488, 534 f.; Ap [Melancthon, Apologia Confessionis Augustanae. 1531 – Bekenntnisschrift] XVIII, 10.

⁶ WA 8, 55, 1 f.; Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 64–84; E. Iserloh, Luther und die Reformation. Aschaffenburg 1974, S. 28–43. 88 ff. Ob Luther oder Melancthon der Theologie Biels insgesamt gerecht werden, kann hier offenbleiben.

⁷ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 90, 187 ff., 228 ff., 254 ff.; Iserloh, a. a. O., S. 90 f.; H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Münster 1973, S. 36 f. Vgl. auch Ap II 35.

⁸ WA 26, 506; BSLK 654. Für Luther ist der Begriff Heiligen nicht auf die »zweite Rechtfertigung« (vgl. Th. Beer, in dieser Zeitschrift 2/76, S. 190 ff.) eingeengt, wie diese Stelle aus

höhten Herrn zugeordnet wird und in CA V–XIV als Wirken des Geistes in der Kirche durch Amt, Wort und Sakrament näher ausgelegt wird, zeigt sich in dem in CA III vorgezeichneten heilsgeschichtlichen christologisch akzentuierten Aufriß der CA, in der Stellung von CA IV innerhalb dieses Aufrisses, wie auch in dem Verständnis von Rechtfertigung, die nach der CA »um Christi willen« und »durch Christus« geschieht und sowohl als »selig werden durch die Gnade unsers Herren Jesu Christi« (CA XXVI, 27) als auch als »empfangen der Verheißung des Geistes« (CA V, 3) beschrieben werden kann. Die »Gerechtigkeit, die vor Gott gilt«, wird gleichgesetzt mit der *iustitia spiritualis*, »der innerlichen geistlichen Gerechtigkeit« (CA XVIII; Na XVII). Nach Melanchthons Auslegung des Römer-Briefes (1529/30) »umfaßt die Schrift, wenn von Gnade die Rede ist, dies beides: Vergebung der Sünden und Gabe des Hl. Geistes . . . Es irren also die, die disputieren, man könne in der Gnade sein und dennoch den Hl. Geist nicht haben.«⁹ Die in der Sündenvergebung um Christi willen und in der Gabe des Hl. Geistes sich verwirklichende Rechtfertigung beinhaltet 1. ein »Gerechtmachtwerden« und »Neu-Gebohrenwerden durch den Hl. Geist«, das vor allem in Taufe und Absolution sich ereignet und dann in einer sittlichen Erneuerung sich auswirkt, und 2. ein damit eröffnetes »Gerechthaltenwerden« (*iustum reputari*), das solange gilt, bis man durch die Todsünde aus der Rechtfertigung fällt¹⁰. CA XII werden die verworfen, die »lehren, daß diejenigen, so einst fromm worden (semel iustificatos), nicht wieder fallen mügen«. Im Unterschied zu den von den katholischen Luthergegnern verurteilten Äußerungen Luthers und Melanchthons, daß der Getaufte sein Heil nur durch Aufgeben des Fiduzialglaubens gefährden könne, verliert man nach der Ap den Geist und den Glauben durch ein Nachlassen in der Liebe und ein Unterlassen der Werke¹¹. Das Anliegen der recht verstandenen katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke lehnt Melanchthon nicht ab, sondern mißt den guten Werken, die nach der CA und Ap als »Frucht« des Glaubens hervorgehen, »Werke Christi« sind, »wegen des Willens Gottes« und »Gott zu Lob« geschehen sollen und müssen und notwendig sind, »daß der Glaube dadurch geübt werde, wachse und zunehme«, Bedeutung zu für die »Unterschiede in der Herrlichkeit der Heiligen«¹².

Luthers Großem Katechismus und eine Reihe weiterer Stellen zeigen. (Vgl. WA 30 I, 91, 94; WA 30 II 505; WA 45, 614.) Auch Luther gibt im Großen Katechismus »Sola fides vere iustificat« wieder durch: »Denn fur Gott eigentlich der Glaube heilig machet«, vgl. Ap III. Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 165 f.

⁹ CR XV, 459; vgl. Ap VII, 15: »Evangelium affert . . . spiritum sanctum et iustitiam, qua coram Deo iusti sumus«; Ap VII, 31: »fides in corde seu iustitia cordis coram Deo«; Ap VII, 13: »regnum Christi esse iustitiam cordis et donationem spiritus sancti«; Ap IV, 99: »fides . . . res accipiens spiritum sanctum et iustificans nos«.

¹⁰ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 155–197. Vgl. WA 40 I 364, 11 f.: *iustitia enim christiana in his duobus constat, scilicet fide cordis et imputatione*. Vgl. Melanchthon (1535): »Die, die diese (Todsünden) zulassen, fallen aus der Gnade Gottes, d. h. sie hören auf, gerecht gehalten zu werden« (CR XXI, 448).

¹¹ Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 185 ff.

¹² Ebd., S. 198–208. Vgl. Ap IV 355: »opera . . . merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum«; Ap IV 366: . . . »bona opera mereantur alia praemia corporalia spiritualia et gradus praemiorum«; ebd. dT: »Weiter sagen wir,

Bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 einigte man sich in der Rechtfertigungslehre: Die Sündenvergebung geschieht »durch die *gratia gratum faciens* und den Glauben förmlich und eigentlich (formaliter) und durch Wort und Sakramente als durch Instrument und Werkzeug«. Sowohl die Formulierung »Rechtfertigung allein durch den Glauben« (*sola fide*) wie auch »Rechtfertigung durch die durch die Liebe formierte Gnade« (*gratia caritate formata*) ist vermieden, weil man ein gegenseitiges Mißverständnis vermeiden wollte. Obwohl Eck eine sachliche Berechtigung der Redeweise von der Rechtfertigung durch den Glauben allein anerkennt, fordert er dennoch den Verzicht auf dieses Wort, weil dadurch das einfache Volk verleitet werde zu glauben, Liebe und Werke seien überflüssig. Umgekehrt argumentiert Melanchthon im Blick auf die abgelehnte nominalistische Position: »Wenn man *caritatem* oder anders setze, so weise man auf uns und nicht auf Gottes Gnade.«¹³ Wenngleich diese Einigungsformel das ein Jahrzehnt gewachsene gegenseitige Mißtrauen nicht mit einem Schlag beseitigte und auch bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Liebe noch offene Fragen bleiben, so kommt dieser Einigung doch insofern Bedeutung zu, als hier dem reformatorischen Glaubensbegriff der katholische Gnadensbegriff zugeordnet wird. Die Ap (IV, 116) übernimmt diese Einigungsformel: »Und weil allein dieser Glaube die Sündenvergebung empfängt, uns vor Gott angenehm macht und den Heiligen Geist mit sich bringt, so sollte er besser *gratia gratum faciens* genannt werden als die nachfolgende Wirkung, nämlich die Liebe«, und schließt auch dadurch ein einseitiges forensisches Verständnis von Rechtfertigung aus. Die 1530 »in der sach an jr selbs« (Eck) und nicht in einer Begriffskleisterei erzielte Einigung in der Rechtfertigungslehre hat ihre Berechtigung darin, daß die von Luther und Melanchthon bekämpfte Gegenposition weder von der *Confutatio* noch vom Konzil von Trient vertreten wird, und umgekehrt die in den Katalogen ketzerischer Sätze bis hin zum Konzil von Trient und in die Gegenwart abgelehnte reformatorische Position sich nicht mit der Lehre der CA und der Ap deckt.

Kirche, Amt

»Wie Augustinus zwischen *communio sanctorum* und *societas sanctorum* und später Früh- und Hochscholastik . . . zwischen der Zugehörigkeit zur Gemeinsamkeit der Gnadenmitteln und der Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft unterschieden«¹⁴, so unterscheidet die CA bzw. Ap zwischen der »Versammlung aller Gläubigen und Heiligen«, die »die christliche Kirche eigentlich« (*proprie*) ist, und der »Gemeinschaft der äußeren Zeichen der Kirche, nämlich des Wortes, des Bekenntnisses und der Sakramente«, nach der auch die in diesem Leben beigemischten nicht exkommunizierten Heuchler und Bösen »Glieder der Kirche sind«, »Ämter

daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein . . . Denn die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der ander. Solch Unterschied macht den Verdienst«. Vgl. Ap Ed. 1531. 8^o: »Cum igitur opera sint quaedam impletio legis, recte dicuntur meritoria, recte dicitur eis debere merces. Et haec merces parit gradus premiorum.« CR XXVII, 423.

¹³ Vgl. Immenkötter, a. a. O., S. 37–39; Pfnür, a. a. O., S. 152 ff.; 256–264; 394–399.

¹⁴ Wiedenhofer, a. a. O., S. 261.

in der Kirche haben«, die Sakramente »an Christus statt« (*Christi vice et loco*) spenden und »die Person Christi repräsentieren«¹⁵. Verworfen werden »die Donatisten und dergleichen« (nach Ap VII, 29, »die Wiclifisten«), »die das Amt der Bösen für nicht nützlich und nicht wirksam hielten« (CA VIII). Die Auffassung von der Kirche als »platonischer Stadt«, als »erdichteter Kirche, die nirgends zu finden sei« weist die Ap zurück¹⁶.

Der umstrittene Satz von CA VII: »Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden«, ist von seiner negativen Entsprechung her zu interpretieren: »Und ist nicht not zu wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.« Im Kontext der CA soll damit gesagt werden: Zur »einen heiligen christlichen Kirche«, die »alle Zeit sein und bleiben muß«, gehören auch die *ecclesiae apud nos*. Sie sind nicht »als Ketzer abzusondern«, da eine Übereinstimmung in der Lehre mit der Hl. Schrift und »gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen so viel aus der Väter Schriften zu vermerken« gegeben ist und Uneinigkeit lediglich in den geänderten Traditionen und Mißbräuchen besteht¹⁷. Das Amt, als dessen Modell der Melanchthon von 1530 und die CA das katholische Bischofsamt verstehen¹⁸, steht in Beziehung zu beiden Teilen, dem, worin man eins sein muß in der Kirche, und dem, worin es keine notwendige Gleichförmigkeit geben muß, wie sich aus CA XXVIII eindeutig ergibt: Im Blick auf den ersten Bereich (Wort und Sakrament) müssen den Bischöfen »die Kirchen *notwendig* und *de iure divino* Gehorsam leisten« (CA XXVIII, 21 f.). Im Blick auf den zweiten Bereich »der Kirchenordnungen und Ceremonien« gebührt es, solche Ordnung »um der Liebe und des Friedens willen zu halten und den Bischöfen und Pfarrern in diesen Fällen gehorsam zu sein . . . doch also, daß die Gewissen nicht beschwert werden, daß man's für solche Dinge halte, die not sein sollten zur Seligkeit« (CA XXVIII, 53. 55 f.).

CA VII schließt das Amt nicht aus¹⁹, sondern im Kontext der CA implizieren die Ausdrücke »rein«, »nach reinem Verstand«, »pure« und »lauts des Evangelii«, »dem göttlichen Wort gemäß«, »recte« das Amt, denn nach CA XXVIII, 20 f. »ist das bischöflich Amt nach göttlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen«. Auf keinen Fall ist das Amt unter die »von den Menschen eingesetzten Ceremonien einzuordnen, denn nach CA V »hat Gott das Predigtamt eingesetzt«. Das Amt wird in der CA, wie überhaupt in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen abgeleitet, sondern aus der Sendung und

¹⁵ CA VIII, 1; Ap VII, 3. 28.

¹⁶ Ap VII, 20; vgl. WA 7, 683, 8 ff. Die in diesem Zusammenhang von Luther aufgeführte Stelle Lk 17, 20 f. ersetzt Melanchthon in der Endredaktion von CA VII durch Eph 4, 5 f.

¹⁷ CA, Beschluß des ersten Teiles.

¹⁸ Vgl. CA XXVIII, 69; St.A. VI/2 277 Anm. 7.

¹⁹ Vgl. Wiedenhofer, a. a.O., S. 263; Pfnür, in: K. Algermissen, *Konfessionskunde*. Paderborn 1966, S. 361–367; ders., in: »Catholica« 28, 1974, 118 ff.

Beauftragung durch Gott: »Wer euch hört, hört mich« (CA XXVIII, 22)²⁰. Als Modell für das »rite vocari« (CA XIV) sieht die Ausgabe der CA von 1540 die Einsetzung der Presbyter durch Titus.

Sakramente

Die CA führt drei Sakramente auf: Taufe, Eucharistie, Buße²¹. Daß diese Aufzählung nicht exklusiv zu verstehen ist, wird daran deutlich, daß die Ap und der späte Melanchthon auch die Ordination als Sakrament gewertet sehen möchten²². Eine Anerkennung der CA würde deshalb einer offenen Erörterung der noch ungeklärten Fragen (vor allem der eines engeren oder weiteren Verständnisses der Einsetzung durch Jesus, sowie des Zeichen- und Gnadenbegriffes) nicht im Weg stehen.

Die reformatorische Polemik gegen das »ex opere operato« will nicht die Wirksamkeit der Sakramente bestreiten, sondern richtet sich gegen eine ganz bestimmte Auffassung vom »opus operatum«, nämlich 1. in der stereotypen Verbindung mit dem Zusatz: »ohne gute Regung im Empfänger« gegen die im Anschluß an Biel interpretierte skotistische Sakramentenlehre, 2. gegen diesen Begriff im Zusammenhang der Verdienstlehre, etwa in der Verbindung: Gebet, Fasten, Almosen, Genugtuung *ex opere operato*²³.

Desgleichen ist das »sola fide« nicht gegen die Sakramente gerichtet: »Und durch das Wort SOLA, so wir sagen: allein der Glaub macht fromm, schließen wir nicht aus das Evangelium und die Sakramente, daß darum das Wort und Sakrament sollten vergeblich sein, so es der Glaub alles allein thut, wie die Widersacher uns alles gefährlich deuten; sondern unsern Verdienst daran schließen wir aus« (Ap IV 73).

Nach der CA sind die Sakramente gleichsam »Instrumente«, »Mittel«, durch die »Gnade angeboten wird«, »Gott den Geist gibt« und den »Glauben wirkt«, »erweckt und stärkt« und »seine Verheißungen austeilte«. Sie sind »wirksam«, »efficax«, auch wenn der Priester, durch den sie gereicht werden, schlecht ist²⁴. In der Auseinandersetzung mit den Täufern und Zwingli betonten Luther und Melanchthon, daß Taufe, Eucharistie und Absolution »nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben stehen«. »Ein König gibt dir ein Schloß. Nimmst du es nicht an, so hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, sondern du hast dich betrogen . . . der König hats gewiß gegeben.«²⁵

Taufe

»Die Taufe ist notwendig zum Heil.« »Die Kinder sind zu taufen. Durch die Taufe Gott überantwortet, werden sie in die Gnade Gottes aufgenommen« (CA IX). »Die Kindertaufe ist nicht vergeblich, sondern notwendig und wirksam zum Heil« (Ap

²⁰ Vgl. Ap VII, 28. 47 f.; Ap XII, 40; Ap XXVIII, 18 f.

²¹ Vgl. die Anordnung vor CA XIII, 4; Ap XIII: »Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.«

²² Vgl. Ap XIII, 11; St.A. II 501, 16 ff.

²³ Vgl. Pfnür, Einig, S. 45–64.

²⁴ Vgl. CA V, VIII, IX, XIII.

²⁵ WA 30 II, 499; vgl. dagegen WA 5, 125. Vgl. Pfnür, a. a. O., S. 213–221.

IX, 1). Damit sind in der Auseinandersetzung mit den Täufern frühere Aussagen (vgl. den von Cochläus und Fabri exzerpierten und vom Konzil von Trient verurteilten Satz Luthers, daß es besser sei für die Kinder, die Taufe zu unterlassen, als sie ohne eigenen Glauben zu taufen) revidiert bzw. modifiziert²⁶.

Eucharistie

Nach CA X ist »wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig«. Die Ap ergänzt im Anschluß an die Religionsverhandlungen von 1530 das Wörtchen »substantialiter« und verweist auf die gemeinsame Lehre der römischen und griechischen Kirche von der »Verwandlung« des Brotes in den Leib Christi²⁷. Nicht das in der CA von Melanchthon bewußt vermiedene Wort »Opfer« (Ap XXIV, 14. 35) ist der zentrale Kontroverspunkt, sondern die Auffassung von der Messe als Werk *ex opere operato*. Die Ap verweist dabei ausdrücklich auf Gabriel Biel (Ap IV, 210), für den die Messe *ex opere operato* im Unterschied zum Kreuzesopfer einen endlichen Wert hat, sowohl aufgrund der Einsetzung durch Christus, wie auch aufgrund der Aufopferung durch die Kirche²⁸. Beachtet man diesen Hintergrund, so ist eine Klärung der Sachfragen möglich und im katholisch-lutherischen Dialog bereits weitgehend erreicht²⁹.

Buße, Beichte

Gegenüber Gabriel Biel³⁰, der die Wirkung der Sündenvergebung der Vollreue (*contritio*) zuspricht und der Absolution lediglich deklarative Funktion zuteilt, wendet sich die Ap gegen eine »Schmälerung der Schlüsselgewalt« und betont mit der CA und dem Luther von 1530 die »Kraft« der Absolution, die nach Ap XII, 41 »eigentlich das Sakrament der Buße genannt werden kann« (vgl. Ap XIII, 4). Entgegen dem »verderblichen Irrtum«, »daß die Schlüsselgewalt Verggebung der Sünde nicht vor Gott, sondern vor der Kirche gewähre«, ist nach CA XXV, 3f. und dem Luther von 1530 der »Absolution zu glauben, nicht weniger, als wenn Gottes Stimme von Himmel erschölle«. Sie ist »nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sünde vergibt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen.«³¹

»Was Sündenvergebung oder Schlüsselgewalt ist, versteht man nicht, wenn man die Privatabsolution verachtet« (Ap XII, 101). Sie aus der Kirche fortzutun, wäre gottlos (Ap XII, 101), »vielmehr soll man sie in der Kirche erhalten und nicht fallen lassen« (CA XI).

²⁶ Cochlaeus, Septiceps Lutherus, c. 18; Fabri, Antilogiarum Babylonia, c. 3; Concilium Tridentinum, De sacramento baptismi, can. 13. Vgl. Luther: WA 7, 321, 9 f.

²⁷ Vgl. Pfnür. In: Algermissen, a. a. O., S. 373 f.

²⁸ Vgl. Pfnür, Einig, S. 51–62.

²⁹ Vgl. USA-Dialog: Die Eucharistie als Opfer, 1967; Dialog auf Weltebene: Das Herrenmahl. Liebfrauenberg 1976.

³⁰ Ebd., S. 77–82.

³¹ Ap XII, 7. 21; WA 30 II, 485, 6 ff. – Ap XII, 39 ff.; WA II, 454 f. Vgl. dagegen WA 1, 233, 20 f.

Die Betonung der zwei Teile der »wahren rechten Buße«, nämlich »Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde« und »glauben an das Evangelium und Absolution« ist auf dem Hintergrund der Kontroverse von 1527 zwischen Melanchthon und Agricola um die Wertung der Buß- und Gesetzespredigt zu sehen und gegen die gerichtet, die »den Glauben ohne Buße . . . verkündigen«³².

»Danach soll auch Besserung folgen« (CA XII, 5 f.). Bei den Religionsverhandlungen 1530 war die lutherische Seite ähnlich wie Melanchthon schon in den Visitationsartikeln und im Unterricht der Visitatoren bereit, »daß drei Teile der Buße oder Pönitentz gesetzt werden«³³.

³² CR XXVI 9; vgl. E. Iserloh, in: Handbuch der Kirchengeschichte (Jedin) IV, S. 357 f.

³³ Vgl. Immenkötter, a. a. O., S. 31; Pfnür, a. a. O., S. 264 ff., 268 f.

GLOSSE

ERZIEHT DIE BEICHTPRAXIS DER Kirche zu politischer Feigheit? – Die Frage, so allgemein gestellt, kann über Kopfschütteln hinaus nur mit einem Nein beantwortet werden. Daß sie aufgeworfen wird, hat freilich einen realen Grund.

Karl Korn, der frühere Mitherausgeber der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, berichtet in »Lange Lehrzeit«¹ ausführlich über seine Jugendjahre in der rheinhessischen Heimat. Korn, Jahrgang 1908, ist bekanntlich von Haus aus Katholik und hegt, wie er selbst sagt, noch heute Sympathien für die Katholizität der Kirche, die – davon ist er überzeugt – die Basis für seinen Kulturkonservatismus bildet. Korn kommt in seinem Lebensbericht – er wird mit dem Jahre 1941 vorläufig abgeschlossen – auch auf seine frühen Erfahrungen mit der Glaubenspraxis zu sprechen. Und hier ist es vor allem die Beichte, die ihm seinerzeit die größten Schwierigkeiten machte. Er schreibt: »Wenn ich an meinen Umgang mit den Sakramenten denke, pakt mich Erschrecken. Ich meine heute, mich sehr früh dem drückenden Beichtzwang innerlich dadurch entzogen zu haben, daß ich äußerlich tat, was

ich innerlich nicht bejahte. Die Verdrängungsasketik, in der ich geradezu virtuos war, blieb meinem geistigen und seelischen Haushalt äußerlich. Ich erinnere mich, die Keuschheitsgebote der Beichtpraxis einfach dadurch geradezu blasphemisch erfüllt zu haben, das ich, weil es mir anders nicht vollziehbar erschien, sogenannte Gedankensünden, also sexuelle Triebhaftigkeit und willentliches Nachhängen in Wunschvorstellungen als Sünden bekannte, obwohl ich wacker verdrängte und also nicht viel zu bekennen hatte« (95)². Korn hat es seinem Vater lange verargt und »kann es selbst heute noch nicht gutheißen«, daß der Vater ihn alle vier Wochen zur »für mein Empfinden und erwachendes Wissen entsetzlichen Grobheit der Beicht« schickte.

Es wäre zu einfach, Korns Erfahrungen mit der Beichte – wahrscheinlich während der frühen Weimarer Zeit – als einmaligen Sonderfall abzutun. Altersgenossen, die nicht im Sinne Korns für ein Leben lang Opfer »der entsetzlichen Grobheit der Beicht« geworden sind, bestätigen, daß die damals

² Die drei Seiten (94 ff.), auf denen Korn sein Verhältnis zur Kirche schildert, verdienen ganz abgedruckt zu werden; sie lesen sich wie ein ergänzendes Kapitel zu Thomas Manns »Felix Krull«.

¹ Lange Lehrzeit. Ein deutsches Leben. Frankfurt 1975. 315 S.