

Ringen um Einheit

Strategien der Verständigung bei Erasmus und Melanchthon

Zusammenfassung

Anhand der *Confessio Augustana* und des Traktats *De sarcienda ecclesiae concordia* von Erasmus von Rotterdam lassen sich Strategien der Verständigung in der Reformationszeit beobachten. Zwar sind beide Schriften unterschiedlich – die CA ein reichspolitisch relevanter Gemeinschaftstext, *De sarcienda concordia* ein echter Autortext von Erasmus, aber sie hängen zeitlich und inhaltlich so eng zusammen, dass sie nachvollziehen lassen, wie sich Melanchthon und Erasmus Wege zur Einheit vorstellen. Zentral ist dabei für beide die Prioritätensetzung. Für Melanchthon erfolgt diese anhand der Zweiteilung der CA in Lehre und Gebräuche, für Erasmus durch die Unterscheidung von Sache und Worten. Ein Teil der Verständigung beruht allerdings auch auf dem Verschweigen und Dissimulieren von Differenzen. Wichtiger aber scheint für die Verständigung die Schaffung eines externen Referenzrahmens: Schrift und Kirchenväter sind, mit unterschiedlichem Gewicht, für beide die Autoritäten, auf die sie sich stützen und von denen sie Einigung erhoffen. Die Auseinandersetzung mit diesen Modellen mag auch dazu helfen, das CA-Jubiläum 2030 als wahrhaft ökumenische Feier zu begehen.

Abstract

This essay takes the Augsburg Confession and Erasmus' tract *De sarcienda ecclesiae concordia* as examples for strategies of conciliation in the Reformation era. Both texts are quite different regarding the authorship, as the Augsburg Confession is a collective text of political impact, while *De sarcienda Concordia* is a pure Erasmian text. Nevertheless, they are connected in time and thoughts, so they might be compared with a focus on the strategy of reconciliation. Both seek to find priorities in the conflict: While Melanchthon finds them in distinguishing doctrine and practice, Erasmus discerns words and items. Both tend to conceal harsh differences or to dissimulate them. And both look for external references to support their arguments, which they both find in Holy Scripture and the Church Fathers. Even if the relation of these authorities is different in both texts, they may lead to a more ecumenical understanding while preparing for the jubilee of the Augsburg Confession in 2030.

Schlüsselwörter – Keywords

Melanchthon; Erasmus; Confessio Augustana; Ökumene.

Melanchthon; Erasmus; Confessio Augustana; Ecumenism

DR. THEOL. VOLKER LEPPIN, geb. 1966, seit 2010 Professor für Kirchengeschichte an der Ev.-Theol. Fakultät Tübingen, Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation, Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, wissenschaftlicher Leiter des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen von evangelischer Seite. Jüngste Veröffentlichung: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2017.

Die Ökumenische Bewegung im strengen Sinne ist ein Produkt des vergangenen Jahrhunderts. Dennoch ist der Versuch der Überwindung der Kirchenspaltung schon deutlich älter: Eine erste große Welle der Bemühungen hat Christopher Spehr in der Aufklärungszeit nachgezeichnet¹. Anliegen des folgenden Aufsatzes ist es, an Grundmuster des Verstehens zu erinnern, die schon die Reformationszeit hervorgebracht hat und die in dem von Edmund Schlink vorgetragenen Sinne als „Bemühungen um die kirchliche Einheit“ als ökumenisch einzuordnen sind². Dies ist weder neu noch unbekannt – insbesondere das Jubiläum der Confessio Augustana 1980 hat daran erinnert, dass dieser Grundlagentext des Lutherums selbst ein Text fundamentaler Einigungsbemühung ist³. Das macht auch im Blick darauf optimistisch, dass das nächste große Reformationsjubiläum eben 2030 zum Gedenken an die Confessio Augustana stattfinden wird – und der Boden für eine ökumenische Annäherung ja bereits im Jubiläumsjahr 2017 in erstaunlicher Weise bereitet wurde. So legt es sich nahe, unter den vielfältigen Bemühungen um Erhalt der kirchlichen Einheit im Folgenden die Confessio Augustana in den Blick zu nehmen. Zeitlich damit verbunden ist der Vorschlag *De sarcienda ecclesiae concordia*, den Erasmus von Rotterdam 1534 vorgelegt hat. Daher soll dieser als zweiter Text in den Mittelpunkt gerückt werden.

Damit ist natürlich der Bogen möglicher Ausgleichsbemühungen im 16. Jahrhundert bei weitem nicht abgeschritten. Insbesondere die Religionsgespräche, die auf Anregung Kaiser Karls V. in den frühen vierziger Jahren auf Reichsebene anberaumt wurden, bieten formal wie inhaltlich reichen Stoff⁴ – formal, weil sie als Gesprächsforum

1 | Christopher Spehr, *Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts* (BHT 132), Tübingen 2005.

2 | Edmund Schlink, *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*, in: Harding Meyer (Hg.), *Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext*, Stuttgart 1980, 1–28, 1.

3 | Siehe exemplarisch die ökumenischen Sammelbände: *Harding Mayer/Heinz Schütte/Hans-Joachim Mund* (Hg.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche* (Ökumenische Perspektiven 9), Frankfurt a. M. 1977; *Harding Mayer/Heinz Schütte* (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1980; vgl. aber auch zu der letztlich enttäuschenden Reaktion von Papst Johannes Paul II. auf die ökumenischen Bemühungen um eine katholische Anerkennung der CA Kurt Koch, *Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist*, Freiburg 1991, 92f.

4 | Siehe hierzu *Gerhard Müller* (Hg.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh 1980; *Hans-Martin Barth* (Hg.), *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven*, Regens-

unterhalb der gesamtkonziliaren Ebene und in Reichskontext eine eigene Zugangsweise zu Ausgleichsverhandlungen eröffneten, die man durchaus prima facie als aussichtsreich betrachten kann. Inhaltlich, weil sie, insbesondere durch das Bemühen von Johannes Gropper und Martin Bucer, bis zur Abfassung einer gemeinsamen Rechtfertigungslehre vordringen⁵. Die Lehre von einer doppelten Rechtfertigung allerdings konnte wie das gesamte aus dem Bemühen hervorgegangene „Regensburger Buch“ keine allgemeine Akzeptanz gewinnen. Neben dieser späten Phase wäre als Beispiel ganz frühen Bemühens um Verstehen der anderen Seite der wenig bekannte, gleichwohl hoch interessante Bischof von Chiemsee Berthold Pürstinger zu nennen, dessen „Tewtsche Theology“⁶ den redlichen Versuch zeigt, katholische Reform im Gespräch mit der reformatorischen Bewegung zu entfalten. Diese Beispiele mögen den weiten Horizont andeuten, den man eröffnet, wenn man nach Ausgleichsbemühungen im 16. Jahrhundert fragt. Die Konzentration auf Confessio Augustana und Erasmus im Folgenden ist also eine bewusste Auswahl, der vor allem die wirkungsgeschichtliche Bedeutung der Confessio Augustana zugrunde liegt, mit welcher sich der Entwurf des Erasmus jedenfalls kontextuell in Verbindung setzt: Das Augsburger Bekenntnis ist zur bestimmenden Bekenntnisschrift des Luthertums geworden – und dass diese letztlich im ökumenischen Horizont geschehen ist, mag im beginnenden 21. Jahrhundert als besonders hilfreich wahrgenommen werden.

1. CA und „De sarcienda ecclesiae concordia“: Kontexte

Bei aller Nähe untereinander ist zu bedenken, dass mit der Confessio Augustana und Erasmus' Programmschrift *De sarcienda ecclesiae concordia* zwei sehr unterschiedliche Texte in den Blick genommen werden. Der erste, markante Unterschied liegt darin, dass es zwar durchaus Gründe gibt, die Confessio Augustana primär auf Philip Melanchthon⁷ als Autor zu beziehen, es sich aber der Form und Geltung⁸ nach um einen

burg 1992; Athina Lexutt, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (FKDG 64), Göttingen 1996; Wibke Jansen, „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren“. Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41, Göttingen 2009.

- 5 | S. hierzu Joachim Mehlhausen, Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches, in: Luise Abramowski u. J. F. Gerhard Goeters (Hg.), Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. FS Ernst Blizer, Neukirchen 1969, 189–211; Karl-Heinz zur Mühlen, Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch – eine verpaßte Chance?, in: ZThK 76 (1979), 331–359.
- 6 | Berthold, Bischof von Chiemsee, Tewtsche Theology, hg. v. Wolfgang Reithmeier, München 1852; s. zu Pürstinger Volker Leppin, Art. Pürstinger, Berthold, in: TRE 28, 1997, 1–3.
- 7 | Zur ökumenischen Bedeutung Melanchthons vgl. die zugespitzte Verortung von Rolf Schäfer, Melanchthon zwischen den Konfessionen, in: MD 48 (1997), 3–8.
- 8 | Dies ist gerade auch in ökumenischer Perspektive bedeutsam, wie Wolfgang Thönissen, Nötiger Streit statt unnützem Gezänk. Melanchthon und die Frage nach der Einheit der Kirche, in: Cath(M) 65 (2011), 71–88, 79f, zu Recht betont.

Gemeinschaftstext der unterzeichnenden Reichsstände handelt⁹, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass der Text auf die Aussagen der Theologen Sachsens und der anderen Unterzeichner immer wieder in der dritten Person rekurriert: „docent“. Das ist auch deswegen nicht ohne Belang, weil Melanchthon, als er an diesem Text arbeitete, darum wusste, dass er einen Entwurf für eben eine solche Reichstagsvorlage erstellte, und es seine Aufgabe sein musste, zum Teil divergierende Ansichten in einen gemeinsamen Text zu bringen¹⁰. Es ist hier nicht der Ort, die komplexe Entstehungsgeschichte der Confessio Augustana zu rekonstruieren¹¹. Doch sei so viel in Erinnerung gerufen: Grundlage für den ersten, lehrhaften Teil der Confessio Augustana waren die Schwabacher Artikel, die vermutlich im September 1529 von Sachsen und Brandenburg-Ansbach aufgrund einer Vorlage Luthers und Melanchthons beschlossen worden waren¹², für den zweiten Teil die von einer Autorengruppe im März 1530 erstellten Torgauer Artikel, deren genaue Fassung bis heute unklar ist¹³. Melanchthon ist mit diesen Vorlagen zwar frei umgegangen, hatte aber in ihnen eben doch schon gewisse Richtungsbestimmungen, an denen er selbst wiederum durchaus mitgewirkt hatte. Bei den abschließenden Arbeiten in Augsburg hat er dann so viele unterschiedliche Perspektiven zu berücksichtigen gehabt, dass etwa beim Rechtfertigungsartikel die kurz vor Verlesung der Confessio Augustana erstellte Abschrift Spalatsins¹⁴ und die „als eine Handschrift mit hoher Nähe zum überreichten Text“¹⁵ geltende Marburger Handschrift

- 9 | Zu vorauslaufenden bekenntnisartigen Texten s. *Gottfried Seebaß*, Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana, in: Ders., Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 11–30; vgl. auch *Walter Brandmüller*, Der Weg zur Confessio Augustana, in: Wolfgang Reinhard (Hg.), Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang. Ringvorlesung der Universität Augsburg im Jubiläumsjahr 1980, München 1981, 31–62, 51–62.
- 10 | Darauf, dass Melanchthon zwischenzeitlich bereit war, zugunsten der Einheit mit den Altgläubigen die Einheit innerhalb des evangelischen Lages preiszugeben, verweist *Christian Peters*, Reformatorische Doppelstrategie: Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis, in: Günter Frank (Hg.), Der Theologe Melanchthon (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5), Stuttgart 2000, 169–193, 178.
- 11 | Dies habe ich in sehr knapper Form getan in: Die Confessio Augustana, hg. v. Volker Leppin und Gottfried Seebaß, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014 (im Folgenden: BSELK), 63–225, 65–83. Dort finden sich genauere Ausführungen zu der obigen Zusammenfassung; vgl. auch *Wilhelm Maurer*, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen, Gütersloh 1979, 18–61. Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die begleitenden Verhandlungen mit der altgläubigen Seite, s. hierzu *Rolf Decot*, Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag. Melanchthon und die Confessio Augustana, in: Reinhold Friedrich/Klaus A. Vogel (Hg.), 500 Jahre Philipp Melanchthon (1497–1560). Akten des interdisziplinären Symposiums vom 25.–27. April 1997 im Nürnberger Melanchthon-Gymnasium, Wiesbaden 1998 (Pirckheimer-Jahrbuch 13), 48–72, 60–63.
- 12 | Text s. Die Confessio Augustana – Texte und Kontexte, hg. v. Volker Leppin, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien. Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014 (im Folgenden: BSELK. QuM 1), 35–218, 37–42.
- 13 | Siehe die Aktenstücke in Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, hg. v. Karl Eduard Förstemann, Bd. 1, Halle 1833, 66–108 (Nr. 27); vgl. insgesamt *Ernst Koch*, Die kursächsischen Vorarbeiten zur Confessio Augustana, in: Ders., Aufbruch und Weg. Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1983 (Arbeiten zur Theologie 68), 7–19.
- 14 | Zu ihr BSELK. QuM 1, 75.
- 15 | BSELK 76.

ganz erheblich voneinander abweichen und wiederum die Druckfassung der Confessio Augustana von 1531 einen deutlich anderen Text repräsentiert¹⁶ – der wiederum, auch dies ein Teil der komplizierten Gemengelage, nach deutscher und lateinischer Fassung nicht unerheblich variiert¹⁷. Allein an einem solchen Beispiel mag man ersehen, dass Melanchthon nicht nur als Autor, sondern auch bis zu einem gewissen Grade als Redaktor der Confessio Augustana gelten kann. Nimmt man freilich die Aufgaben eines Redaktors ernst, so lässt sich auch an den darin vollzogenen Arbeitsschritten das ablesen, wonach hier gefragt werden soll: die Strategie der Verständigung, denn auch der Redaktor hat ja dieser Aufgabe zu folgen und sie sinnvoll und akzeptationsfähig durchzuführen.

Demgegenüber ist *De sarcienda ecclesiae concordia* ein originärer Autortext: Erasmus spricht hier selbst und artikuliert seine eigene Position. Freilich tut auch er dies nicht ohne Rücksicht auf die Gesamtlage, vielmehr nahm er aufgrund mehrfachen Begehrens Stellung zur Religionsfrage: Dem an ihn herangetragenen Wunsch, selbst nach Augsburg zu kommen, hatte er nicht folgen wollen¹⁸, blieb aber über diese Fragen in Kontakt mit Vertretern beider Lager¹⁹. Nicht zuletzt auch Philipp Melanchthon gemahnte Erasmus am 21. Oktober 1532, seine auctoritas einzusetzen, um Frieden zu schaffen und einen Bürgerkrieg zu vermeiden²⁰. Dass nicht dieser Impuls entscheidend war, ist schon daran zu erkennen, dass die Vorrede, die Erasmus der Schrift beigab, nicht dem Wittenberger galt, sondern dem altgläubigen Reformtheologen Julius Pflug²¹. Entstanden ist eine Auslegung des 84. [83.] Psalms, die sich zu einem großen Traktat über Fragen der Kirchenreform auswuchs. Deren Bedeutung sah Erasmus dabei vor allem in der Aufgabe, in der Kirche durch allgemeinen consensus²² die himmlische Eintracht widerzuspiegeln²³. Im Unterschied also zur Confessio Augustana handelt es sich hier eindeutig um die Schrift eines einzelnen Autors, die freilich in dem Bewusstsein verfasst wurde, in der strittigen Gesamtsituation auf beiden Seiten auf Gehör stoßen zu können. Dass dabei die humanistischen Netzwerke eine besondere

16 | Siehe die vier Fassungen in BSELK 98f.

17 | Dies zu betonen, heißt nicht, dass „Unterschiede hochstilisiert“ werden (Erwin Iserloh/Vilmos Vajta, Die Sakramente: Taufe und Abendmahl, in: Mayer/Schütte, Confessio Augustana 198–227, 208), sondern trägt dem außerordentlich komplexen Entstehungsprozess der CA Rechnung.

18 | Siehe Stupperich in: Erasmus, *De sarcienda ecclesiae concordia*, hg. v. Robert Stupperich, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi (ASD) 3, Amsterdam, 1986, 245–313, 250.

19 | Zu Erasmus' Zwischenstellung als einer, der von vielen Altgläubigen für schuldig an der Reformation empfunden wird, aber selbst keineswegs in das reformatorische Lager einschwenken will, s. Peter Walter, Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam, in: Ders., *Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform*, hg. v. Günther Wassilowsky (RGST. Suppl. 6), Münster 2015, 9–24, 9.

20 | Melanchthon an Erasmus, 21.10.1532 (MBW 1287; CR 2,617f), 617; zur Vorgeschichte der Schrift insgesamt s. Rudolf Padberg, Erasmus von Rotterdam und die Einheit der Kirche, in: *Cath(M)* 40 (1986), 97–109, 100f.

21 | ASD 3, 257.

22 | ASD 3, 266, 261f.

23 | ASD 3, 269, 382f.

Bedeutung für Entstehung und potenzielle Wirkung²⁴ der Schrift hatten, machen die genannten Namen deutlich.

2. Gemeinsames Anliegen: Prioritäten setzen

In dem erwähnten Schreiben an Erasmus vom Oktober 1532 entwarf der Wittenberger auch sein Programm für Verständigungsgespräche: „Controversias multas praecidi, deinde quasdam ad pietatem necessarias bona fide illustrare studeo“²⁵. Dieses Programm könnte man auch als gemeinsame Grundlage der Überlegungen beider verstehen: Auseinandersetzungen zu vermeiden und sich auf Notwendiges zu beschränken, in heutiger Begrifflichkeit: Prioritäten zu setzen. In der *Confessio Augustana* ist dies allein schon durch den Aufbau deutlich gemacht. Dieser folgt sicher auch politischer Strategie, enthält aber eben zugleich eine theologische Aussage: Artikel 1–21 sind, so heißt es im Überleitungsteil „Artikel(...) des glaubens“, die „nicht (...) zu widder der heiligen schrift oder gemeiner Christlichen kirchen“ lehren²⁶, erst die Artikel 22–28 behandeln dann „etzliche missbreuch“, die man habe einstellen müssen, da „Gottes gepot (...) billich höher zuachten denn alle gewonheit“ sei²⁷. Die Grundidee ist also eine Unterscheidung nach einer doppelten Kriterienbildung: der zwischen Lehre und Gebrauch einerseits und der zwischen biblischer Grundlegung und „gewonheit“ beziehungsweise „tradition“²⁸ andererseits. Schon diese Beschreibung macht deutlich, dass die gewählte Strategie nicht ganz unproblematisch ist. Sie setzt eine potenzielle Differenz zwischen Schrift und Tradition voraus, wie sie bei den Reformatoren spätestens seit der Leipziger Disputation in Gestalt eines Differenzmodells beider Größen geläufig geworden war, während im altgläubigen Lager ein Harmoniemodell bestimmend geblieben war, das Schrift und Tradition in eins dachte²⁹. Man kann also durchaus in die Grundeinteilung der *Confessio Augustana* das protestantische Grund-

24 | Faktisch stieß Erasmus auf erbitterten Widerspruch bei Luther: In seiner Vorrede zu der „möglichst irenische(n) Besprechung der Schrift“ (*Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen“ Gedankens von Rotterdam bis Georg Calixt*, Stuttgart 1957, 88) durch den Wiltzenhausener Pfarrer Antonius Corvinus (QUATENUS | EXPEDIAT AEDITAM | RECENS ERASMI DE SARCIEN | da Ecclesiae concordia Ratio | nem sequi [...] Iuditium. | Antonij Coruini, Wittenberg 1534 [VD 16 C 5429]) markierte Luther die Hauptdifferenz in der Betonung der Kirche: „Una est eorum ratio: Ecclesia, Ecclesia, Ecclesia. (...) Hanc eorum vocem et Erasmus confirmat, Qui ubique Ecclesiam sequi se promittit.“ (Luther, *Vorrede zu Corvinus, Quatenius etc.* [WA 38, 277,23–27]) – unter dem Eindruck von Luthers polemischer Haltung änderte auch Corvinus seine eigene (s. *Kantzenbach*, *Ringens*, 89).

25 | Melancthon an Erasmus, 21.10.1532 (MBW 1287; CR 2,617f), 617

26 | BSELK 132,1f. Angemessen füllt *Schlink*, *Charakter* 6f, dies damit, dass die in CA 1–21 vorgetragene Lehren zu den bis dato offiziell vertretenen „nicht im Widerspruch“ stehen.

27 | BSELK 132,3. 7f.

28 | BSELK 132,3. 7f.

29 | S. hierzu *Volker Leppin*, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86)*, Tübingen 2015, 355–377.

prinzip der Sola Scriptura eingeschrieben sehen³⁰, zugleich aber drückt die Gegenüberstellung eben eine theologische Gewichtung zwischen Lehre und Brauch aus, die als durchaus konsensorientiert betrachtet werden kann. Dass damit zugleich gewichtige Konfliktfälle in den scheinbar niedergewichtigen Teil verschoben wurden, macht ein Blick auf dessen Inhalte deutlich: Behandelt werden beiderlei Gestalt des Sakraments, Priesterehe, Messopfer, Beichte, Fasten, Klostergelübde und die Macht der Bischöfe. Die Frage der Spendung des Herrenmahls unter beiderlei Gestalt war schon symbolisch einer der markantesten Streitpunkte der frühen Reformation gewesen, die Frage bischöflicher Jurisdiktion zielte unmittelbar auf die rechtliche Umsetzung und damit auf die gerade im Reichstagskontext brisante Frage der politischen Gestaltung von Reformation³¹. An mehreren Stellen sind dabei auch offenkundige Berührungen mit dem ersten Teil der Confessio Augustana gegeben – etwa bei der Frage der bischöflichen Gewalt zum Verständnis von Kirche nach CA 7 und 8 oder bei der Frage der Beichte zu CA 11 und 12. Um im Einzelnen nachzeichnen zu können, wie hier die Prioritätensetzung funktioniert, müsste man einen durchgängigen Textvergleich unter Einbeziehung auch der jeweiligen Vorfassungen vornehmen. Das kann im vorliegenden Zusammenhang nicht geboten werden. Daher soll nur exemplarisch dargelegt werden, wie Melanchthon sich die Herausarbeitung des für den Glauben Notwendigen im Unterschied zu den doch wohl dem zweiten Teil zuzurechnenden *controversiae* vorstellte.

Signifikant für Melanchthons Vorgehen ist die Abendmahlslehre. Seine Selbstbeschreibung, dass er *controversiae* kurz abhandle, lässt sich an dem außerordentlich knappen Artikel 10, der nach Wilhelm Maurer mehr andeutet als erläutert³², unmittelbar nachvollziehen. In der deutschen Fassung heißt er nach der *Editio princeps*:

„Von dem Abendmahl des Herrn wirt also geleret, das warer leib und blut Christi warhafftiglich unter gestalt des brods und weins im Abendmal gegenwertig sey und da ausgeteilt und genomen wirt. Derhalben wirt auch die gegenlahr verworffen.“³³

30 | Vgl. Bernhard Dittrich, Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio (EThSt 51), Leipzig 1983, 102f, der deutlich macht, dass der Rekurs auf Tradition in der CA getragen ist von einem klaren Sola-Scriptura-Prinzip; vgl. in diesem Sinne auch Wolf-Dieter Hauschild, Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus, in: Karl Lehmann/Edmund Schlink (Hg.), Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana (DIKI 2), Freiburg/Göttingen 1982, 163, 141f.

31 | Vgl. zum Reichstag auch den umfassenden Sammelband: Erwin Iserloh (Hg.), Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979 (RGST 118), Münster/Westf. 1980.

32 | Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978, 187.

33 | BSELK 104,8–11. Schon zu Zeiten der Herausgeberschaft von Gottfried Seebaß, der 2008 verstorben ist, wurde für die Neuedition in den Bekenntnisschriften die Grundentscheidung getroffen, unter wirkungsgeschichtlichen Ge-

Als wesentlicher Gehalt der Lehre vom Abendmahl wird also eine an die Elemente gebundene Realpräsenz ausgedrückt – und dies bezeichnenderweise mit Formulierungen, die an offiziell dogmatisierte Lehren anknüpfen: Die Wendung „unter gestalt des brods und weins“ spielt offenkundig auf das IV. Lateranum mit seiner Formulierung „*sub speciebus panis et vini*“³⁴ an. In der Formulierung also soll sich die Rechtgläubigkeit erweisen, entsprechend haben auch schon die Konfutatoren sie aufgegriffen³⁵, die in Augsburg im Auftrag des Kaisers eine kritische Lektüre der *Confessio Augustana* vorzunehmen hatten³⁶: Sie gestanden zu, dass der Artikel zum Abendmahl „nichts schedlichs“ enthalte³⁷, seine positive Lehre also unanstößig sei. Freilich markierten sie auch die Grenzen dieser positiven Lehrfeststellung, indem sie einerseits das „warhaftiglich“ präzisierend als „wesentlich und warlich“, im Lateinischen „*substantialiter et vere*“ deuteten³⁸, also im Sinne aristotelischer *substantia*-Lehre präzisierten, und hinzufügten, dass dies „nach ordenlicher consecration“³⁹ der Fall sei. Schon hier zeigt sich die Chance und zugleich Problematik der von Melanchthon für die *Confessio Augustana* gewählten Verständigungsbemühung: Die eminente Reduktion der von ihm vorgenommenen Definition schafft Leerstellen, die, wie in diesem Falle durch die Konfutatoren positiv gefüllt werden können, an sich aber einen Mangel an Konkretion im Blick auf weitere divergierende Fragen aufweisen. Das machten die Konfutatoren auch deutlich, indem sie vermerkten, dass der Artikel dann zu akzeptieren sei, wenn auch die Konkomitanzlehre intendiert sei⁴⁰. Im Zuge der internen Revisionsprozesse⁴¹ fügten sie dann auch noch die Forderung nach Anerkennung der Transsubstantiationslehre hinzu⁴², machten also eine weitere, höchst empfindliche Leerstelle deutlich. Damit lehnten sie gewissermaßen im Verfahren selbst den von Melanchthon eingeschlagenen Weg der Verständigung, den Rekurs auf Grundlegendes, der zugleich ein Weg des Verschweigens war, ab. Dass Melanchthon selbst mit diesem Verschweigen

.....
 sichtspunkten die *Editio princeps* zum Leittext zu nehmen und Entstehung wie weitere Wirkung in eigenen Apparaten zu dokumentieren.

34 | DH 802.

35 | Zu den durchaus auch auf Einheit ausgerichteten Bemühungen der *Confutatio* s. Herbert Immenkötter, Die Antwort der Altgläubigen auf das Glaubensbekenntnis der Lutheraner, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 49 (1980), 123–135.

36 | Siehe Herbert Immenkötter in der Einleitung zu Die *Confutatio* der *Confessio Augustana* vom 3. August 1530, hg. v. Herbert Immenkötter (CCath 33), Münster/ Westf. 1979, 39.

37 | *Confutatio* 100,2.

38 | *Confutatio* 100,4; 101,3f.

39 | *Confutatio* 100,3f.

40 | *Confutatio* 100,5–11.

41 | Siehe die Einleitung zu *Confutatio* 43.

42 | *Confutatio* 100,14–18. Die Formulierung, dass die Fürsten diese Transsubstantiationslehre „glauben sollen“ (ebd., 100,14; vgl. „*ut credant*“ ebd., 101,15), macht deutlich, dass ein Verständnis, nach dem die Konfutatoren der Meinung gewesen seien, die Transsubstantiationslehre sei „wenn auch nicht ausdrücklich, in der CA enthalten“ (Iserloh/Vajta, Sakramente, 206), etwas zu euphemistisch ist – passender ist die oben schon angeführte Formulierung von Schlink, Charakter 6f, dass CA 10 „nicht im Widerspruch“ zur bislang gültigen kirchlichen Lehre stehe.

außerordentlich variabel umgehen konnte, zeigt der lateinische Artikel 10, der noch einmal reduzierter formuliert war⁴³: Die „unter/sub“-Formel fiel hier fort, so dass die Bindung der Gegenwart des wahren Leibes Christi an die Elemente nicht mehr zwingend gegeben war, sondern auch eine oberdeutsche Vorstellung von geistlicher Präsenz denkbar wurde⁴⁴.

Die Kritikpunkte der Konfutatoren sind auch deswegen bemerkenswert, weil der Verweis auf die Notwendigkeit einer Konkomitanzlehre aus altgläubiger Sicht nicht nur auf eine Leerstelle im Lehrtext der CA verwies, sondern auch darauf, dass Teile, die diese in die Artikel über Gebräuche verlagert hatte, sehr wohl von dogmatischer Relevanz waren beziehungsweise auf dogmatische Begründungsfiguren verwiesen, denn die Forderung nach einer *communio sub utraque* in CA 22 tangierte selbstverständlich die Frage der Konkomitanzlehre, die ihrerseits ihren Sinn dadurch gewann, dass sie begründete, warum in jeder Gestalt des Herrenmahls Christus ganz präsent sei – nur so war ein vollgültiges Herrenmahl *sub una specie* denkbar. Freilich verzichtet die CA in diesem Artikel darauf, die Konkomitanzlehre anzusprechen, und argumentiert lieber mit dem klaren biblischen Befund nach Mt 26,27, der Selbstverständlichkeit des *usus sub utraque* in der Alten Kirche und dem Fehlen kanonischer Verbote des Laienkelchs. All dies erklärt, dass es sich beim Verzicht auf den Laienkelch um eine „gewonheit wider die einsetzung Christi“ handelt⁴⁵ – in geschickter Wendung der Argumentation sind es so nicht die Unterzeichner der CA, die von einer ursprünglich korrekten Gebrauchsweise abgefallen sind, sondern die Altgläubigen. Dieses Muster prägt auch Art. 24, „Von der Mess“: Die CA verwahrt sich gegen die Unterstellung, die Messe abgeschafft zu haben, und betont, dass es lediglich um die Korrekturen von Missbräuchen gehe – dann aber wird elementar mit der Rechtfertigungslehre argumentiert, die jegliche Opfervorstellung im Zusammenhang der Messe ausschließe⁴⁶. Was die Konfutatoren mit ihrem Verweis auf die Konkomitanzlehre deutlich gemacht haben, drücken so die Autoren der *Confessio Augustana* selbst aus: Zwischen den Lehrartikeln in Teil 1–21 und den strittigen Artikeln besteht ein organischer inhaltlicher Zusammenhang, der die von Melanchthon intendierte Unterscheidung immer neu hinterfragbar macht. Gleichwohl lässt sich auch hierin eine konsistente Strategie erkennen, insofern die Kritik am Opfer eben eine Folgerung aus der Rechtfertigungslehre ist, diese selbst aber in ihrem Kern hiervon abgehoben werden kann.

Die damit verfolgte Strategie der Priorisierung nun lässt sich auch bei Erasmus nachvollziehen, der in *De sarcienda ecclesiae concordia* erklärt, man solle nicht „*de verbis*“,

43 | BSELK 105,8f.

44 | Dass die Konfutatoren dies nicht markierten, ist allein schon im Blick darauf bemerkenswert, dass sie ihren Text zunächst auf Lateinisch entwarfen und dann erst ins Deutsche übersetzten (s. Einleitung zu *Confutatio* 45).

45 | BSELK 134,6f.

46 | BSELK 144,11–17.

sondern „*de re*“ streiten und übereinkommen⁴⁷. Der Maßstab für die Lehre aber ist Christus selbst, der Vollendung des Gesetzes und *finis* eines jeden Glaubenden ist⁴⁸. Es ist offenkundig, dass diese Unterscheidung nicht automatisch eine klare Operationalisierung begründet, so wird man auch hier auf die konkrete Durchführung zu achten haben. Diese lässt sich auch bei ihm im Blick auf die Messe nachvollziehen. Auch Erasmus erkennt hier gelegentliche *superstitio*⁴⁹ und spricht sich für eine Orientierung am „*pious ac simplex affectus*“ aus, der nach ihm auch dann zu akzeptieren sei, wenn er mit Irrtum vermischt sei⁵⁰: Jene *finis*-Orientierung an Christus also führt zu einer Ausrichtung an der jeweiligen frommen *intentio* der Agierenden. Vor diesem Hintergrund kann Erasmus dann auch eine eigene schlichte Liturgie für den eucharistischen Gottesdienst entwerfen, die ohne spezifisch opfertheologische Elemente auskommt⁵¹ – diese kommt somit den Anliegen der reformatorischen Partei entgegen, freilich erkennbar eher aus humanistischen denn aus reformatorischen Motiven, wie sie sich auch in der Bereitschaft des Erasmus zeigen, auf einen Großteil der Feiertage⁵² oder auch die Bilderverehrung zu verzichten⁵³. Leitend für solche Maßnahmen ist eine Unterscheidung zwischen theologisch Notwendigem und *humanae opinioniones*. So kommt Erasmus den Reformatoren auch darin entgegen, dass er die Lehre von einer Wirkung des Sakraments *ex opere operato*, die diese schon in CA 13 vehement bestritten hatten⁵⁴, eben unter solche *humanae opinioniones* rechnet, also unter Positionen, die man innehaben kann oder auch nicht⁵⁵. Vor dem Hintergrund der erst um wenige Jahre vergangenen Auseinandersetzungen über den freien Willen mit Martin Luther ist es bemerkenswert, dass Erasmus bereit ist, diese lediglich „*in theologicis diatribis*“ zu verhandeln⁵⁶ – freilich nicht ohne noch einmal einen Kompromissvorschlag zu machen:

„Interim inter nos illud conuenire satis est hominem ex suis viribus nihil posse, et si quid vlla in re potest totum eius deberi gratiae, cuius munere sumus quicquid sumus, vt in omnibus agnoscemus imbecillitatem nostram et glorificemus Domini misericordiam“⁵⁷

47 | ASD 3,304,643.

48 | ASD 3,259,19f.

49 | ASD 3,307,747.

50 | ASD 3,305,668f.

51 | ASD 3,307,747–755.

52 | ASD 3,310,851f.

53 | ASD 3,305,674f.

54 | BSELK 108,8–11.

55 | ASD 3,308,791–793.

56 | ASD 3,304,626; vgl. hierzu Padberg, Erasmus, 103f.

57 | ASD 3,304,625–630.

3. Dissimulierendes Vorgehen

Wäre das Bemühen um Verständigung lediglich durch eine solche Priorisierung bestimmt, so könnte man wohl klare Richtlinien für ein Verhalten in den beginnenden konfessionellen Streitigkeiten daraus ablesen – eben das ist aber nicht der Fall: Das erwähnte Verschweigen bestimmter Konfliktlinien hat auch einen dissimulierenden Charakter⁵⁸: Potentielle Streitgegenstände werden ausgeschwiegen. Eine markante Form des Dissimulierens ist im Zusammenhang des Abendmahlsartikels der CA schon angesprochen worden: Die Aufnahme der *sub-specie*-Formel des IV. Lateranums⁵⁹ soll offenbar ein Maß an Anschluss an die mittelalterliche Kirchenlehre suggerieren, das auch in der lutherischen Form der Realpräsenzlehre so nicht mehr gegeben ist. Auch der weitere Horizont der Sakramentenlehre zeigt Züge des Dissimulierens: Die CA lehrt in Art. 13 zwar, wie Sakramente zu brauchen sind⁶⁰, nicht aber was genau sie sind⁶¹ und wie viele es gibt⁶² – dass dies bewusst erfolgt, macht der Vergleich mit den Schwabacher Artikeln unmittelbar deutlich, die in Art. 8 erklärten: „Bei und neben sollichem mundlichen wortt hat Got auch eingesetzt eusserliche zaichen, nemlich die tauff und eucharistiam“⁶³. Der Sache nach folgte die CA dieser Auffassung durchaus, indem sie in den Artikeln 9–12 lediglich Taufe, Abendmahl und Buße erwähnt⁶⁴. Allein schon der in den vorherigen Debatten nicht ganz klare Status der Buße macht deutlich, dass diese Artikel nicht ohne Weiteres als Aufzählung der Sakramente zu verstehen sind, obwohl sie zwischen Art. 7/8 mit der Definition der Kirche durch reine Predigt des Evangeliums und rechte Verwaltung der Sakramente in CA 7 einerseits und dem genannten Sakramentenartikel 13 andererseits stehen. Die Sachlage wird noch komplizierter, wenn man einbezieht, dass im Folgenden ein potentielles Sakrament, nämlich die Berufung der Amtsträger, in CA 14 durchaus benannt wird, nun aber nicht in der Reihe möglicher Sakramente. Andere potenzielle Sakramente – Firmung, Ehe, Krankensalbung – erhalten erst gar keine eigenen Artikel. Dies wird man theologisch angemessen als eine Lehre zu deuten haben, nach welcher jedenfalls Taufe

58 | Man kann auch sagen: Dissimulieren ist das, was Luther in seiner berühmten Formulierung als Leisetreten Melancthons charakterisiert hat: „Ich hab M. Philipsen Apologia uberlesen, die gefellet mir fast wol, und weis nichts dran zu bessern noch endern, Wurde sich auch nicht schicken, Denn ich so sanfft und leise nicht tretten kann“ (Luther an Kurfürst Johann, 15. Mai 1530 [WA.B 5,319 {Nr. 1568,5–8}]).

59 | Vgl. Iserloh/Vajta, Sakramente, 207.

60 | BSELK 108,1–11; vgl. hierzu Iserloh/Vajta, Sakramente, 199.

61 | Iserloh/Vajta, Sakramente, 199, weisen hierfür zu Recht auf CA 5: „Evangelium und Sacramenta (...), dadurch als durch mittel der heilig geist wirckt und die hertzen tröst und glauben gibt, wo und wenn er wil“ (BSELK 100,3f).

62 | Vgl. entsprechend die Forderung in Confutatio 13, sich ausdrücklich auf die Siebenzahl der Sakramente zu beziehen (Confutatio 110,13–16); vgl. Iserloh/Vajta, Sakramente, 203.

63 | BSELK: QuM 1, 40,8f.

64 | Schwabach hatte einen eigenen Artikel über die Beichte (BSELK. QuM 1, 40,31–41,3), darin aber vor allem die Freiheit der Beichte genannt und nicht auf das Sakrament der Buße abgezielt. Demgegenüber behandelt die CA in Art. 11 die Beichte unter der Betonung, dass diese nicht aufgegeben werde, und in Art. 12 die Buße.

und Abendmahl, bedingt noch die Buße als Sakrament gerechnet werden können – unter Gesichtspunkten der Ausgleichsstrategie aber wird dies nicht deutlich ausgesprochen, sondern eher verschleiert.

Die Technik des Dissimulierens beherrschte auch Erasmus, der in manchen Formulierungen sehr nahe an eine klare reformatorische Rechtfertigungslehre kam und sogar deren Zentralbegriff *fiducia* aufnahm, wenn er erklärte: „Nulla est enim vera perfectaque iustitia, nisi per fiduciam synceram erga illum, qui solus fide purificat corda mortalium“⁶⁵. Im rhetorischen Duktus rückte Erasmus hier sogar das Adjektiv *solus* und das Substantiv *fides* direkt nebeneinander – freilich offenkundig ohne grammatische Kongruenz: *solus* bezieht sich auf das Subjekt des Relativsatzes, nämlich nach dem Kontext Christus, während *fide* im Ablativ das Instrument seines Wirkens anzeigt. Dass Erasmus der Sache nach den reformatorischen *sola-fide*-Glauben nicht teilte, machen seine eigenen Überlegungen zur *iustificatio* deutlich, nach welchen man überkommen könne, dass dem Glauben „*plurimum esse tribuendum*“⁶⁶, was offenbar nicht, wie im reformatorischen Verständnis, alles ist⁶⁷. Auch die weitere Umschreibung, dass es einerseits eine durch die *fides* erfolgende *iustitia* gebe, die die Herzen und Sinne reinige, und andererseits eine, die diese mit guten Werken schmücke⁶⁸, zeigt, trotz Aufnahme typisch reformatorischen Vokabulars wie „*ex gratuito promisso*“ im Kontext⁶⁹, eine Fassung der Rechtfertigungslehre, die der reformatorischen fern ist. Gerade vor dem Hintergrund seiner eigenen Betonung, dass es um Einheit in der Sache, nicht in Worten gehe, vermag man hier die dissimulierende Technik verbaler Angleichung bei gleichzeitiger deutlicher sachlicher Differenz zu erkennen.

In gewisser Weise gilt dies auch für sein Verständnis von Kirche in *De sarcienda ecclesiae concordia*. So wie CA 7 reine Predigt des Evangeliums und rechte Verwaltung der Sakramente zu Merkmalen der Kirche bestimmt hatte⁷⁰, heißt es nun bei Erasmus unter Berufung auf 1 Kor 7,17: „*Sicut est vnica ecclesia, et tamen Paulus ita loquitur: Sicut in omnibus ecclesiis doceo, sentiens esse multas distinctione locorum ac personarum, vnica professione fidei et sacramentorum communionem*“⁷¹. Erasmus lässt erkennen, dass ihm der augustinische Hintergrund solcher Gedanken bewusst ist⁷², und er ge-

65 | ASD 3,258,20–22.

66 | ASD 3,304,630.

67 | Treffend charakterisiert Hilmar M. Pabel, *The Peaceful People of Christ. The irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, in: Ders. (Hg.), *Erasmus' Vision of the Church (Sixteenth Century Essays & Studies 33)*, Kirksville/Missouri 1995, 57–93, 85, solches Vorgehen als ein „give-and-take“ between Catholics and Protestants“.

68 | ASD 3,304,636–638.

69 | ASD 3,304,639.

70 | BSELK 102,7–10; 103, 5–7.

71 | ASD 3,266,269–271.

72 | Siehe zu Erasmus' Verweisen auf Augustin in diesem Zusammenhang Georg Gebhardt, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur römischen Kirche*, Diss. masch. Frankfurt a. M. 1966, 188.

steht sogar zu, dass man von einer *ecclesia invisibilis* sprechen könne⁷³ – allerdings zieht er die Folgerungen für die sichtbare Kirche deutlicher erkennbar, als dies die Reformatoren tun: Von der unsichtbaren Kirche nämlich trennt mangelnde Frömmigkeit und falsches Dogma, und zwar, wie er am Beispiel der Rotte Korach aus Num 16 deutlich macht, in letztlich sichtbarer Weise⁷⁴ – die Rede von dem *simplex affectus*, der auch irren könne, wird hier auf erstaunliche Weise konterkariert. Freilich wird man, ehe die Differenz zu reformatorischen Anschauungen allzu sehr betont wird, auch zu bedenken haben, dass auch CA 28 ein Verfahren zum Ausschuss der Häretiker aus der Gemeinschaft der Kirche kannte, ja, die Aufgabe des Bischofs ihre Besonderheit gerade im Blick auf solche Exkommunikationsmacht gewann⁷⁵. Dennoch zeigen die durchaus unterschiedlich interpretierbaren Äußerungen des Erasmus, dass die verbal gesuchte Nähe zu den Reformatoren auch im Falle der Ekklesiologie möglicherweise geringer ist, als er den Anschein erwecken will. Dieses Bemühen ist als Gefahr vermutlich in allen ökumenischen Bemühungen latent vorhanden – freilich hat Erasmus selbst durch die Unterscheidung von *res* und *verbum* seinen Anspruch deutlich gemacht, auf die Sache behaftbar zu bleiben.

4. Der Appell an Autoritäten

Gehören die Techniken des Dissimulierens zu den taktisch einzuordnenden Versuchen, mehr Nähe vorzutäuschen, als tatsächlich vorhanden ist, so bedeutet der Appell an externe Referenzgrößen den Versuch, innerhalb des Gesprächs eine Ebene erkennbar zu machen, die für alle beteiligten verbindlich ist. Das war schon den Disputatoren bewusst, die etwa in Leipzig eine *Protestatio* vorlegten, in welcher verbindliche Autoritäten benannt wurden. Im Blick auf die *Confessio Augustana* und Erasmus' *De sarcienda ecclesiae concordia* kann man durchaus feststellen, dass die Referenzgrößen, auf die sie sich beziehen, gleichermaßen Schrift und Kirchenväter sind⁷⁶, freilich mit unterschiedlichem Gewicht. Diese Feststellung mag zunächst im Blick auf die *Confessio Augustana* erstaunen, baut sie doch auf einer Entwicklung auf, in der längst das *Sola-Scriptura*-Prinzip zum evangelischen Erkennungsmerkmal geworden scheint – eine formale Definition dieses Prinzips sucht man aber in der *Confessio Augustana* vergeb-

73 | ASD 3,270,400f; vgl. zum weiteren, an anderen Stellen deutlich affirmativeren Vorkommen dieses Konzepts bei Erasmus Kantzenbach, *Ringens*, 79, und Willi Hentze, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 34), Paderborn 1974, 69f.

74 | ASD 3,266,285–287; vgl. zu diesem Gedankengang Kantzenbach, *Ringens*, 85. Der Verweis auf das durch Gott vollzogene Gericht an der Rotte Korach ist auf metaphorischer Ebene auch insofern ernst zu nehmen, als Erasmus Gewalt gegen Häretiker ablehnt (s. Hentze, *Kirche*, 166).

75 | BSELK 194,5–7.

76 | Zum Väterbezug der CA vgl. Schlink, *Charakter*, 5.

lich⁷⁷. Angedeutet ist es, wenn am Übergang vom lehrhaften Teil zum Teil der strittigen Artikel davon die Rede ist, dass die Lehrartikel „dem reinen Göttlichen wort und Christlicher warheit gemes“ seien⁷⁸, doch wird eben dies im Folgenden gefüllt durch Begründung in der Heiligen Schrift und Entsprechung zur kirchlichen Lehre, „soviel aus der Veter schrift zuvermercken“⁷⁹. Streng genommen handelt es sich also nicht um ein exklusives Schriftprinzip, sondern ein inklusives, welches Schrift und Väterlehre zusammendenkt – und genau so wird es auch durchgeführt, wie oben etwa anhand der Lehre zum Laienkelch deutlich wurde. Besonders markant und für die Argumentation zweifellos wichtig ist der Verweis auf den als Schrift des Kirchenvaters Ambrosius gelesenen Ambrosiaster zur Begründung der Rechtfertigungslehre⁸⁰: Gerade an diesem zentralen Punkt wussten die Autoren der CA sich mit der Lehre der Alten Kirche einig.

Erasmus recurriert umfassender und in gewisser Weise weniger differenziert auf die Tradition. So wie man in der – ihrerseits durchaus dissimulierenden – Verwendung des Schriftprinzips als mal tendenziell exklusiv, mal eindeutig inklusiv bei den Reformatoren eine klare Abstufung sehen muss, ist auch Erasmus bewusst, dass die Tradition keine eigene Dignität und Valenz für theologische Aussagen gewinnen kann. Aber die Verwendung der Tradition gewinnt dann doch ein größeres Gewicht, wenn Erasmus erklärt, es sei nicht gut „temere desciscere ab iis quae maiorum autoritate tradita sunt, quaeque longo saeculorum vsu consensuque confirmata“⁸¹ – von ihr abzuweichen, sei nur dann tunlich, wenn Notwendigkeit oder herausragender Nutzen dies begründen⁸². Was dies im konkreten Falle heißt, macht er am Beispiel der Buße deutlich: Auch wer sich nicht sicher sei, dass diese von Christus eingesetzt ist, solle sie doch als durch Jahrhunderte gebilligte Sitte akzeptieren⁸³ – dies ist einerseits die offensichtliche Umkehr jener Bereitschaft, Irrtum in liturgischen Zusammenhängen zu tolerieren, andererseits aber ein klares Votum für ein Prä der Tradition. Im direkten Vergleich mit der Confessio Augustana wird man so eine gemeinsame, aber je unterschiedlich akzentuierte Referenzebene von Schrift und Tradition zugrunde zu legen haben.

77 | Wenzel Lohff, Die Bedeutung der augsburgischen Konfession für die Lutherische Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche, in: Meyer/Schütte, Confessio Augustana, 1–21, 7–9

78 | BSELK 130, 13f.

79 | BSELK 130, 15–17.

80 | BSELK 98,22–30 (CA 4, Abschrift Spalatins); 102,2–4 (CA 6).

81 | ASD 3,304,621f.

82 | ASD 3,304,623f.

83 | ASD 3,306,714–717.

* * *

Erasmus wie Melanchthon erweisen sich als bemüht um Ausgleich, und es sind, etwa in der Frage der gemeinsamen Referenzebene wie auch der Prioritätensetzung deutliche Gemeinsamkeiten zu erkennen. Diese vermögen aber nicht zu verbergen, dass manche Differenzen nur durch Ausschweigen und Dissimulieren daran gehindert werden konnten, in den Vordergrund zu treten. Das virtuelle Spiel, was wohl geschehen wäre, wenn die Frage kirchlicher Einheit in den Händen dieser beiden gelegen hätte, ist reizvoll – aber hat so wenig wie andere Spiele einen eindeutigen Ausgang: Das erkennbare Ausgleichsbemühen garantiert den Erfolg nicht. Die ebenso erkennbaren, wenn auch sachte überdeckten Unterschiede bleiben markant. So mögen die Bemühungen, die sich in den beiden Schriften zeigen, vor allem Strategien offenlegen, wie man miteinander umgehen kann, wenn man um Verständigung ringt – und es mag daran erinnert werden, dass eine Hermeneutik der Confessio Augustana sich heute unter anderen Bedingungen vollziehen kann als 1530 und in den folgenden Jahrhunderten: Der nicht nur historisch-rekonstruktive, sondern auch konstruktiv-weiterführende Zugang mit der Confessio Augustana mag den in ihr gelegten Spuren hin zur Verständigung folgen und, vielleicht dann, wenn 2030 wieder ein Jubiläum ansteht, mit ihrer Hilfe das Bewusstsein der Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen verstärken.