

DIE REFORMATION UND DIE GEGENWÄRTIGE CHRISTENHEIT

Die Veränderungen, die sich während der letzten Jahrzehnte auf nahezu allen Gebieten vollzogen haben, ließen die christlichen Kirchen nicht unbeeinflusst. Politische und religiöse Umwälzungen großen Ausmaßes zwangen die Christen, nach neuen Wegen zu suchen. Die verschiedenen Konfessionen zogen sich nicht auf ihre speziellen Eigenheiten zurück, schlossen sich nicht voneinander und von der Gesellschaft ab, sondern versuchten, ihrer Verantwortung gerecht zu werden, indem sie gemeinsam nach Lösungen fragten. Die Christenheit erkannte sich als Ökumene, als eine weltweite Gemeinschaft, die mehr verbindet als trennt, wenn die Diskrepanz zu anderen Religionen oder zur modernen angeblichen Religionslosigkeit damit verglichen wurde. Von besonderer Anstößigkeit mußte dabei die Reformation sein. Der mit diesem Namen bezeichnete geistig-politische Aufbruch im 16. Jahrhundert war mit starken Emotionen besetzt und mußte einer Verständigung erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Galten doch die Reformationskirchen als Zerstörer der Einheit der abendländischen Christenheit, ja als „Glaubenspalter“.

In der neuesten Publikation zu diesem Thema wird dieser Vorwurf aufgegriffen und das, was Joseph Lortz als das Zeitalter der „Reformation“ zu verstehen gelehrt hatte, nun wieder unter dem Stichwort „Das Zeitalter der Glaubensspaltung“ abgehandelt. Der Autor, Remigius Bäumer, hat auf 25 Seiten einen Überblick über die Zeit von 1300 bis 1648 gegeben. Daß dies mehr als diffizil sein mußte, liegt auf der Hand. Die im Titel zum Ausdruck gekommene Wortwahl hat auch ihre Entsprechungen in den Ausführungen über Martin Luther und die Reformation gefunden. Daß dies nicht unbemerkt blieb und von den verschiedensten Seiten kritisiert wurde, spricht für das ökumenische Bewußtsein vieler unserer Zeitgenossen. Es wäre aufschlußreich, den Aufsatz von Remigius Bäumer im 2. Band der „Ökumenischen Kirchengeschichte“ von 1973 mit seinem neuen Aufsatz im einzelnen zu vergleichen. Damals waren jeweils ein katholischer und ein evangelischer Verfasser für einen Abschnitt verantwortlich, und das Kapitel war bezeichnenderweise überschrieben worden mit „Ge-

schichte der Reformation, der Katholischen Reform und Gegenreformation“. Ein solcher Vergleich kann hier nicht erfolgen. Beispielhaft sei nur darauf verwiesen, daß Bäumer 1973 nach der Darstellung der Leipziger Disputation von 1519 formulierte: „Trotz dieser Ansichten glaubte Luther noch auf dem Boden der römischen Kirche zu stehen“. In der neuen Publikation lautet das Fazit der Leipziger Disputation dagegen: „Der Subjektivismus Luthers und seine Verwerfung der höchsten Autoritäten wird in seinen Worten offenkundig“. Die „höchsten Autoritäten“ sind Konzil, „Staatsgewalt“ und Universitäten – daß für Martin Luther die entscheidende Autorität die Heilige Schrift ist, neben der die von Bäumer als „höchste Autoritäten“ bezeichneten Größen in Wahrheit sekundär sind, wird dem unbefangenen Leser nicht bewußt. Richtig ist, daß es „Zeitgenossen Luthers“ gab, die ihn für den Bauernkrieg verantwortlich machten. Daß es aber lediglich seine Gegner waren, die 1525 so argumentierten, und daß Luther bereits 1522 eine Schrift publiziert hatte mit dem Titel: „Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, bleibt dagegen ungesagt. Auch erfährt man nicht, daß der Reformator am Beginn des Bauernkrieges eine „Ermahnung zum Frieden“ verfaßt hatte. Von der zweiten Schrift erfährt man mehr als den Titel, aber diesen wieder verkürzt. Denn Luther schrieb nicht, wie es bei Bäumer heißt, „Wider die mörderischen Bauern“, als ob damit alle Bauern gemeint seien, sondern lediglich gegen die „mörderischen Rotten der anderen Bauern“ – nämlich jener, die ihr Glück im Aufstand und in der eigenmächtigen Veränderung der Rechtsverhältnisse suchen, während nach wie vor eine Lösung der Krise auf dem Verhandlungsweg gesucht werden soll. Kritische Urteile, wie sie in der Ökumenischen Kirchengeschichte vorkommen, fehlen jetzt. So wird Papst Clemens VII. in der neuen Publikation nur erwähnt, während 1973 erklärt wurde, sein Pontifikat sei „für die Geschichte der Kirche verhängnisvoll“ gewesen.

Diese Beispiele mögen genügen, zumal bekanntere bereits durch die publizistischen Medien mitgeteilt und die Grenzen dieser Publikation inzwischen auch von der Deutschen Bischofskonferenz festgestellt worden sind, wir es hier also nicht mit einem amtlichen Dokument der römisch-katholischen Kirche zu tun haben. Das ist beim Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils anders, wo die Hoffnung geäußert wird, „daß bei allen ökumenischer Sinn und gegenseitige Achtung allmählich wachsen“. Ein Rückfall in die Polemik früherer Zeiten wäre nicht nur ökumenisch fatal, sondern auch der wahren Lage aller christlichen Kirchen

unangemessen, die anfangs festgestellt wurde. Wir würden, lebte die alte, zweiseitige Polemik wieder auf, zu einer individualistischen Geschichtsdeutung verführt, die heutiger historischer Erkenntnis nicht entspricht. Es geht nicht mehr an, auf die Schultern eines einzigen Menschen die Last der Geschichte zu laden — und noch dazu bei einem so tiefen Umbruch, wie er sich im 16. Jahrhundert vollzog! —, mag dies positiv oder negativ gemeint sein. Für historische wie für theologische Erkenntnisse benötigen wir weder Helden noch Antihelden, sondern die Anwendung von Kategorien, die uns dem, was war und zugleich dem, was wahr ist, möglichst nahe bringen. Wer dies unterläßt, entfernt sich von jenem theologischen, kirchlichen und historischen Gespräch, das allein Gewicht hat und ernstgenommen zu werden verdient. Einige Erwägungen will ich zusammenstellen, die nach meiner Auffassung für die Behandlung der Reformation in der gegenwärtigen Christenheit wichtig oder gar unaufgebar sind. Danach wird dann der derzeitige Dialog zu skizzieren sein.

I. Historische Erwägungen

1. *Von der Geistesgeschichte zur historischen Anthropologie*

Die Geistes- und Ideengeschichte hatte sich über die Niederungen vorausgegangener Geschichtsschreibung erheben wollen, indem sie auf einer „Art Gratwanderung durch das Gebirge ... von einem der hohen Gipfel zum anderen“ hinüberstrebte, um mit Friedrich Meinecke zu sprechen. Aber diese Höhenluft erwies sich rasch als arg dünn, und die Menschenleere zwang die Historiker in die bewohnten Niederungen zurück. Es war reizvoll gewesen, nach dem innersten Kern zu fragen, nach dem, was wirklich bestimmend ist. Aber das Destillat befriedigte nicht auf Dauer, zumal eine Übereinstimmung darüber, welche Idee ausschlaggebend gewesen sei, oder wo sich der Geist wirklich Ausdruck verschafft habe, nicht zu erreichen war.

Statt dessen wurde während der letzten Jahrzehnte gerade für das 16. Jahrhundert eine „integrale Historie“ erstrebt, „ein Gesamtbild“, das auf die geistigen wie die materiellen, auf die religiösen und die kulturellen, auf die rechtlichen und die sozialen Momente eingeht. Es wurde, um mit Erich Hassinger zu formulieren, ein Gesamtbild angestrebt, „in dem die Wandlungen in allen Lebensgebieten mindestens im Größten sichtbar gemacht“ werden, „nicht um additiv eine möglichst große Vollständigkeit

zu erreichen ..., sondern um so weit wie möglich das Ineinander der vielfältigen menschlichen Lebensäußerungen zu erfassen“. Geschichtsschreibung wäre dann „historische Anthropologie“, nämlich die Analyse des Lebens von Menschen in ihrer Zeit. Dies erscheint so plausibel, ja selbstverständlich, daß kaum ein Wort darüber zu verlieren wäre – wenn wir als Historiker nicht allzu gut wüßten, daß diese historische Anthropologie wohl immer nur bruchstückhaft erstellt werden kann. Denn die Vielfalt der Bezüge ist so deutungsreich – und damit auch deutungsunsicher! –, daß es nahezu unmöglich ist, sie alle angemessen zu erfassen. In immer neuen Anläufen gilt es, dieses Fernziel anzugehen. Terribles simplificateurs, die alles auf ein einziges Prinzip zurückführen wollen, haben keine Aussicht, in ein weiterführendes Gespräch eingreifen zu können.

Die lebhafte Diskussion zwischen Historikern und Theologen, Marxisten, Katholiken oder Protestanten über die Reformation zeigt, daß dies allseits anerkannt wird. Es geht nicht mehr an, die einsamen Entscheidungen eines einzelnen zum wahren Motor der Geschichte hochzustilisieren; es geht aber auch nicht mehr an, das Gewicht des einzelnen Menschen an seinem Ort unberücksichtigt zu lassen und alles nur auf die soziale Lage oder wirtschaftliche Verhältnisse zurückzuführen. Weil akzeptiert wird, daß geistige Vorstellungen, theologische Traditionen, Recht und Sitte, Wirtschaft und sozialer Hintergrund eine Rolle spielen, konnte ein Gespräch begonnen werden, das das Phänomen Reformation weniger emotional anging, als dies noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war.

2. Rechts- und verfassungsgeschichtliche Korrekturen

Im Rahmen dieser Diskussion nimmt die Beachtung rechtsgeschichtlicher Momente zunehmend mehr Raum ein. Die Historiker hatten sich sowieso verstärkt der Verfassungsgeschichte zugewandt, was nun auch der besseren Erkenntnis der Reformation zugute gekommen ist. Welche rechtliche Stellung hat etwa die römische Kurie zu diesem Phänomen eingenommen? Daß Luther und seine Anhänger 1521 gebannt wurden, daß aber die römische Kurie erst gegen den Westfälischen Frieden von 1648 protestiert hat, ist bekannt. Aber was geschah in den dazwischenliegenden 127 Jahren? Welche rechtlichen Konsequenzen besaß das Auftreten Luthers in Worms 1521? Dem mittelalterlichen Ketzerrecht wäre die Exekution des Verurteilten durch den Kaiser angemessen gewesen, ohne daß dieser nochmals verhört worden wäre. Es fiel auf, daß das Wormser Edikt im Reichs-

abschied von 1521 nicht erwähnt wird. Die deutschen Stände sind also nicht offiziell mit der Verurteilung Luthers befaßt gewesen. Der Kaiser ist es, der der Tradition gemäß diesen Rechtsakt vornimmt. Was bedeutet dies angesichts der Tatsache, daß der Wittenberger Professor vor allen Ständen gehört worden ist?

Überhaupt erweist sich der Reichstag der Reformationszeit zunehmend als ein rätselhaftes Phänomen. Erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts gebildet, sind die Entscheidungsstrukturen und Mitbestimmungsprozesse alles andere als unumstritten. Wo wirken die Fürsten allein? Wo gibt es Mehrheitsentscheidungen? Oder gibt es diese a limine überhaupt nicht? All dies wird sehr unterschiedlich beantwortet, hat aber seine Bedeutung für solch zentrale Ereignisse der Reformationsgeschichte wie die Speyrer Protestation von 1529 oder die Verlesung der Confessio Augustana im Jahr darauf. Rechtliche Voraussetzungen, verfassungsmäßige Gegebenheiten müssen sehr viel genauer beachtet werden, als dies frühere Generationen ahnten.

3. Soziale Verflechtungen

Die Entdeckung der Breite der reformatorischen Strömungen ließ auf deren Besonderheiten achten. Täufer, Spiritualisten und sogenannte Antitrinitarier erwiesen sich als höchst unterschiedliche Gruppen, die neben der Reformation in Territorien und Reichsstädten unsere Aufmerksamkeit verdienen. Vor allem die Täufer vertraten höchst unterschiedliche Vorstellungen, so daß es kaum angebracht scheint, sie unter einem einzigen Namen zusammenzufassen. Die zeitweise sehr ertragreiche und viele Vorurteile abbauende Erforschung dieser Gruppe hat dies in der jüngeren Vergangenheit deutlich gemacht.

Wie aber steht es mit der sozialen Verflechtung der einzelnen Strömungen? Allzu generalisierende Aussagen erweisen sich hier als nicht auf Dauer haltbar. So hat zwar die Verkündigung der sogenannten Täufer vor allem Mitglieder unterer Schichten an sich ziehen können, aber nicht nur. Geschichte als historische Sozialwissenschaft steht für das 16. Jahrhundert noch in den Anfängen. So wäre z. B. zu fragen, von welchen Motiven die evangelische Bewegung der frühen Reformationszeit bestimmt wird und ob durch den Bauernkrieg hier eine Zäsur erfolgt. Der marxistischen These vom Ende der lutherischen Volksbewegung aufgrund des Bauernkrieges ist mit dem Hinweis auf spätere proreformatorische Bewegungen in den Städten

widersprochen worden, die nach dem Bauernkrieg zu konstatieren sind. Da der sogenannte Bauernkrieg nur eingeschränkt diesen Namen verdient, denn viele Stadtbürger haben sich an ihm beteiligt, kann der Hinweis auf Vorkommnisse in den Städten nicht als unsachgemäß abgetan werden. Gleichwohl muß differenzierter — soweit es die Quellen zulassen — nach dem sozialen Ort der verschiedenen reformatorischen Strömungen gefragt werden, um ein zutreffenderes Bild über möglicherweise geographisch unterschiedliche und sozial zu differenzierende Entwicklungsprozesse zu erhalten.

Am weitesten ist dies bisher bei der Stadtforschung gelungen. Dies liegt weniger daran, daß es Städte mit hervorragender archivalischer Überlieferung gibt wie z. B. Nürnberg, es liegt vielmehr daran, daß auf die Bedeutung der städtischen Reformation während der letzten zwei Jahrzehnte mehrfach nachdrücklich hingewiesen wurde. So hat etwa der englische Historiker Dickens davon gesprochen, die Reformation sei ein städtisches Ereignis gewesen. Die Entscheidungen fielen demnach nicht auf dem Land — was schon in der Alten Kirche genauso war. Vor allem ist hierbei an die Reichsstädte zu denken, die durch ihre unmittelbare Unterordnung unter den Kaiser, durch ihre wirtschaftliche Macht und häufig auch durch ausgedehnten Landbesitz einen recht großen Einfluß besaßen. Die frühe Entscheidung für die Reformation in großen Reichsstädten wie Nürnberg, Straßburg und Ulm machte diese Gruppe zunächst zur einzigen im Reichstag, die sich geschlossen zur reformatorischen Bewegung bekannte. Die städtische Solidarität war von 1524 bis 1529 so groß, daß die unentschiedenen und auch die katholisch gebliebenen Reichsstädte die reformatorisch gewordenen Städte wie Nürnberg, Straßburg und Ulm für sich mitreden ließen. Die religiöse Differenz war geringer als die Gemeinsamkeit der städtischen Reichsstandschaft.

In den Städten können historische Anthropologie, rechts- und verfassungsmäßige Voraussetzungen sowie soziale Verflechtungen besonders gut studiert werden. Man wird aber das Gewicht der Fürsten für die Entwicklung der Reformation nun aufgrund der These von Dickens nicht der Vergessenheit anheimfallen lassen dürfen. So wenig die Reformation nur Fürstenwerk war, so wenig ist auch die städtische Reformation identisch mit der gesamten Reformation. Nach der Neuentdeckung der Bedeutung der Städte für das Geschehen der Reformation wird man gut daran tun, die Akzente wieder recht zu setzen und Einseitigkeiten zu vermeiden.

II. Theologische Erwägungen

1. *Luther und die Häresie*

Aber es waren auch theologische Erwägungen, die dem gegenwärtigen Dialog zugute gekommen sind. Dazu dürfte vor allem die Frage nach dem Häretischen bei Luther gehören. Seitdem so angesehene katholische Kirchenhistoriker wie Hubert Jedin von der lehrmäßigen Unsicherheit und Unklarheit während der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts gesprochen hatten, ging es nicht mehr an, den Wittenberger Professor als denjenigen hinzustellen, der sich mutwillig früh von der Kirche gelöst habe. Denn woher sollte der Mönch wissen, was die Kirche lehrt, wenn dies damals alles andere als klar erkennbar war? Die zwischen 1545 und 1563 vom Konzil von Trient gefällten Entscheidungen dürfen ja nicht in jene Zeit zurückprojiziert werden, in denen Luthers Theologie ohne diese Festlegungen entwickelt worden war.

Der Wittenberger hat auch selbst sehr darunter gelitten, daß er von vielen Zeitgenossen abgelehnt wurde und dadurch in eine Isolierung geriet, die als Stigma des Häretischen galt. Zwar gab es viele Menschen, die seine Lehre bejahten, aber daß er diese weitgehend allein entwickelt hatte, war ihm nur zu gut bewußt. Ihm half bei diesen Fragen, daß er sich zur Wahrung der kirchlichen Lehre als Doktor der Theologie verpflichtet wußte und daß er seine Entscheidungen aufgrund der Heiligen Schrift vernünftig entwickelt hatte – wer einen Widerruf von ihm erwartete, mußte ihn deswegen mit der Bibel und klaren Vernunftgründen überzeugen, wie er dies in Worms 1521 vor Kaiser und Reich kundtat.

Die Erforschung der Anfänge der Theologie Luthers hat nun ergeben, daß er sich bei seinen Auseinandersetzungen weitgehend im Gespräch mit Spätscholastikern befand, die inzwischen nicht jene kirchliche Zustimmung gefunden haben, von der Luther auszugehen hatte. Zwar hat der Wittenberger sich nicht wider besseres Wissen untergeordnet, er hat also das Urteil der Kirche nicht deswegen akzeptiert, weil er zu Gehorsam verpflichtet war. Aber er hat die christliche Tradition in ihrer altkirchlichen Ausprägung voll und ganz übernommen, also an Trinitätslehre und Christologie nicht rütteln lassen, so daß die altkirchlichen Ketzerkataloge nicht auf ihn paßten. Es war eher die Frage des rechten Verständnisses der Kirche, die Luther und seine altkirchlichen Gegner getrennte Wege gehen ließ.

2. *Neue und alte Theologie*

Gleichwohl läßt es sich nicht übersehen, daß von Luther neue Schwerpunkte gesetzt wurden, die die Problematik aufbrechen ließen, wie diese dennoch zur überkommenen Theologie passen. Die Betonung der Gottheit Gottes war christlicher Theologie gewiß nicht fremd. Auch der Christozentrismus, der sich schon beim jungen Wittenberger Professor findet, konnte angehen. Aber die scharfe Ablehnung von Hoch- und Spätscholastik schnitt den Traditionsstrom ab, in dem die abendländische Theologie am Anfang des 16. Jahrhunderts stand, oder reduzierte diesen Strom auf einige Bäche wie Mystik und Frömmigkeit. Dabei kam Luther die humanistische Zuwendung zu den Quellen zugute, die mit einer analogen Verwertung der mittelalterlichen Texte verbunden war. Dies ließ den Wittenberger nicht als einen einsamen Rufer in der Wüste erscheinen, sondern eher als denjenigen, der das formuliert, was vielen auf der Zunge liegt. Auch die Abwendung von der Leistung im Bereich der Religion und die Ausschließlichkeit göttlicher Heilwirklichkeit stellte das bisherige kirchliche System auf den Kopf. Luther vermochte sich dabei auf Bibeltexte und auf einen starken Zweig innerhalb der theologischen Tradition zu berufen, für den Gott noch stets wichtiger war als der Mensch. Die neue Rechtfertigungslehre vom Heil, das allein durch Jesus Christus bewirkt wird, wirkte deswegen nicht verunsichernd, sondern stabilisierend. Gewissen wurden getröstet durch die neue Verkündigung, die doch die alte und allein richtige sei, so wurde von den Reformatoren behauptet. Dies traf offenbar auch an vielen Stellen zu, sonst wäre ein so rascher Wandel religiösen Verhaltens nicht erklärbar.

Wie stellte sich die Kirche zu dieser Theologie, die nicht neu, sondern alt zu sein behauptete? Die Verquickung von Lehre und Leben, von Religion und Geld, von Glaube und Politik ließ nur schwer eine Reaktion zu. Die Kritik an der Kirche, die hinzukam, war nicht neu, aber grundsätzlicher als bisher und machte dem Renaissancepapst Leo X. — einem Mediceer — die Antwort leicht und schwer zugleich. Der Bann erwies sich aber nicht als gewissermaßen von selbst einleuchtend, sondern untergrub vielmehr die bereits ins Wanken geratene Autorität dessen, der ihn aussprach, noch mehr. Historischer und theologischer Kritik ist der Entscheidungsprozeß beider Seiten recht deutlich. Wir erkennen, wie in entscheidenden Phasen die Hörfähigkeit fehlt. Die Maßstäbe, an denen man sich ausrichtet, sind zu unterschiedlich, die Kontrahenten auch zu weit voneinander entfernt und in ihrer sozialen Stellung zu verschieden, als daß es zu einer wirklichen

Auseinandersetzung oder gar zu einem Gespräch kommen könnte. Aber was damals neu schien, war in mancher Hinsicht alt – und umgekehrt! Die mittelalterliche Entwicklung, die sich im Abendland vollzogen hatte, war eine partikulare gewesen. Das heißt nicht, bzw. es muß nicht heißen, daß sie illegitim gewesen wäre. Aber schon der Rückgriff auf die Alte Kirche, wie ihn der Humanismus vornahm, mußte neue Fragen stellen und Gewohntes relativieren. Wenn dies mit anderen Autoritäten in Zusammenhang gebracht wurde, als sie bis dahin gegolten hatten, so ist die Heftigkeit der Reaktion verständlich.

3. *Ökumenizität des Augsburger Bekenntnisses*

Diese Sicht der Entwicklung kulminierte während der letzten Jahre in der These, die lutherische Reformation sei eigentlich eine ökumenische Bewegung gewesen, und ihr vornehmstes Dokument, die Confessio Augustana, sei dafür der deutliche Beweis. Nun ist seit längerer Zeit unbestritten, daß die Reformation in jene Reihe von Reformbewegungen hineingehört, die eigentlich schon seit dem Mittelalter, mindestens aber seit dem 14. und 15. Jahrhundert, eine Erneuerung der Kirche und eine Beendigung von offenbaren Mißständen gefordert hatte. Die Reformation hatte eine „Reformation an Haupt und Gliedern“ gewünscht, war aber nicht als Gründungsbewegung einer neuen Kirche aufgefaßt worden. Aber hatten Luther, Zwingli und ihre Freunde nicht die Verbindung mit der Gesamtkirche zu schnell fahren lassen? Waren sie nicht in ihrer Kritik so unnachgiebig geblieben, daß daraus notwendigerweise eine Spaltung folgen mußte?

Was dem Nachfahren als notwendig erscheint, ist es dem Zeitgenossen noch lange nicht. Denn ihm ist die Zukunft verschlossen und die Konsequenz mancher Entscheidung verborgen – wer wüßte das nicht aus seiner eigenen Gegenwart. Wir werden davon ausgehen müssen, daß die Reformatoren aus theologischen Gründen nur eine einzige Kirche annehmen und daß sie sich ihre Welt nur als ein Corpus christianum vorstellen konnten, in dem keine Verunsicherung durch falsche Lehren erfolgen darf. Der Fürst, der wie ein pater familias für die Seinen zu sorgen hat, wacht als Christ darüber, daß das Seelenheil der ihm anvertrauten Menschen nicht gefährdet wird. Dies geschähe durch eine falsche Verkündigung – deswegen muß für einheitliche Predigt gesorgt werden. Da sich die Predigt aber durchsetzt, weil Gott selbst in ihr zu Wort kommt, sind die Reformatoren zunächst von dem Optimismus erfüllt, daß ihre Erneuerungsbewegung alle Christen,

ja alle Menschen ergreift.

Im Augsburger Bekenntnis ist dann behauptet worden, in der Lehre sei man einig; beide Seiten verträten die rechte, die orthodoxe Theologie. Was die Christen trenne, seien Kirchenbräuche, die uneinheitlich sein dürfen. Trifft diese Behauptung zu? 1530 waren viele katholische Kontroverstheologen der Meinung, die reformatorische Lehre unterscheide sich erheblich von derjenigen, die in diesem Bekenntnis zum Ausdruck gebracht worden war. Während die Äußerungen des Bekenntnisses einigermaßen akzeptabel seien, gelte dies für die übliche evangelische Verkündigung nicht. An dieser Kritik trifft mindestens dies zu, daß einige schwierige Komplexe in der Confessio Augustana ausgespart blieben – etwa das Papsttum –, so daß noch heute gefragt wird, ob hier nicht mehr verschleiert als offenbart wurde. Wir werden uns dabei aber daran erinnern müssen, daß die Confessio Augustana zunächst ein politisches und rechtliches Dokument ist. Es wurde ja von Fürsten und Vertretern von Reichsstädten unterschrieben, die die politischen und rechtlichen Konsequenzen im Auge hatten und haben mußten. Aber es wird zugleich auch festzuhalten sein, daß Philipp Melanchthon als ihr wichtigster Verfasser hier zugleich jene These belegen wollte und konnte, die ihm als Humanist nahe lag, daß nämlich Reformation und Rom zusammengehören, daß sie dasselbe Fundament besitzen und daß deswegen eine Einigung möglich ist. In dem wichtigen Zwischenstück zwischen dem ersten Teil der Confessio Augustana, in dem die Glaubenslehre behandelt wird, und dem zweiten, in dem es um Kirchenbräuche geht, die von der Reformation als veränderungsnotwendig angesehen werden, hat Melanchthon dies zum Ausdruck gebracht: die evangelische Lehre ist „in der Heiligen Schrift klar gegründet und außerdem der allgemeinen christlichen, ja auch der römischen Kirche, soviel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen“. Man wird bei den „Vätern“ an die „Patres“, die Kirchenväter, die Theologen der Alten Kirche zu denken haben, obwohl im lateinischen Text nur von „scriptores“ gesprochen wird. Es wird also die Gemeinsamkeit mit der gesamten abendländischen Kirche betont, zugleich aber doch auch angedeutet, daß nicht alle ihre Theologen anerkannt werden können. Trotzdem wird der Anspruch erhoben, „orthodoxe“ Lehre zu vertreten, so daß die Gegner ihre Position aufgeben und mit den Anhängern des Augsburger Bekenntnisses einig sein müßten. Daran hat Melanchthon über 1530 hinaus festgehalten. Seine Stellung zum Interim von 1548 entspricht der von 1530! Die Confessio Augustana ist also keine Kampfschrift, sondern dem Willen entsprungen, die Rechtgläubigkeit

ihrer Anhänger zu belegen. Dem entspricht ihre Sprache, ihre Anordnung und auch ihr Zurücktretenlassen schwieriger Differenzpunkte. Deswegen wird man ihr aber nicht grundsätzlich absprechen können, daß so geredet werden kann, wenn man sich mit anderen Christen verständigen will.

III. Reformation und Ökumene

1. *Luther und die Confessio Augustana im Katholizismus*

Vor allem in der römisch-katholischen Kirche haben diese und andere theologische und historische Erwägungen zu einer intensiven Beschäftigung mit der Reformation, mit Luther und zuletzt auch mit dem Augsburger Bekenntnis geführt. Man erkannte, daß man sich durch die Jahrhunderte hindurch den Blick durch die Polemik der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts hatte verstellen lassen. Jetzt wurden die Reformatoren gelesen, um zu erfahren, was sie gedacht haben, und nicht, um sich ein Arsenal für mehr oder weniger geräuschvolle Kämpfe anzulegen. Vor allem die Beschäftigung katholischer Forscher mit Luther hat unser Verständnis erweitert und vertieft. Wissenschaftliche Forschung über ihn und die Reformation kann ohne die Berücksichtigung dessen, was dort geleistet worden ist, schlechterdings nicht mehr betrieben werden.

Von besonderer Bedeutung ist die intensive Beschäftigung mit dem Augsburger Bekenntnis, die während der letzten Jahre in der katholischen Kirche zu konstatieren ist. Man hat seinen Text und andere, damit zusammenhängende Quellen aufmerksam studiert, um festzustellen, was damals wirklich gelehrt worden ist. Die Entwicklung gipfelte in dem Wunsch, die eigene, nämlich die römisch-katholische Kirche möge die *Confessio Augustana* als legitimen Ausdruck christlichen Glaubens anerkennen. Dadurch wäre der Anspruch dieses Bekenntnisses, den es erhebt, nachträglich anerkannt worden. Es hat dabei nicht an warnenden Stimmen gefehlt von jenen, die eine Ökumene auf Kosten Luthers vermieden sehen wollten. Denn dessen Spitzensätze, ärgerlich aber häufig auch hilfreich zugleich, wären dann möglicherweise zurückgetreten. Die Ecken und Kanten des Reformators wären der Glätte des Augsburger Bekenntnisses gewichen, wenn der Protestantismus darauf dann katholischerseits festgelegt worden wäre.

Zu einer solchen Anerkennung — was immer darunter zu verstehen wäre — ist es bisher nicht gekommen. Aber es sind beachtenswerte Worte durch die Deutsche Bischofskonferenz über die *Confessio Augustana* for-

muliert worden, die am 20. Januar 1980 in allen Gottesdiensten verlesen wurden. Nicht zuletzt hat bekanntlich Papst Johannes Paul II. am 450. Jahrestag der Verlesung dieses Bekenntnisses sich ebenfalls über dieses Dokument geäußert. Es wurde in einer der üblichen wöchentlichen Generalaudienzen verlesen – der Wochentag paßte dafür genau. Wer weiß, welche Menschenmassen sich dafür während der touristischen Jahreszeit auf dem Petersplatz versammeln, wird sich nicht verhehlen, daß ein solches Wort kaum auf jene Resonanz gestoßen sein dürfte, die mancher Deutsche sich gewünscht hätte.

Gleichwohl war es bedauerlich, daß vorab ein Text verbreitet wurde, der dann nur gekürzt und leicht modifiziert vom Papst verlesen wurde. Dabei waren auch Sätze weggefallen, die die besondere Aufmerksamkeit der evangelischen Seite gefunden hatten. Die Kürzungen nur mit Zeitproblemen zu erklären – Johannes Paul habe „noch zahlreiche Grußworte in weiteren fünf Sprachen“ zu verlesen gehabt – oder gar sie darauf zurückzuführen, daß bei dieser Generalaudienz nur eine kleine Gruppe von Deutschen anwesend gewesen sei, macht den Vorgang nicht plausibler. Der Konfessionskundler wird sich daran halten, was der Papst für aussagbar hielt, wozu immerhin Sätze gehörten, die so vor wenigen Jahrzehnten gewiß nicht formuliert worden wären, wenn es etwa heißt: „Der langjährige intensive Dialog mit den Lutheranern ... hat uns neu entdecken lassen, wie breit und fest die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens gegründet sind“. Der Dialog ist auch durch das gekürzte Papstwort nicht abgebrochen worden, wenn auch wohl noch ein weiterer Weg zu größeren Gemeinsamkeiten zurückzulegen ist, als manche Kuriale gemeint hatten, die den längeren Text für aussagbar gehalten hatten. Zu diesen Gemeinsamkeiten forderte Johannes Paul II. mit den Worten auf: „Der Wille Christi und die Zeichen der Zeit drängen uns zu einem gemeinsamen Zeugnis in wachsender Fülle der Wahrheit und Liebe.“

2. *Die Confessio Augustana und die orthodoxe Kirche*

Auch die orthodoxe Kirche hat sich aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums mit dem Augsburger Bekenntnis befaßt. Die Zusammenarbeit in der ökumenischen Bewegung hatte hier schon länger den Dialog an die Stelle der Konfrontation treten lassen. Dennoch war es neu, daß man sich gerade mit der Confessio von 1530 befaßte. Denn Philipp Melanchthon hatte eine ins Griechische übersetzte Fassung 1559 an den damaligen Patriarchen von

Konstantinopel geschickt, aber noch nicht einmal eine Eingangsbestätigung von diesem erhalten. Das war anders, als die Tübinger Theologen und der Philhellene Martin Crusius Patriarch Jeremias II. ebenfalls die Confessio Augustana graeca zuschickten. Es kam in den Jahren 1573 bis 1581 zu einem Gespräch, aber zu keiner Einigung. Der Patriarch verbat sich in seinem letzten Brief 1581 weitere theologische Schreiben der Tübinger, weil er eine Fortsetzung der Diskussion wegen zu großer dogmatischer Differenzen für aussichtslos hielt: „Geht nun euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn ihr das wollt. Lebt wohl.“

Die Briefe Patriarch Jeremias' II. erlangten recht hohes Ansehen, weil sie in eine Sammlung von wichtigen orthodoxen Dokumenten aufgenommen wurden. Dadurch haben sich manche orthodoxe Theologen bis in unsere Tage hinein stark beeinflussen lassen. Es ist aber darauf hingewiesen worden, daß diese Sammlung kirchlich nicht approbiert wurde, daß also die Urteile des Patriarchen nur als das gewertet werden dürfen, was sie sind: Äußerungen eines hochgestellten Hierarchen, die aber durch keine Synode bestätigt wurden. Das dürfte eine unbefangene Beschäftigung mit reformatorischer Theologie und speziell mit der Confessio Augustana ermöglichen.

Diese erfolgte auch bereits, wobei vor allem die Deutung der altkirchlichen Dogmen wichtig ist, wie sie im evangelischen Bekenntnis vorgenommen wird. Denn die orthodoxe Kirche versteht sich als die Hüterin gerade jener Beschlüsse der Alten Kirche, die auch die Anhänger des Augsburgers Bekenntnisses bejahen. Allerdings sind die protestantischen Äußerungen recht kurz. Es fehlen lange Väterzitate, wie die Orthodoxie sie liebt und für erforderlich erachtet. Deswegen verwundert es nicht, daß sehr kritische Fragen gestellt und viele Wünsche von orthodoxer Seite geäußert werden. Dadurch wird deutlich, wie stark die evangelische Theologie der abendländischen Tradition verhaftet ist. Hier Brücken zu schlagen, ist leichter als dort, wo zwar keine emotionalen Ressentiments vorhanden sind, weil sich die Orthodoxie längst von der abendländischen Kirche gelöst hatte, als die Reformation begann, wo aber die gemeinsame Sprache sehr früh verloren ging. Es werden deswegen intensive Bemühungen erforderlich sein, um genauer festzustellen, welche „wichtigen Hauptpfiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben sind“, die den christlichen Kirchen gemeinsam sind, um ein Bild von Johannes Paul II. zu benutzen.

3. *Anglikanismus, Baptismus und Confessio Augustana*

Um den ökumenischen Kontext ganz zu erfassen, muß auch noch von Gruppen gesprochen werden, die zwar direkt oder indirekt auf die Reformation zurückgehen, die sich aber die Entscheidungen der Hauptgruppe des kontinentalen Protestantismus nicht zu eigen machten, nämlich vor allem Anglikanismus und Baptismus. Obwohl im heutigen Anglikanismus von „Entkonfessionalisierung“ gesprochen werden kann, wird doch – oder auch gerade deswegen!? – die zentrale Stellung der Rechtfertigungsbotschaft im Luthertum kritisiert. Diese zum „hermeneutischen Prinzip für alle künftige Theologie“ zu machen, wird als willkürlich und dem „Reichtum und der Vielfalt der Heiligen Schrift“ unangemessen bezeichnet. Es wird „eine weniger willkürliche, theologisch fundiertere und geistlich gehaltvollere Arbeitsbasis“ gefordert. Eine solche Einzelstimme sollte nicht überbewertet werden – die anglikanisch-lutherischen Gespräche haben vielmehr viele Gemeinsamkeiten erbracht. Aber es wird hier vor allem die Annäherung von einer gemeinsamen Interpretation des Amtes abhängen, dessen Lehrautorität nach lutherischer wie anglikanischer Auffassung „öffentlicher Prüfung“ unterliegt, das aber im Anglikanismus eine viel stärker verbindende Klammer darstellt als bei Lutheranern oder gar Reformierten. Sehr viel schwieriger ist der Dialog mit den täuferischen Gruppen, weil die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts in den reformatorischen Gebieten nicht weniger verfolgt wurden als in den katholischen. Auch endet an dieser Stelle der vielbeschworene „ökumenische Charakter“ der Confessio Augustana. So offen gegenüber der römisch-katholischen Kirche argumentiert wird und so unbefangen oder auch naiv ein Konsens mit der östlichen Orthodoxie für möglich gehalten wird, so hart heißt es in zwei Artikeln des Bekenntnisses, daß „die Wiedertäufer verworfen“ werden. Man kann dies politisch erklären und als einen geschickten oder gar erforderlichen Schachzug hinstellen. Denn immerhin war die Wiedertaufe reichsrechtlich verboten. Aber wir würden uns die Sache dadurch zu leicht machen. Denn die Reformatoren sahen die Theo- und Christozentrik gefährdet, wenn die Gültigkeit eines Sakramentes bestritten und von der Einstellung des Menschen abhängig gemacht wird. Daß wir die scharfe Ablehnung der Wiedertäufer heute nicht mehr mitvollziehen, geht nicht zuletzt darauf zurück, daß man sich von dieser kleinen oder zumindest politisch einflußlosen Gruppe damals allzu leicht distanzieren konnte, die sich doch immerhin den biblisch begründbaren Vorrang des Glaubens vor der Taufe zu eigen gemacht hatte. Auch hatte

Luther ja betont, daß die Auseinandersetzung um die Wahrheit nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort zu erfolgen habe. Dennoch bleibt festzuhalten: Nicht aus Opportunität, sondern aus Überzeugung haben die Reformatoren die Kindertaufe praktiziert. Sie haben die Taufe von Erwachsenen nicht grundsätzlich abgelehnt, aber die nochmalige Taufe von Christen. Insofern unterscheidet sich die Gesprächslage zwischen Lutheranern und Baptisten heute erheblich von der Situation des 16. Jahrhunderts. Das gilt übrigens auch für die Dialoge mit Reformierten oder anderen Gruppen.

Der Verdacht, daß bei den Wiedertäufern nicht Gott und sein Handeln, sondern der Mensch und sein Werk in den Mittelpunkt treten, wird aus der zweiten Stelle deutlich, an der sie in der Confessio Augustana verurteilt werden. Die Reformation war entstanden durch einen neuen Rückgriff auf die Bibel. Allen, die dieses äußere, „leibliche“ Wort verachten, die auf ihre eigenen Vorbereitungen, Gedanken und Werke vertrauen, wird eine scharfe Absage erteilt. Wir müssen wohl eher fragen, ob sich heute die reformatorischen Kirchen noch wirklich an diese Grundentscheidungen halten, als daß wir die Berechtigung von Abgrenzungen grundsätzlich bestreiten dürfen. Denn ökumenisch heißt wohl weltweit, aber nicht grenzenlos.

IV. Die Konfessionen und die Einheit der Kirche

Wir stehen nach diesen Feststellungen und Erwägungen zum Schluß vor zwei Fragen. Einmal wird zu klären sein, welche positiven Aspekte dem Nebeneinander verschiedener Kirchen und Konfessionen abzugewinnen sind; zum anderen ist dem nachzugehen, was die Reformation als Besonderheit in die Geschichte der Christenheit eingebracht haben könnte, was im ökumenischen Dialog zu berücksichtigen wäre.

Festzuhalten ist, daß die *eine* Kirche im 16. Jahrhundert unbestritten blieb, daß sie auch heute als Ökumene die umfassende Klammer bildet. Zu konstatieren war, daß die äußere Einheit, die bereits im 11. Jahrhundert zwischen Ost und West zerbrochen war, in der Reformation zusätzlich im Abendland verlorenging. Dabei haben viele Faktoren mitgewirkt, die heute kritisch untersucht werden. Die äußere Einheit wird schwerlich wieder so rasch hergestellt werden können, wie sie damals verlorenging. Aber die gegenwärtige Christenheit hat ein neues Miteinander gefunden, das durch gemeinsame Fragen und einen guten Dialog charakterisiert wird. Daß dabei der römisch-katholischen Kirche besondere Bedeutung zukommt, liegt nicht nur an ihrer Größe, sondern auch an ihrer Struktur, die dem

Beobachter ein großes Maß an Geschlossenheit vor Augen führt, das sich trotz aller Spannungen ja auch während des letzten Jahrhunderts bestätigt hat.

Die Kirchen werden sich in der gegenwärtigen Situation verstärkt gemeinsam um die Aufgaben bemühen müssen, die sich heute stellen. Ein kontroverses Gegeneinander würde von vielen Christen nicht verstanden und wohl auch nicht akzeptiert werden. Die äußere Einheit der Christenheit würde ein wenig näherrücken, wenn so etwas wie „versöhnte Verschiedenheit“ erreicht wird. Mit dieser Formel hat der Lutherische Weltbund das Ziel der ökumenischen Bemühungen gekennzeichnet. Damit ist gemeint: Es gibt zwar verschiedene Traditionen, es gibt Differenzen, die nicht zu leugnen sind, aber sie werden nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern als versöhnt, als miteinander vereinbar verstanden. Ob dies das letzte Ziel der ökumenischen Bewegung sein kann und darf, ist mit Recht kritisch gefragt worden. Aber zunächst erscheint es legitim, das, was lange als einander ausschließend angesehen wurde, als etwas zu erarbeiten, was nebeneinander bestehen kann. Daß dabei alle Seiten aufeinander zugehen müssen, ist selbstverständlich und auch während der letzten Jahre praktiziert worden. Daß noch mancherlei zu tun ist, läßt sich ebenfalls nicht übersehen. Aber es läßt sich auch nicht bestreiten, daß eine recht große Vielfalt möglich ist, wenn alle Kirchen ihre verschiedenen Traditionen einbringen können, die miteinander in Spannung, aber nicht in grundsätzlichem Widerspruch stehen. Eine Reduktion auf einen Normaltyp „Kirche“ wäre demgegenüber nicht wünschenswert, ja möglicherweise sogar fatal.

Die Reise, die Papst Johannes Paul II. vom 15. bis 19. November 1980 in der Bundesrepublik durchführte, hat die ökumenische Gemeinsamkeit bestätigt. Der Papst hat sich mehrfach positiv über die Confessio Augustana und Martin Luther geäußert und gefordert, auf dem Weg zur Einheit voranzuschreiten. Johannes Paul II. hat sogar auf Luthers Romreise 1510/11 verwiesen und seine Fahrt nach Deutschland „gleichsam als Antwort und Gegenbesuch“ gedeutet. Er hat zwar deutlich gemacht, daß es in theologischen Sachfragen noch erhebliche Unterschiede gibt, von denen noch nicht abzusehen ist, wie sie beantwortet werden könnten, aber er hat doch zur Fortführung des Dialogs ermuntert und zugleich auch ein neues Gremium angeregt, das aus Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Deutschen Bischofskonferenz und des Vatikans besteht, das inzwischen seine Arbeit aufgenommen hat.

Was könnte in dieses Gespräch die reformatorische Theologie als ihre

Besonderheit einbringen? Hierauf fällt die Antwort schwer, weil das Erbe Luthers und der anderen Reformatoren vielen Protestanten ferngerückt ist. Der Göttinger Systematiker Jörg Baur hat dies so formuliert: „Luther scheiterte nicht an einem abstrusen Ideal von Selbstheiligung, das uns fremd und fern ist; er scheiterte an dem exemplarischen neuzeitlichen Vorgang der Selbsterstellung des Menschen.“ Im 16. Jahrhundert war das Evangelium als befreiende Macht erfahren worden. Das „Gewirr von Hilflosigkeit und Unklarheit verlor mit der Reformation seine Macht über die Herzen“, ja es kam unbestreitbar zu einer Erneuerung, die auch die katholische Kirche erfaßte. Aber „das reformatorische Christentum, das die Veräußerlichung einer vom Gesetz geregelten Frömmigkeit durchstieß, das den Glauben zur Sache von Freiheit und Gewissen gemacht hat und über viele Generationen hin überzeugend wirkte, konnte nicht verhindern, daß das moderne Lebensgefühl die biblische Überlieferung als fremde Zumutung von sich stieß.“ Ob dies ein Fortschritt war, ist angesichts der Folgen, die wir täglich erleben, mit Fug und Recht bestreitbar.

Reformatorische Theologie wird deswegen neu zur Sprache zu bringen sein – in der Christenheit und darüber hinaus. Sie hat die Freiheit eines Christenmenschen zu bezeugen, durch die „die Realitätsverschätzung, die in allen neuzeitlichen politischen Konzeptionen droht“ (J. Baur), erkannt und möglichst korrigiert wird. Die Zusage von der Nähe Gottes, die als befreiend und in Auftrag nehmend erkannt wird, ist in den Dialog einzubringen. Die Weltverantwortung, die dadurch möglich wird, muß – wie auf der Hand liegt – wahrgenommen werden. Daß dies im ökumenischen Bezug geschehen kann, liegt nicht zuletzt an den Veränderungen des Geschichtsbildes, die die historische und die theologische Wissenschaft während der letzten Jahrzehnte erarbeitet haben. Daran weiterzuarbeiten, bleibt unsere Aufgabe. Das bedeutet nicht, daß wir in einem Elfenbeinturm der Wissenschaften blieben oder dorthin zurückkehrten, sondern daß wir dazu beitragen, die Gewichte dort kenntlich zu machen, wo sie hingehören.

Literaturhinweise

Remigius Bäumer, Die Anfänge der Reformation, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2, hrsg. von R. Kottje und B. Moeller, Mainz/München 1973, S. 284–327 (2. Auflage 1978).

Ders., Das Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Kleine deutsche Kirchengeschichte, hrsg. von B. Kötting, Freiburg 1980, S. 53–79.

A. Basdekis, Eine Grundlage für die Einheit? „Katholische“ Anerkennung der Con-

- fessio Augustana aus orthodoxer Sicht, in: KNA-Ökumenische Information, Nr. 24 (14. 6. 1978), S. 6–7.
- Jörg Baur, Ratlos vor dem Erbe – Die Reformation: Last und Chance, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 69 (1980) 306–316.
- A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, 2. Aufl., London 1976.
- Karl Christian Felmy, Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa. Ein Überblick, in: Ökumenische Rundschau 29 (1980) 504–519.
- Heinrich Fries und andere, *Confessio Augustana: Hindernis oder Hilfe?* Regensburg 1979.
- Erich Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600*, 2. Aufl., Braunschweig 1966.
- Gerhard Heintze, Ökumene nach dem Papstbesuch. Eine Bilanz der Begegnung mit Johannes Paul II., in: Lutherische Monatshefte 19 (1980) 706–708.
- Fritz Hoffmann und Ulrich Kühn (Hrsg.), *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, Berlin 1980.
- Erwin Iserloh (Hrsg.) *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburgischer Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster/Westfalen 1980.
- Hubert Jedin, *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1966.
- Chrysostomos Konstantinides, Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Problematik und Perspektiven unter besonderem Bezug auf die Gespräche mit dem deutschen Luthertum, in: Ökumenische Rundschau 25 (1976) 489–501.
- Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch (Hrsg.) *Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute*, München/Mainz 1980.
- Jürgen Lorz (Hrsg.), *Das Augsburgische Bekenntnis*, Studienausgabe, Göttingen 1980.
- Luther, *Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 51 (1980) 53–84 (zur Confessio Augustana).
- Gottfried Maron, Die ökumenische Bedeutung des Papstbesuches in Deutschland, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981) 173–181.
- Friedrich Meinecke, *Werke* Bd. 3, München 1959.
- Peter Meinhold (Hrsg.), *Kirche und Bekenntnis*, Wiesbaden 1980.
- Harding Meyer (Hrsg.), *Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext*, Stuttgart 1980.
- Ders. und Heinz Schütte (Hrsg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt (Main) 1980.
- Ders., Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund (Hrsg.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses. Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, Frankfurt (Main) 1977.
- Gerhard Müller, Die Bedeutung der Reformation für das Christentum heute, in: *Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 45 (1974) 1–11.
- Ders., Martin Luther im Zerrspiegel. Antwort auf die Behauptungen von Remigius Bäumer, in: *Lutherische Monatshefte* 19 (1980) 708–711.
- Ders. (Hrsg.), *Andreas Osiander d. Ä.: Gesamtausgabe*, bisher 4 Bde., Gütersloh 1975 bis 1981.
- Ders., *Neuere Tendenzen reformationsgeschichtlicher Forschung*, in: *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupre Theseider*, Rom 1974, S. 321–330.
- Ders., Die Theologie der Confessio Augustana, in: *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, München 1981, S. 63–80.
- Theodor Nikolaou, Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht, in: *Una Sancta* 35 (1980) 154–160.
- Das Papstwort zur Confessio Augustana im Wortlaut, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 31 (1980) 62.