

Die Confessio Augustana in ihrem historischen Kontext

Da sich in diesem Jahr der Reichstag zu Augsburg von 1530 zum 450. Male jährt, ist seit einiger Zeit das Interesse an jenem Dokument neu erwacht, das während dieses Reichstags entstanden, vor Kaiser und Reichsständen verlesen und als Confessio Augustana (CA) zur ersten Bekenntnisschrift des eben entstandenen Luthertums geworden ist. Die folgenden Ausführungen sollen nun zum besseren Verständnis dieses wichtigen Textes beitragen, indem sie ihn in jenen historischen Zusammenhang hineinstellen, aus dem heraus er entstanden und in der Folge wirksam geworden ist.

Voraussetzungen

1. Als am 15. Juni 1520 Leo X. mit der Bulle „Exsurge Domine“ Luther die Exkommunikation für den Fall androhte, daß er binnen 60 Tagen keinen Widerruf leisten werde, war Luther längst kein Glied der Kirche mehr. In einem erregten Auf und Ab, Vor und Zurück hatten sich seine Anschauungen bis dahin entwickelt, daß er sich in einer Reihe von zentralen Punkten im Widerspruch zur Kirche befand, ja diese selbst radikal ablehnte. Bereits die Leipziger Disputation, in der er vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 gemeinsam mit Karlstadt gegen Eck antrat, machte dies offenbar. Von seinem Ingolstädter Gegner in die Enge getrieben und des vom Konzil von Konstanz verurteilten Hussitismus überführt, zögerte er nicht, mit dem Satz „Auch die Konzilien können irren und haben geirrt“ zu antworten¹. Gewiß, dergleichen hatten schon extreme spätmittelalterliche Theologen vertreten. Im Glaubensbewußtsein der Kirche war jedoch die unfehlbare Autorität der Konzilien fest verankert. De facto hatte Luther damit die Existenz einer verbindlichen Lehrinstanz in der Kirche geleugnet: „Der katholische Kirchenbegriff war von ihm radikal preisgegeben.“²

Mit letzter Deutlichkeit geschah dies durch die drei berühmt gewordenen Kampfschriften des Jahres 1520. Deren erste, „An den christlichen Adel Deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, war Mitte August 1520, von Frobenius in Basel gedruckt, erschienen. Sie war innerhalb von drei Tagen in 4000 Exemplaren verkauft, weitere Auflagen folgten rasch aufeinander. Hier wird in der Tat der deutsche Adel zum Krieg gegen Rom aufgerufen. Schon im

Vorwort zu seiner Antwort an Prierias hatte Luther Rom eine Synagoge Satans genannt, die Griechen und die Böhmen glücklich gepriesen, die dem römischen Babel den Rücken gekehrt, und allen geflucht, die mit Rom noch Gemeinschaft haben: „Nun fahr hin, unglückliches, verkommenes, gotteslästerliches Rom, Gottes Zorn komme über dich, wie du es verdient hast.“³ Gegen dieses Rom wurden Kaiser und Fürsten zu den Waffen gerufen: „Wenn die Raserei der Romanisten so fortfährt, so scheint mir kein anderes Heilmittel übrig zu bleiben, als daß der Kaiser, die Könige und Fürsten mit Gewalt der Waffen dazutun, sich rüsten und diese Pest des Erdkreises angreifen, und die Sache zur Entscheidung bringen, nicht mehr mit Worten, sondern mit Eisen . . . Wenn wir Diebe mit dem Strang, Räuber mit dem Schwert, Ketzer mit dem Feuer bestrafen, warum greifen wir nicht vielmehr mit allen Waffen diese Lehrer des Verderbens an, diese Kardinäle, diese Päpste und den ganzen Schlamm des Römischen Sodoma, welche die Kirche Gottes ohne Unterlaß verderben, und waschen unsere Hände in ihrem Blut . . .“⁴

Dem politischen Aufruf entsprach die theologische Lehre, die nun in der Tat den katholischen Kirchenbegriff radikal verneint. Mit dem berühmt gewordenen Wort, daß alles, was aus der Taufe gekrochen, damit auch schon zum Papst, Bischof und Priester geweiht sei, proklamierte Luther das von ihm ausschließlich bejahte Allgemeine Priestertum der Gläubigen. Zugleich war das eine Absage an die der Kirche wesentlich eigene auf heiliger Weihe beruhende hierarchische Ordnung. „Wenn wir alle Priester sind, wie sollen wir denn nit auch haben Macht zu schmecken und urteilen, was do recht oder Unrecht im Glauben wäre? . . . Wir haben alle einen Geist des Glaubens, 2 Kor 4,13 . . . Aus diesem allem und vielen anderen Sprüchen sollen wir mutig und frei werden und den Geist der Freiheit . . . nit lassen mit erdichten Worten der Päpste abschrecken, sondern frisch hindurch allis, was sie tun oder lassen, nach unserm gläubigen Verstand der Schrift richten und sie zwingen zu folgen dem bessern und nit ihrem eigenen Verstand.“⁵

Damit war das Individuum zur obersten Instanz in Glaubensdingen proklamiert. Nichts anderes mehr war für Luther jetzt entscheidend als das eigene, private Urteil auf Grund persönlicher Einsicht. Die Selbstsicherheit, mit der Luther in der Folge seine persönliche Meinung als Wort Gottes bezeichnete und verkündete, ist schwer nachzuvollziehen.

Hatte Luther mit dieser Schrift in erster Linie das Lehramt der Kirche aus den Angeln heben wollen, so griff er mit der gleichen Absicht in dem „Praeludium de captivitate Babylonica ecclesiae“ deren sakramentale Struktur an. Die Schrift erschien bereits Ende August 1520 in lateinischer Sprache, wurde aber sogleich ins Deutsche übersetzt. Ein oberflächlicher Blick mag sich mit der Feststellung begnügen, Luther wende sich darin nur gegen die Siebenzahl der Sakramente, gegen das Eherecht und gegen den Zölibat. In Wirklichkeit aber wendet sich

Luther hier gegen den katholischen Sakramentsbegriff überhaupt. Den Höhepunkt der Schrift bildet die leidenschaftliche Ablehnung des Meßopfers, mit der Luther das religiöse Leben der Kirche in seiner Herzmitte traf. Selbst Luthers alter väterlicher Freund Staupitz zog sich nun von ihm zurück, Erasmus meinte, daß mit dieser Schrift die Brücken abgebrochen seien, die Universität Paris erhob dagegen öffentlichen Protest, und Heinrich VIII. schrieb dagegen seine „*Assertio Septem Sacramentorum*“.

Indem Luther hier die objektive Heilswirksamkeit des sakramentalen Vollzugs leugnete, formulierte er ein Christentum, das sich in der reinen Innerlichkeit der Gesinnung erschöpft, ja, im Grund zu einer reinen Bewußtseinsgröße wird. Daß er sich dann, wenn er die objektive Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe und die eucharistische Realpräsenz festhält, in Widersprüche verwickelt, darf nicht verwundern; Luther war nie ein nüchtern und ruhig denkender Theologe, er war ein glühender Vulkan. Das auf sakramentaler Weihe beruhende Priestertum erklärte er als abgeschafft – es war für ihn überflüssig geworden.

Indem Luther am 10. Dezember des gleichen Jahres vor dem Elstertor zu Wittenberg in einem spektakulären Auftritt neben dem *Corpus Juris Canonici* und manchen scholastischen Werken auch die Bannandrohungsbulle „*Exsurge Domine*“ ins Feuer warf, zog er nur die Konsequenz aus dem bisher von ihm Geschriebenen. „Damit war vor aller Welt klar, daß es Luther nicht nur um kirchliche Reform, sondern um fundamentalen kirchlichen Umsturz ging.“⁶ Die eigentliche Bannung Luthers durch die Bulle „*Decet Romanum pontificem*“ Leos X. vom 3. Januar 1521 war die unausbleibliche Folge davon.

Nachdem nun dem Bann auf dem Wormser Reichstag im Mai 1521 auch die Reichsacht über Luther gefolgt und er selbst zum Stillhalten auf der Wartburg gezwungen war, breitete sich seine Lehre vor allem im städtischen Milieu und an Fürstenhöfen aus. Noch muß man von einer fluktuierenden Predigtbewegung sprechen, die von Luthers Lehren zwar ausgelöst wurde, sie aber keineswegs einfachhin tradierte. Mit sehr verschiedenen und verschieden starken Akzenten versehen, nahm sie nicht selten sogar revolutionäre Züge an.

„Daß aber nicht nur eine Besinnung auf die rechte Verkündigung eingesetzt hatte, sondern ein kirchlicher Umsturz eingeleitet war, wurde daran deutlich, daß Priester in den Stand der Ehe traten . . ., daß die Klöster sich leerten und daß ‚ausgelaufene Mönche‘ zu Predigern wurden.“⁷ Noch einschneidender war es, daß nunmehr auch gegen das Verbot der Konzilien von Konstanz und Basel die Kommunion unter beiderlei Gestalt gereicht wurde. Wo immer dies geschah, wird man von der Einführung der Reformation zu sprechen haben. Bezeichnend, daß Karlstadt an Weihnachten 1521 zu Wittenberg Abendmahl hielt – mit deutschen Konsekrationsworten, ohne Kanon, in zivilen Kleidern. Die Beichte hatte er vorher als unnötig für den Kommunionempfang bezeichnet, Hostie und Kelch gab er den Kommunikanten in die Hand.

2. Doch diese Phase persönlicher Willkür reformatorischer Prediger, auch revolutionären „Wildwuchses“ wich alsbald behördlichen *Kirchenordnungen*. Nürnberg, Straßburg, Wittenberg schafften schon 1522/24 alle Benefizien ab und legen sie in dem „Gemeinen Kasten“ zusammen – die Grundlagen für das spätere städtische-staatliche Kirchenregiment sind geschaffen.

Nach dieser bezeichnenderweise ersten Maßnahme, die die ökonomische Basis der alten Kirche traf, indem sie das aus mancherlei Gründen odios gewordene und in der Tat reformbedürftige Benefizialwesen abschaffte, schritt man in den folgenden, dem Augsburger Reichstag vorausgehenden Jahren auf breiter Front zum Aufbau einer neuen Kirche. Obwohl im Widerspruch zu Luthers theologischen – in sich wiederum recht spannungsreichen und widersprüchlichen – Vorstellungen über die Kirche, wurden dem Zwang zu funktionsfähiger Organisation entsprechend de facto neue kirchliche Strukturen gebildet. Es ging nicht ohne kirchliche Obrigkeiten, die Pfarrer anstellten, den Gottesdienst regelten und Kirchenzucht hielten, mochte auch der Protest gegen die alte Kirche noch so sehr die Unsichtbarkeit der wahren, auf dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen aufbauenden Kirche betonen. Dieses in Konsequenz realisiert, mußte ja zur Anarchie führen, denn Luthers Glaube, es würden ohne jeden Zwang alle aus innerem Antrieb mit ihm übereinstimmen, da er Gottes Wort für sich habe, entsprach wohl seinem spiritualistischen Konzept, nicht aber der Realität.

Dieser Prozeß der Bildung neuer kirchlicher Strukturen neben und an Stelle der alten katholischen Hierarchie spiegelt sich eindrucksvoll in den Bänden von Sehlings Evangelischen Kirchenordnungen. Den schon vorhandenen Bänden zufolge kam es in den Jahren bis 1530 in etwa zwanzig Fürstentümern, Herrschaften und Städten des Reichs zum Erlaß von Kirchenordnungen, die dort das „Evangelium aufrichteten“. Damit waren etwa 1525 in Preußen, 1526 in der Landgrafschaft Hessen, 1527 im Fürstentum Lüneburg und 1528 in den fränkischen Hohenzollernterritorien und der Reichsstadt Nürnberg lutherische Landeskirchen entstanden. Am Beispiel der beiden letzteren Territorien, die man als Hauptstützpunkte des Luthertums in Süddeutschland ansehen kann, soll gezeigt werden, wie dabei vorgegangen wurde.

Der erste Schritt zur definitiven Durchsetzung der neuen Lehre im Land bestand in der Durchführung der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenvisitation. Da man es für zu riskant hielt, eine Visitationskommission das Land bereisen zu lassen, wurden sukzessive alle Geistlichen in die Residenzstadt zitiert, wo sie von der Kommission befragt und auf die neue Lehre und Praxis durch den sogenannten Priestereid verpflichtet werden sollten.

In Schwabach kam im Zug der Vorbereitungen nun eine gemischt Ansbach-Bayreuth-Nürnbergische Kommission zusammen, die in Form der 23 Schwabacher Visitationsartikel und der 30 Schwabacher Fragartikel die Lehre und Disziplin der neuen Kirche formulierten, womit den Visitatoren eine Grund-

lage für ihr Vorgehen zur Verfügung stand. Gleichfalls wurde in Schwabach eine provisorische Kirchenordnung für die beiden Territorien geschaffen.

Daß Markgraf Georg sich weigerte, einer Drucklegung dieser Kirchenordnung unter Nennung seines Namens zuzustimmen, sondern befahl, die Pfarrer nur mündlich von ihrem Inhalt zu unterrichten, wobei die Visitatoren ihnen höchstens eine Abschrift der Kirchenordnung übergeben durften, zeigt deutlich, wie sehr der Markgraf sich der Tragweite seines Handelns – auch in reichsrechtlicher Hinsicht – bewußt war. Es geht nicht an, diese in den folgenden Monaten mit vollem Einsatz der landesherrlichen Macht durchgeführte Visitation theologisch zu bagatellisieren: eine neue Kirche war entstanden.

Die durch den Druck seiner Schriften in zahlreichen und hohen Auflagen weit verbreitete Theologie Luthers und in deren Folge die Entstehung einer neuen Kirche stellen also wesentliche Elemente des historischen Kontextes von Confessio Augustana und Confutatio dar.

3. Ein drittes wesentliches Element ist die *reichsrechtliche und reichspolitische Situation* des Jahres 1530.

Hierüber ist neuerdings mehr als bisher bekannt, wurde doch der erfolgreiche Versuch unternommen, Licht auf das hintergründige Geflecht von Motiven und Einflüssen zu werfen, die Haltung und Handeln Kaiser Karls V. bestimmt haben. Sosehr aber das universalistische Konzept des Kaisers ihn drängte, eine friedliche Lösung der religiösen Konflikte im Reich zu suchen, sosehr konnte er auch nach dem Sieg über Franz I. von Frankreich und nach entscheidender Besserung seiner finanziellen Situation durch außerordentliche Einnahmen, nach der Aussöhnung mit dem Papst und der glanzvollen Kaiserkrönung durch Clemens VII. zu Bologna, aus einer unbestrittenen Position der Stärke heraus mit den protestierenden Ständen verhandeln. Der für diese nachteilige Reichstagsabschied von Speyer 1529 und vor allem das nach wie vor rechtsgültige, wenn auch de facto durchlöchernte Wormser Edikt des Jahres 1521 bestimmten inhaltlich den Standpunkt Karls V., der sich dem katholischen Glauben und der Kirche zutiefst verpflichtet fühlte. Ein solches Verhältnis zur Kirche war integrierender Bestandteil seines Selbstverständnisses als Kaiser. Auf diese Situation mußte seitens der protestierenden Stände Rücksicht genommen werden. Für sie war nun die Notwendigkeit gegeben, ihre religiöse Position im Reich zu klären, das heißt den Häresievorwurf, der ja auch reichsrechtliche Konsequenzen hatte, von sich abzuwenden.

Für derartige Absichten eröffnete das Reichstagsausschreiben des Kaisers, das unvoreingenommene Prüfung der beiden einander entgegenstehenden religiösen Positionen verhieß, günstige Perspektiven, hatte das Ausschreiben doch den Ausdruck „Häresie“ überhaupt vermieden. Damit aber war zugleich ein Weg gewiesen, den die Anhänger Luthers einschlagen mußten, wenn sie vor Kaiser und Reich bestehen wollten.

Die Confessio Augustana

1. Schon wenige Tage nach Empfang des Reichstagsausschreibens benachrichtigte Kurfürst Johann von Sachsen seine Theologen Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon davon und legte ihnen nahe, ein Gutachten abzufassen, das die mittlerweile im Kurfürstentum Sachsen durchgeführte Reformation, die dieser zugrunde liegende Glaubenslehre wie auch die daraus folgende kirchliche Praxis begründen sollte: Der Kurfürst meinte, es werde dieser Reichstag wohl an Stelle eines Konzils gehalten. So entstanden im März 1530 die sogenannten Torgauer Artikel, zusammen mit den schon genannten von Luther formulierten 17 Schwabacher Artikeln die wichtigste Vorarbeit für die dann in Augsburg formulierte Confessio Augustana.

Hatte auf seiten der sächsischen Theologen ursprünglich die Absicht bestanden, die Glaubensfragen in den Hintergrund treten zu lassen und die Änderung der Kirchenbräuche in den Vordergrund zu stellen – ein taktisch kluges Konzept –, so wurden sie nun, namentlich durch die gleichfalls rasch erstellten 404 Artikel Johann Ecks, daran gehindert. Indem er, wie auch andere katholische Theologen, einen Häresienkatalog aus den Schriften der Reformatoren zusammenstellte, zwang er sie, die eigentlichen, zentralen Glaubensfragen zu behandeln. Auf diese Weise entstand, mit vielen durch den jeweils aktuellen Informationsstand bedingten Formulierungsänderungen, die in der Hauptsache von Melanchthon redigierte Confessio Augustana. Das deutsch und lateinisch abgefaßte Schriftstück wandte sich an den Kaiser mit der Absicht, ihm Glaubensartikel und disziplinäre Praxis der Anhänger Luthers unter den Ständen darzustellen und zu begründen, um Anerkennung oder wenigstens vorläufige Duldung – bis zur Entscheidung durch ein Allgemeines Konzil – zu erreichen. Die Confessio Augustana repräsentierte die nächst den katholischen größte Gruppe der Stände. Unterzeichner waren Sachsen, Brandenburg, Ansbach, Lüneburg, Landgrafschaft Hessen, Anhalt, Nürnberg und Reutlingen. Im Juli kamen noch vier Städte dazu. Eine weitere Gruppe, die Reichsstädte Lindau, Konstanz, Memmingen und Straßburg, legte die zwinglianisch akzentuierte Confessio Tetrapolitana vor. Zwingli selbst übersandte seine *Fidei ratio ad Carolum Imperatorem*.

2. Der Text der CA, der da am 25. Juni 1530 durch den kursächsischen Kanzler Beyer in der bischöflichen Residenz zu Augsburg vor Kaiser und Ständen verlesen wurde, gliederte sich in 28 Artikel, die in zwei Teile gruppiert waren, die, was die Glaubensartikel (1–21) betraf, auf die Schwabacher, was die Kirchenbräuche anlangte (22–28), auf die Torgauer Artikel zurückgingen.

Bezüglich der Trinitätslehre, der Christologie und der Soteriologie bekennt die Confessio Augustana den überlieferten katholischen Glauben – mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Nicaenum (1, 3). Artikel 2 enthält die Lehre über die Erbsünde, die – und das entspricht der

Lehre Luthers – im Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen sowie im Vorhandensein der Concupiscentia bestehe. Der zentrale Glaubensartikel der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung, wird in Artikel 4 nur kurz und vorsichtig dargestellt. Nur indirekt verwirft die CA die vermeintlich katholische Lehre, der Mensch könne durch sein „Verdienst, Werk oder Genugtun“ Vergebung der Sünde erlangen. Dabei ist weder von „sola fides“ noch von „sola gratia“ die Rede. Wie es zum rechtfertigenden Glauben kommt, sagt Artikel 5 über das Predigtamt, in dem Wort und Sakrament als Mittel (instrumenta) bezeichnet werden, durch die Gott denen den Heiligen Geist gibt, die das Evangelium hören. Auch die Bedeutung, die dem menschlichen Mitwirken beim Rechtfertigungsprozeß nach Artikel 6 zugemessen wird, entspricht der Sola-fides-Lehre Luthers.

Nun aber, da von der Kirche in 7 und 8 die Rede ist, tun sich weitere Probleme auf. Schon bei der Definition des Kirchenbegriffs gibt es selbst zwischen der deutschen und der lateinischen Fassung einen bemerkenswerten Widerspruch: heißt es da, daß die Kirche „die Versammlung der Gläubigen“ sei, so wird sie dort „congregatio sanctorum“ genannt. Im einen Fall wäre dies die deutsche Übersetzung der im Spätmittelalter geläufigen Definition der Kirche als „congregatio fidelium“, im anderen Fall verbirgt sich hinter „congregatio sanctorum“ ein spiritualistischer Kirchenbegriff, der jede Feststellung der Kirchengliedschaft illusorisch macht: Wer weiß von wem, ob er heilig sei?! Wenn dann von dem Umfang der Kriterien die Rede ist, die erfüllt sein müßten, damit die Einheit der Kirche gewährleistet sei, und die CA meint, es genüge, daß „da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“, wobei Einheitlichkeit im Ritus etc. nicht erforderlich sei, so ließ das wohl bewußt verschiedene Interpretationen offen und wesentliche Fragen unbeantwortet. Gerade hier wurden die eigentlichen Probleme mit Schweigen übergangen. Sehr beachtlich war es, daß in 8 die Gültigkeit der Sakramente nicht von der persönlichen Würdigkeit der Spender abhängig gemacht wurde, wie dies Wyclif und Hus getan hatten.

Was in 9 von der Taufe – es ist wenig genug – gesagt wird, konnte jeder Katholik unterschreiben. Gleiches gilt von 10 über die Eucharistie, wo lediglich in konsequenter Weiterführung des 1529 zu Marburg von Luther vertretenen Standpunkts die Realpräsenz gelehrt wird. Indes werden auch hier wichtige Fragen, namentlich das Problem des Opfercharakters der Messe, ausgeklammert. Gleiches gilt von 11 über die Beichte, deren sakramentaler Charakter völlig im ungewissen bleibt. Was hingegen in 12 von der Buße gesagt wird, läßt deutlich die Sola-fides-Lehre Luthers als Hintergrund erkennen, wenn etwa der Glaube zusammen mit der „contritio“ als ein Wesensbestandteil der Buße erklärt wird.

Vollends problematisch wird es indes, wenn in 13 von den Sakramenten gesagt wird, „daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichs Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern und dann recht gebraucht werden, so mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket“. Das aber bedeutet, daß nicht Gott durch die Sakramente wirkt, wenn der Mensch dem Wirken Gottes kein Hindernis setzt, sondern daß wiederum der Glaube des Menschen den Menschen rechtfertigt. Übrigens besteht auch hier eine nicht unerhebliche Diskrepanz zwischen deutschem und lateinischem Text. Sodann wird in 14 sehr undeutlich gelehrt, daß nur der „rite vocatus“ Wort und Sakrament verwalten dürfe – ein Satz, der deshalb für die verschiedensten Interpretationen offen ist.

Der Artikel 15 wendet sich gegen im Gewissen verbindliche Kirchengebote, die dem Evangelium zuwider seien, wenn durch sie Gott versöhnt und Gnade verdient werden wolle. Ein verengtes Verständnis, das wiederum vom reformatorischen Grundansatz her abgeleitet werden muß. Die Artikel 16 „Von der Polizei und weltlichem Regiment“ und 17 von der Wiederkunft Christi zum Gericht sind kontroverstheologisch uninteressant.

Das Gegenteil gilt vom folgenden Artikel 18 über den freien Willen: Nach allem Vorhergegangenen wäre es nämlich nicht zu erwarten gewesen, daß hier ein Standpunkt vertreten wird,

den die katholischen Verfasser der Confutatio ohne Einschränkung anerkennen konnten: „Diese bekantnus wirt billich angenommen und zugelassen. Sie sein deßhalb zu loben.“⁸ Gleiches gilt von 19 über die Ursache der Sünde. Auch in dem vom Thema her gesehen kontroversträchtigen Artikel 20 vom Glauben und den guten Werken ist eine deutliche Annäherung an den katholischen Standpunkt festzustellen, wenn auch polemische Passagen gegen das Ordensleben darin enthalten sind. Der letzte der „Glaubensartikel“ (21) betrifft die Verehrung der Heiligen, deren Vorbild wohl nachgeahmt und deren Gedächtnis begangen werden soll. Ihre Fürsprache jedoch dürfe nicht angerufen werden, da Christus unser einziger Mittler sei.

Von besonderem Interesse ist indes der Absatz, mit dem dieser erste Teil der CA abgeschlossen wird. Darin wird zunächst festgestellt, daß dieser Teil „fast die Summa der Lehre“ sei, „welche in unseren Kirchen . . . gepredigt und gelehrt ist“. Von dieser Lehre heißt es, daß „dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und dazu gemeiner christlichen ja auch römischer Kirchen (ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana), soviel aus der Väter Schriften zu vermerken nicht zuwider noch entgegen ist“. Darauf gründen sie nun die Erwartung, die Katholiken würden „nicht uneinig mit uns sein“. Deshalb sei auch der Vorwurf der Häresie „ganz unfreundlich, geschwind und wider alle christliche Einigkeit und Lieb“. Vielmehr sei die Irrung und Zank vornehmlich „über etlichen Traditionen und Mißbräuchen“, die man denn auch geändert habe – weshalb sich die Bischöfe durchaus „gelinder“ zeigen sollten. Indes tritt deutlich zutage, daß gerade die von der CA bagatellisierten „Mißbräuche“ von hoher theologischer Relevanz waren – namentlich wenn in 22 von der Kommunion „sub utraque specie“, 24 von der Messe und 28 von „der Bischofen Gewalt“ gehandelt wurde.

Aber gerade bei dem Artikel über die Messe wird offenbar, wie wenig die Confessio Augustana der reformatorischen Lehre und Praxis Ausdruck verleiht. „Bei der Messe suchte Melanchthon zunächst . . . den Eindruck zu erwecken, als bestehe volle Übereinstimmung mit den Katholiken. Die Behauptung, daß hier alle Zeremonien weiterhin gehalten würden, daß vielmehr im wesentlichen nur den lateinischen Gesängen an manchen Stellen deutsche hinzugefügt worden seien, um die Gemeinde zu belehren . . ., kann angesichts der Beseitigung des Meßkanons nicht mehr als vertretbar angesehen werden, zumal in Augsburg allen Beteiligten der wahre Tatbestand bekannt war.“⁹

Die katholische Widerlegung (Confutatio)

Dieses „Bekenntnis“ wurde also am 25. Juni 1530 vor Kaiser und Ständen verlesen. Noch Ende Juni wurden mehrere katholische Theologen vom Kaiser auf Betreiben des Legaten Campeggio mit der Ausarbeitung einer katholischen Widerlegung der CA beauftragt. Unter ihnen waren Eck, Fabri, Cochläus, Wimpina und andere. In großer Eile wurde nach einem vergeblichen Anlauf die „Catholica et quasi temporalis responsio“ erarbeitet, eine Generalabrechnung mit den Lutheranern und ihren von Anfang an geäußerten Lehren. Indes lehnte der Kaiser das am 12. Juli fertiggestellte Schriftstück als zu polemisch ab. Nun ging man zum dritten Mal ans Werk. Diesmal schloß man sich dem Aufbau der CA an und behandelte jeden ihrer Artikel gesondert in ihrer Reihenfolge. Dabei befließigte man sich eines sachlichen und nicht unfreundlichen Tons und versuchte, das Katholische in der CA aufzuspüren und anzuerkennen¹⁰.

Es ist bedeutsam festzustellen, daß die Confutatio Confessionis Augustanae das lutherische Bekenntnis in vielen wichtigen Glaubensfragen bejaht, so in Art. 1 die Einzigkeit des göttlichen Wesens in drei Personen, in Art. 2 die Deutung der Erbsünde als wirkliche Sünde, in Art. 3 die Lehre von den zwei Naturen in Jesus Christus und in Art. 17 die gemeinsame Überzeugung von der Wiederkehr Christi am Jüngsten Tag. Der wichtige 4. Artikel konstatiert Übereinstimmung in der Lehre, daß die von Christus durch sein Erlösungsoffer erwirkte Gnade dem Rechtfertigungsakt des Sünders vorausgeht. Einigkeit herrschte auch über die Auffassung, daß der Heilige Geist durch Wort und Sakrament gegeben wird (5), und über die Notwendigkeit der guten Werke als Früchte des Glaubens (6 und 20).

Die grundsätzliche Billigung der Konfutatoren fanden die folgenden Lehren der CA über die Sakramente: die Gültigkeit der Sakramente, auch wenn sie von unwürdigen Priestern gespendet werden (8), die Heilsnotwendigkeit der Taufe (9), die Betonung der Realpräsenz in der Eucharistie (10), das Festhalten an der Einzelbeichte und priesterlichen Absolution (11), welche Reue und Sündenbekenntnis voraussetzt (12), und die Deutung der Sakramente als Zeichen und Zeugnis (aber nicht nur!) des göttlichen Willens (13). Daß niemand das Wort Gottes predigen oder die Sakramente spenden soll, ohne vorher ordnungsgemäß zu diesem Dienst von der Kirche bestellt zu sein, lehrt die Confutatio mit der Confessio (14). Die Rechtmäßigkeit der gottgewollten christlichen Obrigkeit betonen beide Schriften in Anlehnung an Röm 13 gegen die Täufer und Schwärmer (16). Auch zu Art. 18 über den freien Willen und 19 über die Ursache des Bösen in der Welt gab es keine Einwendungen. Dennoch kam dieser Konsens oftmals nur zustande, weil die CA eigentlich lutherische Lehren gar nicht formuliert, sondern ihre Darstellung einfach unterlassen hatte.

Verworfen wurde dagegen die Deutung der Erbsünde als Dasein des Menschen ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen auf Gott und mit Begierde, da ein Mangel an Gottesfurcht eher Sünde eines erwachsenen Menschen zu nennen sei, und da die Begierde auch nach der Taufe des Kindes bleibe (2). Gegen Art. 4 und 20 betonten die Konfutatoren, daß die Verdienstlichkeit der guten Werke – auch zur Vergebung der Sünden – allein im Verdienst des Leidens Christi begründet ist. Gegen das „sola fide“ wenden sie ein, daß die Heilige Schrift die Werke keineswegs ausschließt und daß im Rechtfertigungsakt außer dem Glauben auch die Tugenden der Liebe und Hoffnung eingegossen werden. Als Kompromiß boten sie die in Gal 5,6 geprägte Formel an: der Glaube, der durch die Liebe wirkt (5; 6; 24). Mit Bezug auf Art. 12 forderten sie die Anerkennung der Genugtuung (satisfactio), die neben Reue und Bekenntnis als dritter Teil der Buße notwendig hinzukommen müsse. Der Glaube dagegen sei nicht eigentlich Teil der Buße, sondern gehe dieser voraus. Zur Gültigkeit des Bußsakraments gehöre ein möglichst vollständiges Sündenbekenntnis (11; vgl. 25). An der Siebenzahl der Sakramente sei unbedingt festzuhalten (13).

Die Definition der Kirche als „Congregatio sanctorum et vere credentium“ (BSLK 61,4 und 62,2 f.) wird zurückgewiesen, „wan durch denselbigen wurden von der kirchen abgeschieden die bösen und die sunder“ (7). An der Berechtigung der Heiligenverehrung sei unbedingt festzuhalten (21). Gegen die beanspruchte Freiheit von den Kirchengeboten wenden die Konfutatoren ein, daß die Kirche von den Gläubigen nichts Unmögliches verlange, daß darüber hinaus alle Kirchensatzungen von der gottgewollten geistlichen Obrigkeit erlassen seien. Gehorsamsverweigerung sei eine Verachtung Gottes und – an die anwesenden Fürsten gerichtet – beschwöre erneut die Gefahr eines Bauernaufstands herauf (15 und 26). Unter allen Themen geriet am heftigsten der Streit um Laienkelch und Priesterehe, zwei Fragen der bloßen Kirchendisziplin.

Umfangreich und doch wenig überzeugend glaubte die Confutatio den entgegenstehenden Hinweis auf die Praxis der alten Kirche entkräften zu können, um dann zu dem Schluß zu kommen, daß mit der Reichung der Kommunion unter nur einer Gestalt den Laien kein Unrecht geschehe, da unter jeder Gestalt der ganze Christus verborgen ist (22).

Und: alle vermeintlichen Priesterehen seien leicht zu trennen, da eine rechtlich gültige Ehe in

keinem Fall zustande gekommen sei (23). An Art. 24 über die Messe fand die Confutatio mehrere Punkte auszusetzen: Die Verwendung der deutschen Sprache im Gottesdienst breche mit einer alten Tradition der Kirche, deren Einheit auch in der allen gemeinsamen liturgischen Sprache zum Ausdruck kommen müsse; einer Abschaffung oder auch nur Verminderung der Privatmessen wurde energisch widersprochen, der Opfercharakter der Messe ausführlich aus Schrift und Tradition begründet. Für die Beibehaltung des Klosterwesens in der herkömmlichen Form verwies die Confutatio auf die lange Tradition. Positiv deutete sie das Leben nach strenger klösterlicher Regel als verdienstlich für die ewige Seligkeit und bejahte das Recht des Papstes, in besonders begründeten Einzelfällen vom Klostersgelübde zu dispensieren (27). Die Jurisdiktion der Bischöfe sah die Confutatio durch göttliches und weltliches Recht ausreichend begründet und entsprechend unanfechtbar (28).

Diese Confutatio wurde nun als kaiserliche Antwort den protestantischen Ständen vorgelesen – damit war für den Kaiser die Sache entschieden. Über die darauf folgenden langwierigen Ausschußverhandlungen zwischen Theologen beider Lager, in denen man sich streckenweise noch näher kam, ist hier nicht zu handeln. Sie führten ohnehin zu keinem den weiteren Gang der Geschichte bestimmenden Ergebnis.

Interpretationsprinzipien

Von entscheidender und im Angesicht des Jubiläumsjahres sehr aktueller Bedeutung sind aber nun die Fragen, wie denn die Confessio Augustana zu interpretieren sei, welches Gewicht ihr damals zukam und was sie heute für die Wiedervereinigung der Kirche bedeuten könne. Für deren Beantwortung sind zunächst einige Grundsätze zu formulieren, die in der aktuellen Diskussion über dieses Thema oftmals außer acht gelassen wurden.

Der erste dieser Grundsätze ist, daß jeder Text nur dann zutreffend interpretiert wird, wenn er in seinem *historischen Kontext* gesehen wird. In der Exegese ist die Suche nach dem „Sitz im Leben“ für einen Text längst ein Gemeinplatz.

Fragen wir also nach dem Sitz der CA im Leben des Jahres 1530. Das Wichtigste davon wurde schon zu Beginn gesagt: Es ging den protestantischen Fürsten und Ständen um ihr politisches, reichsrechtliches Überleben. Für Bernhard Lohse, für Franz Lau, beide evangelische Reformationshistoriker bzw. Theologen von Rang, steht es zweifelsfrei fest – und dies ist nur zu unterstreichen –, daß diese Zwangssituation Melanchthon dazu bewogen hat, einen Text zu formulieren, der dem Ziel der Protestanten entsprach. Dabei war es notwendig, das Verbindende zu betonen, die Kontroversen wo immer möglich abzumildern oder gar auszuklammern. So ist in der ganzen Confessio Augustana nicht ein einziges Mal vom Papst, vom Purgatorium, von der Zahl der Sakramente, vom sakramentalen Priestertum die Rede.

Melanchthons Taktik ging so weit, daß er behauptete – am Ende des ersten

Teils –: „Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus, qui sine certa auctoritate in ecclesia irrepserunt“ – deshalb sollten die Bischöfe die Unseren dulden. „Angesichts der heftigen Kontroversen über zahlreiche Lehrfragen seit über zehn Jahren mußte diese Äußerung als eine unzulässige Verharmlosung erscheinen. Sie erklärt sich jedoch aus der prekären Lage auf dem Reichstag.“¹¹ Zum wenigsten „unzulässige Verharmlosung“, wenn nicht mehr ist es auch gewesen, wenn Melanchthon zum Schluß des ersten Teils sogar behauptet: „Dies ist fast die Summa der Lehre . . . So dann dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischen Kirchen, soviel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist . . .“

Nun wird die Meinung vertreten, man sei protestantischerseits im Jahr 1530 von den scharf-polemischen Schriften Luthers aus den beginnenden zwanziger Jahren abgerückt und habe sich in dem Bewußtsein und Willen, der einen Kirche Jesu Christi anzugehören, gesprächsbereit, ja konzessionsbereit gezeigt. Selbst die Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiktion habe Melanchthon ins Auge gefaßt – und sich schließlich sogar mit der Forderung nach Laienkelch und Priesterehe begnügen wollen. In der Tat gibt es hierfür quellenmäßige Belege aus den entscheidenden Tagen. Luther hat ja selbst einmal gesagt: „Ich habe sorg, das wir nimer mehr so nahent zusammen kumen werden als zu Augspurg.“¹² Wer jedoch daraus auf eine wirkliche Annäherung der beiden Lager schließen wollte, der würde die tatsächliche Situation außer acht lassen, die im Jahr 1530 gegeben war.

Es bestanden bereits zahlreiche im Protest gegen die alte Kirche neugegründete Kirchen, die seit einigen Jahren – wie oben gezeigt – sich mehr und mehr konsolidierten. Eigene Lehre, eigene Liturgie, eigene pastorale Strukturen, ja eigenes Recht – das sind zweifellos, ja eigentlich erschöpfend, die Elemente einer Kirchengründung. Die Annahme, man habe im Ernst daran gedacht, diese Neugründungen wieder in die alte Kirche zu integrieren, könnte sich auf keine historische Quelle stützen.

Hinzu kommt, daß auch das Denken Luthers, wie es in seinen schriftlichen Äußerungen aus der Zeit des Reichstags uns entgegentritt, sich von seiner ursprünglichen Position der totalen Verneinung der Kirche nicht um Haaresbreite entfernt hatte. Die Behauptung eines Wandels der theologischen Haltung Luthers und seiner Anhänger ist durch nichts begründet. Vielmehr schrieb Luther am 9. Juli 1530 an den in Augsburg weilenden Justus Jonas: „Über die dogmatischen Fragen werden wir niemals Einigkeit erreichen. Wer vermag denn zu hoffen, Belial mit Christus zu versöhnen? Was ich wünsche, ja fast erhoffe, ist, daß man unter Nichtachtung des dogmatischen Dissenses politische Einigkeit erreicht“ – „dissensione dogmatica suspensa, politicam concordiam fieri posse“. Und an Melanchthon am 21. Juli: „Satan lebt noch und hat es wohl verstanden, in Eurer Apologie leise zu treten und die Artikel vom Fegfeuer, vom

Heiligenkult und besonders vom Papst, dem Antichristen, zu übergehen . . . Ich habe es immer gesagt, daß es vergebliche Mühe ist, Übereinstimmung in der Lehre zu erhoffen, daß es aber ausreicht, wenn man einen politischen Frieden erreichen kann.“¹³ Diese Zitate stehen repräsentativ für eine Reihe anderer gleichen Tenors, aus denen E. Iserloh mit Recht den Schluß zieht, daß die Confessio Augustana, so wie sie nun dasteht, ein Ergebnis der Bemühungen um die Pax politica ist, um die es den protestierenden Ständen damals gehen mußte, wenn sie ihre politische, reichsrechtliche Existenzgrundlage nicht verlieren wollten.

Dieser Umstand gestattet es nicht, die Confessio Augustana als authentische Formulierung des lutherischen Glaubens anzusehen. Wie anders hätte es sonst geschehen können, daß Luther in den Schmalkaldischen Artikeln des Jahres 1537 erneut weit schärfere antikatholische Positionen vertrat, als die CA sie eingenommen hatte? Im gleichen Zusammenhang verfaßte Melancthon als Ergänzung zur CA seinen Tractatus de potestate et primatu papae, der der papstfeindlichen Stimmung der in Schmalkalden Versammelten Ausdruck verlieh. Auch die Konkordienformel von 1579 – gleichfalls eine mit der CA und den Schmalkaldischen Artikeln gleichrangige Bekenntnisschrift – verließ die Basis der CA.

Die besondere Bedeutung als Bekenntnisschrift, die die Confessio Augustana im Lauf der Ereignisse dennoch erlangen sollte, verdankt sie weit weniger ihrem Lehrgehalt als dem Augsburger Religionsfrieden. Reichsrechtliches Dokument, das sie war, war sie im Jahr 1555 dazu prädestiniert, jene Reichsstände, die sich zu ihr bekannten, reichsrechtlich gegen Schwärmer und Schweizer abzugrenzen und den Geltungsbereich des Religionsfriedens klar zu umschreiben. Die Bezeichnung „Augsburgische Konfessionsverwandte“ war denn auch bis ins 19. Jahrhundert üblich. Dem entsprach es, daß die Zentenare des Reichstags von 1530 seither mit Gepränge gefeiert wurden – wobei es lohnend wäre, die aus diesem Anlaß jeweils veröffentlichten Schriften und gehaltenen Predigten auf ihre inhaltliche Identität mit der CA zu untersuchen. – Das also tritt zutage, wenn man darangeht, die CA in ihrem Entstehungszusammenhang zu betrachten.

Dann aber gilt es, ein zweites Grundprinzip historisch-kritischer Methode anzuwenden: Die Ermittlung des Inhalts der in der Confessio Augustana verwendeten *Begriffe*. Dieser methodische Schritt erweist sich als notwendig, weil ja auch Worte und Begriffe ihre Bedeutungsgeschichte haben. Wird dies übersehen, so ist das Ergebnis ein klassischer Anfängerfehler: ein Anachronismus. Ein Beispiel nur: Bezeichne ich heute einen Zeitgenossen als „gemein“ und „niederträchtig“, erfülle ich damit den Tatbestand einer Beleidigung. Lese ich dieses Urteil aber nun in einer Quelle des achtzehnten bzw. beginnenden neunzehnten Jahrhunderts aus dem süddeutschen, bäuerlichen Milieu, dann habe ich

ein hohes Lob vor mir, das dem so beurteilten hohen Herrn eine freundliche, gütige Art des Umgangs mit einfachen Menschen bescheinigt. Oder aber: was würden wir von einem Historiker des Jahres 2500 halten, der die Päpste der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts tadeln, ja sie mangelnder Friedensliebe bezichtigen würde, weil sie die Bewegung der Friedenspriester abgelehnt haben?

Solchermaßen – wenn auch mit erheblich verfeinerter Methode – ist auch mit dem Begriffsinstrumentar der CA zu verfahren. Zwei Beispiele mögen das Gesagte illustrieren – die beiden Begriffe „Glaube“ und „Sakrament“.

Da nun ist festzustellen, daß weder „Glaube“ noch „Sakrament“ im Zusammenhang der CA das bedeuten, was wir heute darunter verstehen. Ja, selbst die damaligen Katholiken verstanden darunter etwas ganz anderes als das, was die Verfasser der CA damit meinten. Zudem ist bekannt, daß gewisse Worte in bestimmten Situationen weit mehr bedeuten als sie eigentlich aussagen, sie nehmen einen geradezu signalhaften Sinn an. So auch der Begriff Glaube bei Luther und in der CA. Während Glaube im katholischen Verständnis das intellektuelle und existenzielle Ja zu der von Gott geoffenbarten Heilswahrheit in ihrem ganzen Umfang bedeutet, verstand Luther und verstanden seine Anhänger darunter die subjektive Gewißheit der Sündenvergebung auf Grund der Erlösung durch Jesus Christus – und dies im strikten Sinn. Das heißt, daß dieser und nicht etwa ganz instinktiv der katholische Glaubensbegriff überall dort einzusetzen ist, wo in der CA vom Glauben die Rede ist. Würde man hier einfach durch die katholische Brille lesen, würde man auch keinen Grund zum Anstoß finden – nur hätte man dann eben nicht verstanden, was die CA wirklich meint. Das ist auch der Sinn der von den meisten evangelischen Theologen gemachten Aussage, daß die Artikel der CA im Licht der Rechtfertigungslehre Luthers zu interpretieren seien.

Ähnlich verhält es sich mit dem Sakramentsbegriff der CA. Während nach katholischem Verständnis das Sakrament durch seinen gültigen Vollzug als instrumentale Ursache im Empfänger die objektive Wirklichkeit des Heils begründet, ist Sakrament für den Lutheraner „Zeichen und Zeugnis . . . gotlichen Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern und dann recht gebraucht werden, so man's im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket“ (13). Die Sakramente – es ist ohnehin nur von Taufe und Abendmahl die Rede – bewirken also nicht das Heil, sie stärken vielmehr den Glauben, der seinerseits Rechtfertigung bewirkt. Die Sakramente dienen also dem Zustandekommen jener subjektiven Heilsgewißheit, die ihrerseits Ursache des Heils ist. Und dies hat mit dem Sakramentsbegriff der genuin katholischen Überlieferung nur mehr wenig gemein. Noch viel deutlicher würde das bei einer Bestimmung dessen zutage treten, was in der CA mit „Kirche“ gemeint ist.

An Hand dieser Beispiele mag klargeworden sein, daß die ökumenische Theologie historisch-kritischer Methoden bei der Interpretation eines Textes, wie die CA ihn darstellt, nicht entbehren kann – auch wenn bei deren Anwendung manches Gedankengebäude zusammenfällt. Es ist nämlich dann, wenn die CA aus ihrem Entstehungszusammenhang interpretiert wird, nicht mehr möglich, in ihr einen Ausdruck des katholischen Glaubens zu erkennen, wiewohl sie selbst so gesehen werden wollte.

Fragen wir aber nun zum Schluß, ob denn die Confessio Augustana nicht wenigstens eine Ausgangsbasis für das ökumenische Gespräch der Gegenwart abgeben könne. Dies ist zweifellos zu bejahen. Was man dabei freilich in Rechnung stellen muß, ist die Funktion der CA im heutigen Luthertum. Gewiß hat sie eine solche – nicht wenige Gemeinden nennen sich „evangelisch-augsburger Konfession“. Außerdem verpflichtet sich jeder Pfarrer bei seiner Ordination auf die CA. Die alltägliche Glaubenswirklichkeit der meisten lutherischen Gemeinden wird jedoch von der CA nicht mehr bestimmt. Die lutherischen Landeskirchen sähen sich größeren theologischen und pastoralen Problemen gegenüber, wollten sie nunmehr auf einmal ihr Glaubensleben und ihre kirchliche Praxis an der CA orientieren. Die Eröffnung der Diskussion um die katholische Anerkennung der CA durch katholische Theologen hat darum zu sehr zwiespältigen Reaktionen lutherischerseits geführt¹⁴.

Das diesjährige Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Weltgebetsoktav um die Wiedervereinigung im Glauben weist hier den besseren Weg: Besinnung auf die Übereinstimmung in zentralen Wahrheiten des Glaubens. „Das läßt die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind“.

ANMERKUNGEN

¹ Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (= WA) II 404 ff.

² J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1 (Freiburg 1939) 223.

³ WA VI 328–348, hier: 329. ⁴ WA VI 347.

⁵ WA VI 412. Geglättet und mit Auslassungen wiedergegeben.

⁶ F. Lau – E. Bizer, *Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte* (Göttingen 1964) 16.

⁷ Lau 19 f.

⁸ *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530* hrsg. v. H. Immenkötter (Corpus Catholicorum 33, Münster 1979) 116.

⁹ B. Lohse, *Augsburger Bekenntnis*, in: *Theol. Realenzyklop.*, Bd. 4 (1979) 616–628, hier 623.

¹⁰ Der Überblick folgt H. Immenkötter, *Augsburger Bekenntnis*, II *Confutatio*, ebd. 628–632.

¹¹ Lohse 621. ¹² WA Tischreden IV, 495.

¹³ Die obenstehenden Zitate nach E. Iserloh, *Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana*, in: *Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?* (Regensburg 1979) 15–17.

¹⁴ Vgl. die sehr hilfreiche Zusammenfassung der bisherigen Diskussion von P. Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis* (Freiburg 1980).