

Schriftverständnis und Kirchenlehre bei Butzer und Gropper.

Vortrag von Professor Lic. Dr. Stupperich in Münster.

Als in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts zahlreiche Fürsten und Städte daran gingen, die Reformation des Kirchenwesens bei sich durchzuführen, konnte es nicht ausbleiben, daß die Wirkung dieser Maßnahmen auch in den Gebieten spürbar wurde, die sich bislang der Reformation verschlossen hatten. Der Verkehr zwischen den einzelnen Territorien des Reiches war so lebendig, daß auch die Altgläubigen über die Vorgänge in den benachbarten evangelisch gewordenen Gebieten ausreichende Nachrichten erhielten. Reichstage und Versammlungen, auf denen Fragen des Glaubens im Mittelpunkt der Verhandlungen und des Interesses standen und dauernd erörtert wurden, trugen dazu bei, Berührungen zwischen Vertretern verschiedener konfessioneller Richtungen zu schaffen, Kenntnis der evangelischen Lehre zu mehren und die Neigung zu verstärken, kirchliche Einrichtungen zu bessern.

Konnten demnach altgläubige Gebiete sich dem Einfluß der Reformation auf die Dauer nicht entziehen, verspürten sie die Nötigung, teilweise wenigstens auf reformatorische Bestrebungen einzugehen, so standen sie andererseits vor der für sie nicht leichten Frage, wie sie denn in ihrem Gebiet eine „Reformation“ beginnen sollten. Würde es genügen, kirchliche Bestimmungen neu einzuschärfen, sittliche Maßstäbe stärker zu unterstreichen und einige organisatorische Veränderungen eintreten zu lassen? Sollte von Kirchenreformen gesprochen werden, wie es im Zeitalter der Reformkonzilien üblich war, oder hatte man nicht vielmehr Anlaß, über die humanistischen Bestrebungen hinaus sich auf die hl. Schrift als Grundlage des kirchlichen Daseins zu besinnen und sie auch über die kirchliche Überlieferung bei der Gestaltung des kirchlichen Lebens entscheiden zu lassen?

Vor allem die geistlichen Territorien hatten bisher nach Kräften

die Überlieferung zu wahren gesucht und waren ängstlich darauf bedacht, ihre überkommene Position zu halten und der alten Lehre nichts zu vergeben. Jetzt sahen auch sie in ihrer Mitte das Bestreben aufflammen, sich auf die Heilige Schrift zu stützen und zu betonen, daß die Schrift vor der Tradition liege und nicht in oder neben ihr. Wo um diese Zeit eine „katholische Reformation“ ernsthaft gesucht wird, ist man genötigt, diesen Bestrebungen nachzugeben, hinter die Kirchenlehre zurückzugehen und auf der Grundlage der Schrift die Einheit im Glauben zu suchen. Gleichzeitig wird aber deutlich, mit welchen Spannungen diese Bestrebungen verbunden und welchen Gefahren sie ausgesetzt sind.

1. Bucers und Groppers theologische Voraussetzungen.

Der aus Schlettstadt im Elsaß gebürtige Martin Bucer¹⁾ gehört fraglos zu den wirkungsreichsten Persönlichkeiten der deutschen Reformationsgeschichte. Mit gewaltigem Glaubensmut und starker Unverdroffenheit wußte er das Werk der Reformation allerwärts weiterzutreiben und zu vertiefen. Ursprünglich Dominikaner und Erasmus-Schüler, wirkte er, seitdem ihn Luther nach der Heidelberger Disputation für seine Sache gewonnen hatte, in der Pfalz und im Elsaß im Sinne der lutherischen Reformation. In Straßburg, wo er 1523 als Prediger, Schriftausleger und kirchlicher Organisator grundlegend zu arbeiten begann, sollte er die entscheidende Möglichkeit erhalten, anregend, fördernd und bestimmend nicht nur auf oberdeutschem Gebiet, sondern auch weit über seine Grenzen hinaus das Evangelium zur Geltung zu bringen²⁾.

¹⁾ Die Schreibung seines Namens ist noch immer nicht einheitlich. Nachdem Max Lenz sich in seiner großen Publikation „Briefwechsel des Landgrafen Philipp d. Großm. mit Bucer“, 3 Bände 1879/91, für die latinisierte Namensform ausgesprochen hatte, haben namentlich Gustav Arndt und Joh. Ficker die ausschließliche Schreibung mit c gefordert. Dagegen hat G. Wolf in seiner Quellenkunde der Reformationszeit m. E. mit Recht geltend gemacht, daß B. selbst in seinen deutschen Schriften und Briefen seinen Namen in den meisten Fällen mit b geschrieben hat, so daß diese Schreibweise Bevorzugung verdient.

²⁾ Eine Biographie Bucers, die dem jetzigen Stande der reformationsgeschichtlichen Forschung entspräche, besitzen wir nicht. In Deutschland hat zuletzt

Buzers Stärke liegt in seiner ursprünglichen, tiefgründigen Schrifterfassung. In seinen großen Kommentaren zu den Psalmen, zu den Evangelien und zum Römerbrief, aber auch in zahlreichen kleineren Schriften und Traktaten, bringt er unermüdetlich zum Ausdruck, welche Einsichten ihm die Schrift vermittelt hat. In Straßburg war er, der sich als Lutheraner bezeichnete, genötigt, sich mit schweizerischen Auffassungen zu beschäftigen. Von da aus erschien er berufen, niederdeutsche und oberdeutsche Frömmigkeit und Theologie mit ihren mannigfachen Gegensätzen auszugleichen und zu versöhnen.

Buzer wird getragen von der Überzeugung, daß im Wort der Hl. Schrift der Heilige Geist immer wirke. Auch die Kirche ist darum an das Wort gebunden³⁾. Das Wort steht über ihr; sie hat nicht die Macht, Eigenes zu sagen und zu bestimmen. Ihr Amt und ihre Aufgabe bestehen darin, das Wort zu hören und zum Verständnis der Menschen zu bringen. Menschliche Traditionen dürfen darum nicht über das göttliche Wort gestellt werden. Die letzte Autorität liegt bei ihr, denn „die Schrift muß Gottes Wort seyn“. Menschen dagegen irren, ob einzeln oder versammelt. Und „ob ein kirch were, do nit als Petern innen weren“, auf sich gestellt, bliebe sie menschlich, schwach und unwahr. Weil die Hl. Schrift allein unbedingte Geltung hat, „darumb ad scripturas, zur schrift, zur

Gustav Anrich eine Lebensbeschreibung Buzers 1914 veröffentlicht, die für weite Kreise bestimmt war. Daneben hat das alte Werk von Wilhelm Baum, Capito und Buzer, Straßburgs Reformatoren, Elberfeld 1860, seine Bedeutung durchaus noch behalten. Das neue Werk von Hastings Cells, Martin Bucer, New Haven (USA) 1931, ist zwar sauber gearbeitet, wird aber den deutschen Ansprüchen nicht voll gerecht. Seit dieser englisch geschriebenen Arbeit liegt in deutscher Sprache noch nichts Umfassenderes vor.

³⁾ Zu Buzers Theologie liegen nur einige Entwürfe und Versuche vor. Erwähnenswert ist vor allem A. Lang. Der Ev.-Kommentar M. Buzers, Leipzig 1900, daneben Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 3, S. 120 ff. Bezüglich seines Kirchenbegriffs vgl. R. Stupperich, Bucers Anschauungen von der Kirche (Ztschr. f. system. Theol. 1940), S. 131 ff., und ders.: Die Kirche in M. Bucers theologischer Entwicklung (Archiv f. Reformationsgeschichte 1938), S. 85 f.

Schrift!" Äußere Kennzeichen allein, wie Alter und nicht ab-
reisende Tradition, genügen daher keinesfalls, um der Kirche und
ihrer Wahrheit gewiß zu werden. Das hieße doch wiederum, sich
auf Menschen verlassen. Die Gewißheit hat die Kirche nur von
der Hl. Schrift her. Der christliche Glaube duldet es nicht, daß
man sich an Institutionen statt an Christus und sein Wort halte.
Mochten die Altgläubigen behaupten, „daß es ein dunkel und
blind Ding sei um die Schrift und daß die Stimme der Väter
deutlicher zu vernehmen sei“, so betont doch Buzer unentwegt
das klare, helle Gotteswort. „Die Schriftwort müssen gewisser
sein dann der Kirchen sprüch.“

Nach Buzers Auffassung besteht die Kirche nur im Glauben.
Wie und was man glauben soll, lernt man nur aus der Schrift.
Seinen altgläubigen Gegnern hat daher Buzer zugerufen: „Wir
sind Gott- und christgläubig, nit kirchgläubig!“⁴⁾ In bewußtem
Gegensatz zu Augustin kann Buzer daher auch sagen: „Ich
glaubte der Kirch nit, ja wißzt nit, das es ein kirch Christi were,
ich glaubte dann dem Evangelio; uß demselbigen hab ich gelernt,
das Christus uns arme sündler hat angenommen, ihm ein geliebt
gemeyn druß gemacht, die er täglich heyligt“.

Von diesem Kirchenbegriff aus ist Buzer zum Eiferer für die
kirchliche Einheit geworden. Wie kein anderer unter den Refor-
matoren weiß er um den missionarischen Auftrag der Kirche. Wie
ihr Dienst darauf gerichtet sein muß, möglichst viele Menschen
für Christus zu gewinnen, so muß auch der Einzelne „alles
leiden und thun, damit er viele zu Christo bringe.“⁵⁾ Für Buzer
ist es eine Glaubensforderung, daß die Christen sich auch gegen-
seitig anerkennen. Dem Evangelium wird dadurch nichts ver-
geben, wenn sie einander achten, die *communio Christi* wird
aber auf diese Weise gewahrt. So sehr er sich an die Schrift
gebunden weiß, weiß er sich auch immer „schuldig gegen alle
irrenden, so lang in (ihnen) handlung und bericht anzubieten und

⁴⁾ ebd. S. 87 f.

⁵⁾ M. Lenz, a. a. O. I, 71.

zu leisten und sie dagegen geduldig zu hören, so lange sie das leiden mögen" ⁶⁾).

In diesen Zusammenhang gehören auch Butzers Gedanken über die Erneuerung des Menschen hinein. Im letzten Grunde ist es ja immer Gott, der dem Menschen sein ewiges Heil schenkt und das ursprüngliche Bild in ihm wiederherstellt. Dieser Prozeß umfaßt das ganze christliche Leben. Durch das Wort wirkt der Hl. Geist am Menschen, macht ihn gerecht und bestimmt ihn zu guten Werken. Die Rechtfertigung ist also eine Wiederherstellung des ursprünglichen Wesens, zu dem die Übung in der Liebe, m. a. W. die guten Werke dazugehören. Wer Glauben hat und Liebe übt, wird gerecht. Das *justus efficitur* und das *justus pronuntiarum* gehören bei ihm zusammen.

Für Butzers Schrifterkenntnis ist die Verbindung von Glaube und Liebe, von Rechtfertigung und Heiligung, von göttlichem Gnadenwirken und menschlichem Tun typisch und wesentlich. Diese Auffassung bildet den Ansatzpunkt für die Verständigung mit Andersgläubenden, die ähnliche Gedanken aus der augustini- nischen Tradition heraus vertraten. Gerade die biblischen Gedanken von Lohn und Verdienst haben Butzer lange bewegt und ihn bestimmt, die Auffassung vom christlichen Leben auch aus dieser Richtung zu beleuchten. Werke können zwar nie einen Vorzug vor Gott begründen, und doch liegt auf ihnen ein Lohn, obwohl sie nur als Ausfluß göttlicher Gnade anzusehen sind. Einerseits, so meint Butzer die Schrift verstehen zu müssen, rechtfertigt Gott den Menschen um seiner selbst willen, andererseits nimmt er Rücksicht auf die menschlichen Werke. Freilich verdienen die Werke die Belohnung nicht um ihrer selbst willen, sondern werden nur aus Gottes Güte als solche gewürdigt. Es ist nicht zu verkennen, daß an dieser Stelle bei Butzer die schola- stische Lehre vom *meritum de congruo* und *meritum de condigno* in abgeschwächter Weise nachwirkt. So vermochte Butzer auch von einer doppelten Rechtfertigung zu reden, wie das in der mittelalterlichen Kirchenlehre üblich geworden war.

⁶⁾ ebd. I, 136.

Es schien ein vielversprechender Weg zu sein, gerade im articulus praecipuus der Reformation eine Möglichkeit gefunden zu haben, die auseinanderstrebenden Anschauungen zu verbinden und auf diese Weise wieder zu einer betonten Gemeinsamkeit in der entscheidenden Lehre zu gelangen. Möchte sich Buzer in der Form der Lehrausprägung an die alte Lehre angeglichen haben, so war er sich doch dessen voll bewußt, daß er von der Hl. Schrift ausging und nur ihren Inhalt zum Ausdruck bringen sollte.

Die theologischen Voraussetzungen Martin Buzers vergleichen wir nun mit denen Johann Groppers⁷⁾. Dieser stammte aus Soest, wo sein Vater bis zur Einführung der Reformation 1532 Bürgermeister war. Die ganze Familie stand auf dem Boden des alten Kirchentums. Ebenso wie seine drei Brüder studierte Johann Gropper in Köln und erlangte dort 1525 die Würde eines Doktors der Kaiserlichen Rechte. In jungen Jahren bereits zum Großsiegler des Kölner Erzbischofs berufen, wurde er 1527 Scholaster an St. Gereon und damit Sprecher des Kölner Klerus. Seit den dreißiger Jahren spielte Gropper als Ratgeber des Erzbischofs Hermann von Wied eine immer einflußreichere Rolle. Er begleitete seinen Kurfürsten auf den Augsburgener Reichstag 1530 und stand ihm auch weiterhin nahe, da er als Jurist theologische Neigungen verriet. Trotz seiner im Grunde konservativen Haltung war er bereit, in kirchlicher Hinsicht mit Erasmus und seiner Richtung zusammenzugehen und eine Reformation im erasmischen Sinne zu befördern. Die Partei der Erasmianer rechnete mit ihm, und Erasmus selbst schrieb deshalb an ihn⁸⁾. Da die Erasmianer in diesem Jahrzehnt gerade am Niederrhein recht rege waren, wußte sich Gropper von Gleichgesinnten getragen.

Groppers Zeitgenosse Albertus Pigghius aus Kampen schrieb 1541 an den päpstlichen Legaten Cervino über ihn: „Gropper ist zwar von Beruf Jurist, aber durch Eifer und glückliche Neigung

⁷⁾ Die Biographie Joh. Groppers von W. van Gulik, Freiburg/Br. 1906, war unzureichend geblieben. Daher ist es zu begrüßen, daß Joeben eine neue Arbeit über den Kardinal Gropper von Walthar Lippens in Münster erschienen ist. Dem Verf. lag sie noch nicht vor.

⁸⁾ Vgl. Opp. Erasmi (ed. Clericus). II, 1429.

Theologe. Die Theologie hat er in keiner Schule gelernt, sondern durch seine Veranlagung und seine Talente. Wenn ich zwischen einem Schultheologen und einem solchen zu wählen hätte, würde ich diesen vorziehen." ⁹⁾ Meinte er zuweilen selbst, er sei „keyn theologus und der sachen nicht genug verständig“, so entfaltete er andererseits, wie es bei Autodidakten häufig ist, ein nicht geringes Selbstbewußtsein und bereitete damit seinen Partnern recht große Schwierigkeiten. Von ihm selbst hören wir, daß er 1530 Schriften der Kirchenväter zu lesen begonnen hat ¹⁰⁾. In kurzer Zeit aber hatte er so große Fortschritte mit seinen theologischen Studien gemacht, daß er zum maßgebenden Theologen in Köln aufrückte und als Autorität auf diesem Gebiete galt ¹¹⁾.

Als der Münsterische Aufruhr niedergeschlagen war, sah sich der Erzbischof von Köln veranlaßt, um der Volkserregung in seinen Gebieten zu begegnen, den Weg der kirchlichen Reformen zu beschreiten. Zu diesem Zwecke wurde eine Provinzialsynode für das Jahr 1536 nach Köln ausgeschrieben, für die Gropper die Vorlagen vorbereitete. Die Synode ging auch auf die ihr vorgeschlagenen, im gemäßigten Sinne gehaltenen Ratschläge ein, und der Erzbischof beauftragte Gropper, zur Besserung des Unterrichts ein Handbuch der christlichen Lehre, das später berühmte Kölner Enchiridion, zu schreiben. Bereits 1538 lag dieses Werk, auch *Institutio compendiaria doctrinae christianae* genannt, in der Öffentlichkeit vor ¹²⁾.

Folgende Auffassungen trägt Gropper in diesem Werk vor: Die Verkündigung des Wortes Gottes ist die vornehmste Pflicht der Kirche. Ohne auf Nebensächlichkeiten einzugehen, gilt es, das Wort lauter und rein zu predigen. Jede Lehre der Kirche muß auf diese Grundlage zurückgeführt werden.

⁹⁾ Vgl. ZKG 23, 141; Gropper Wahrhaftige Antwort (1545), S. 37 a.

¹⁰⁾ Vgl. Hist. Jahrb. d. Görresges. VII, 417.

¹¹⁾ Vgl. ZKG 3, 184.

¹²⁾ Für Groppers Enchiridion vgl. meine Untersuchung: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen. 1936, S. 15 ff. Hinsichtlich der ganzen Gattung vgl. H. Böning, Die kath. Enchiridion-Literatur im Zeitalter der Glaubensspaltung (Theol. Diss.). Freiburg 1940.

Einzelne gute Ratschläge und Vorschriften nützen der Kirche noch nicht viel. Notwendig ist vielmehr eine Reform „in Leben und Lehre“. Wohl ist Gropper so konservativ, daß er den Thomismus festhält und vulgär-katholische Anschauungen gelten läßt. Er weiß aber, daß er bei traditionellen Meinungen nicht stehen bleiben kann, sondern auf die erste Quelle zurückgehen muß. Im Sinne des Erasmus läßt er daher alle subtilen logischen Unterscheidungen und Bestimmungen scholastischer Art beiseite und wendet sich vor allem Fragen des praktischen frommen Lebens zu. Auch Einflüsse von reformatorischer Seite sind bei ihm nachweisbar. Die kurz zuvor erschienene Ausgabe von Melanchthons *Loci communes theologici* (1535) hat Gropper eifrig studiert und manche Stücke daraus in seinem Werke verwendet. Aber wie Erasmus zeigt auch er das starke Bestreben, Schrift und Tradition auszugleichen.

Gropper meint, um an die Wahrheit des göttlichen Wortes zu glauben und die Gewißheit daraus zu schöpfen, bedarf es der Gnade. Diese von oben eingegossene Kraft (*gratia infusa*) befähigt den Menschen, von den Sünden frei zu werden und sich in actu zu bewähren. Als Glaubender ist der Christ zugleich Empfangender und Wirkender. Wohl regt ihn Gott an, aber dann regt sich auch sein Herz in Liebe zu Gott. Im Zusammenwirken von göttlichem Antrieb und menschlicher Intention wird sein Wesen erneuert. Der Rechtfertigungsvorgang, wie ihn Gropper schildert, besteht daher nicht allein in der Erfahrung der Sündenvergebung wie bei Melanchthon, sondern vor allem im effektiven Gerechtwerden, in der *renovatio interioris hominis*¹³⁾. Auf der Grundlage der eingegossenen Gnade wird der Mensch durch Glaube und Liebe in seinem Intellekt und Willen erneuert, so daß er Gottes Willen zu erfüllen vermag. Gott gibt ihm Zeit, seinen Glauben in Werken zu bewähren und durch Glauben und Werke zum Heil zu kommen. Glaube und Werke des Glaubens können daher nicht voneinander geschieden werden. Die Werke gehören als Wirkung des Glaubens zur *altera pars justificationis* und sind insofern vom Recht-

¹³⁾ Enchir. fol 166 b.

fertigungsvorgang nicht zu trennen. Gropper kann daher die Werke auch als Ausdruck tätigen Glaubens mit *fiducia actualis* bezeichnen.

Verlangt somit Gropper gegenüber der radikalen reformatorischen Predigt eine positivere Einschätzung des menschlichen Werkes, so will er doch diesem Werk keine selbständige Bedeutung verleihen. Im Grunde gibt es nämlich auch für ihn nur ein Verdienst Christi. An ihm nehmen die Menschen im Glauben Anteil. Hier übernimmt Gropper wieder die melanchthonische Auffassung von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die dem Menschen gewiß sein muß¹⁴⁾. Andererseits ist Grund für die Rechtfertigung nicht ausschließlich das Verdienst Christi, sondern auch die dem Menschen anhaftende Gerechtigkeit, die aus seinem neuen habitus folgt. Also sind nach Gropper die guten Werke zur Erlangung der Seligkeit doch notwendig. Bei aller Anerkennung der konstitutiven Bedeutung des Glaubens für das christliche Leben sucht Gropper doch soweit die katholische Auffassung von der doppelten Rechtfertigung samt dem alten Sakraments- und Kirchenverständnis zu retten. Wohl will er die biblische Begründung der dogmatischen Auffassungen, aber daneben ist es ihm wichtig, daß die Überlieferung in der Kirchenlehre erhalten bleibt. Es mußte daher fraglich bleiben, ob Gropper die Kraft haben würde, die Schriftmotive durchzusetzen, oder ob die Tradition die biblischen Ansätze wieder unwirksam machen würde.

2. Buzers und Groppers theologische Verständigung.

Als im Jahre 1540 Verhandlungen über die Wiedervereinigung der beiden Kirchen intensiv aufgenommen und schließlich im Zuge der kaiserlichen Politik durchgeführt wurden, da sollten sich Buzer und Gropper auf diesem Boden begegnen¹⁵⁾. Jeder von ihnen war in seinem Lager als eifriger Vertreter des Unionsgedankens bekannt. Als der kaiserliche Kanzler Granvella den Entschluß faßte, in einem kleinen Ausschuß beider Parteien einen

¹⁴⁾ ebd. 170 a.

¹⁵⁾ Vgl. Stupperich, Humanismus, S. 90.

Ausgleich herbeizuführen, lag es nahe, daß er gerade diese beiden Männer für diese Aufgabe auserwählte. Für sie selbst kam erleichternd der Umstand hinzu, daß sie seit dem Religionsgespräch von Hagenau desselben Jahres nicht nur miteinander bekannt, sondern freundschaftlich verbunden waren. Schon damals hatten sie sich gegenseitig ihre Hauptwerke geschenkt, achteten einander und hatten zueinander Vertrauen.

Bei der Vorbereitung der Geheimverhandlung in Worms hatte auch der Erzbischof Hermann von Wied gründlich mitgewirkt. Er war der Meinung, daß bei dieser Aktion wirklich etwas Fruchtbares zutage kommen sollte. Auf Gropper wie auf Buzer wirkte er persönlich stark ein, daß sie sich nur ja nicht zu steif und unverföhnlich verhalten sollten. Gropper begann jetzt auf katholischer Seite stark in den Vordergrund zu treten. Buzer aber hatte schon vom Landgrafen von Hessen die Weisung, eine mögliche Verständigung mit der Gegenseite zu suchen. So ging auch er, wenn auch nicht ohne starke Bedenken, auf diesen Plan ein. Da er bei Gropper guten Willen sah, ließ er sich willig von ihm zu Granvella führen, der es auch seinerseits nicht an Bitten fehlen ließ, die letzte Chance der Verständigung nicht ungenützt zu lassen. So kam es, daß Gropper und Buzer in Gegenwart eines kaiserlichen Sekretärs und Capitos aus Straßburg über Weihnachten 1540 täglich zusammensaßen, um die Verhandlungsgrundlage für das Religionsgespräch auf dem Reichstag von Regensburg, das später berühmte „Regensburger Buch“, zusammenzustellen. Obwohl Buzer zunächst noch Bedenken hatte hinsichtlich der geheimen Verhandlung mit Gropper, ging er doch mit guter Zuversicht darauf ein, da er die ehrliche Absicht des „alten Herrn“ von Köln kannte und Vertrauen zu dem bei ihm einflussreichen Gropper hatte.

Bei den Verhandlungen mit Buzer hielt sich Gropper „nach laut und inhalt“ an sein Enchiridion. Buzer begnügte sich damit, wo es ihm von der Hl. Schrift her notwendig erschien, gegen einzelne Formulierungen Einspruch zu erheben. Da Gropper gegen die lutherische Grundauffassung die alten, von katholischer Seite ständig wiederholten Bedenken vorbrachte, auf die schon Melan-

chthon in der Apologie die Antwort gegeben hatte, mußte Buzer ihm mit aller Deutlichkeit sagen, welche Mißverständnisse hier vorlägen. Auch nach lutherischem Verständnis sind Rechtfertigung und neues Leben miteinander verbunden. Der Streitpunkt liegt nach Buzer lediglich darin, ob wir uns getrauen, uns auf unsere guten Werke zu berufen, wo die causa justificationis nur Christus und nicht unser Tun ist. Verlassen müssen wir uns auf Gottes Erbarmen in Christo und nicht auf „die gerechtigkeit, so in uns sein soll.“

Wie Buzer berichtet, ging Gropper auf seine Einwände so bereitwillig ein, daß er mit dem Ergebnis meinte zufrieden sein zu können. Der Glaube sollte im evangelischen Sinne herausgestellt und sogar die Bedeutung des sola fide betont werden. Freilich war es Buzer bei diesen Verhandlungen nicht immer wohl. Wollte Gropper nicht doch vielleicht nur das Schrift- und Traditionsprinzip ausgleichen? Er ließ zwar die Hl. Schrift als alleinige Norm zu, - was ihm später Bellarmin als seinen größten Fehler vorhielt - aber er setzte sich doch auch für die Anerkennung der Tradition ein, um sein Verhandlungswerk nicht von vornherein zu gefährden. Viele Bräuche wollte er auch erhalten wissen, da die Lage noch nicht reif sei, um auf sie völlig verzichten zu können. Buzer sah jetzt bereits, in welchem inneren Zwiespalt sein Partner sich befand: er wollte zwar die Schrift, aber nicht die Schrift allein. Gropper gab zu, daß die kirchlichen Einrichtungen und Bräuche, die in der Schrift keinen Grund hätten, abgestellt werden müßten. Er gab weiter zu, daß die Christen auf die Hl. Schrift hin erzogen werden sollten. Um aber keine Verwirrung hervorzurufen, mochte er nichts übereilen. Der Übergang sollte in der Weise vollzogen werden, daß mehr vom Glauben gepredigt und mehr Gutes im Glauben getan werden sollte. Dann würden die Wege der Eintracht geebnet.

Das Ergebnis der theologischen Verständigung dieser beiden Männer stellt vor allem der 5. Artikel des Regensburger Buches

dar¹⁶⁾. Diese Abhandlung trägt den Titel: De restitutione regenerationis et justificatione hominis gratia et merito, fide et operibus. In diesem in der Hauptsache von Gropper stammenden Artikel wird der Versuch gemacht, die mittelalterliche Kirchenlehre mit gewissen reformatorischen Anschauungen auszugleichen. Einesteils bemüht er sich, den Schriftgehalt herauszustellen, anderenteils aber sucht er doch den Anschluß an die geltende Kirchenlehre zu gewinnen. In Anknüpfung an Röm. 2 ist es ihm wichtig festzustellen, daß der Mensch einen Rest der imago Dei mit dem ihm einwohnenden natürlichen Licht besitze. Weiter stellt er dar, daß diese eigene Kraft des Menschen zu schwach sei, um ihn aufzurichten und den ursprünglichen Zustand in ihm wiederherzustellen. Mit biblischen Begriffen sucht er zu erläutern, wie sich dieser innere Prozeß im Menschen vollziehe, bis er zur Gerechtigkeit komme. Das Ziel der Rechtfertigung ist die Befreiung vom alten Wesen oder die innere Wandlung zum Gerechtworden hin. Gropper sagt es unzweideutig, nach seiner Auffassung lehre die Schrift eine doppelte Rechtfertigung, wie sie die Kirchenlehre auch festhielt. Einmal ist es die Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott, dem seine Sünden vergeben werden, zum anderen aber die Rechtfertigung auf Grund der guten Werke. Wohl handle es sich bei der Rechtfertigung um einen einzigen Vorgang, aber dieser vollziehe sich nacheinander in zwei Stadien. So sehr Gropper auch das Bestreben zeigt, die Schriftlehre zur Geltung zu bringen, wird er durch die Überlieferung doch wiederum in die Richtung der geltenden Kirchenlehre gedrängt. Spricht Gropper vom Glauben, so sucht er ihn auf Christus zu beziehen und den Erlebnischarakter des Rechtfertigungsvorgangs zu unterstreichen. Und doch muß er andererseits, besonders wenn er auf die Gnade zu sprechen kommt, in scholastischen Bahnen gehen. Hat der Mensch die Erfahrung gemacht, die Paulus in Röm. 7 beschreibt, so wird er gerade am Tiefpunkt seines Erlebens der Gnade Gottes und damit der Möglichkeit

¹⁶⁾ Den genauen Nachweis bringe ich in meiner Abhandlung „Der Ursprung des Regensburger Buches von 1541 und seine Rechtfertigungslehre.“ (Archiv f. Ref. Gesch. 1939, S. 88 ff.)

seines Aufstiegs gewahr. Im Anschluß an das von Paulus gebrauchte Bild der *mortificatio* und *vivificatio*, das auch Erasmus gern verwendet, sucht Gropper den ganzen Vorgang zu beschreiben. Auch dadurch gelingt es ihm, eine Angleichung an die Kirchenlehre vorzunehmen.

Die Gesamtauffassung des Vergleichsartikels über die Rechtfertigung ist ganz deutlich. Gropper bevorzugt Begriffe und Bestimmungen, die von Augustin verwendet werden. Die biblische Terminologie dient eben dazu, die alte Lehrweise zu vertreten. Mit diesem Ausgleichsverfahren ist Gropper hier schon erheblich weitergegangen als in seinem *Enchiridion*. Wenn er in den Artikel die thomistische Gnadenlehre hineinträgt, so geschieht auch dieses mit Berufung auf Augustin, einen Zeugen, den auch Butzer gelten lassen muß. Gropper zieht die Gnadenlehre so stark hinein, um die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre zu sichern. Dasselbe Verfahren schlägt er aber auch bei der Erörterung des Glaubensbegriffs ein. Auch hier beruft er sich auf Augustin.

Wie jede Kompromißarbeit so ist auch dieser Artikel brüchig. Im ersten Teil, wo Gropper vom Glauben an Christus, von der Vergebung und vom Anteil an der Gerechtigkeit Christi spricht, hält er sich an das Kernstück der melanchthonischen Rechtfertigungslehre. Den zweiten Teil, den Aufstieg des Menschen zur *vivificatio*, beschreibt er nicht selbständig, sondern begnügt sich fast nur mit Zitaten aus Augustin und Bernhard v. Clairvaux. Dieses Verfahren ist durch den Zweck seiner Arbeit bedingt. Gerade diesen Teil seiner Arbeit muß er abschwächen, wollte er die Zustimmung seines Partners gewinnen. Sofern der Glaube sich auf Christus allein gründet, gilt das *sola fide*, sofern er aber in der Liebe tätig sein soll, kommt es auf die menschliche Mitwirkung an. Wir sehen, wie hier die aus der Schrift gewonnene Fragestellung aufgenommen, die Beantwortung der Fragen aber von der alten Grundlage der Kirchenlehre versucht wird. Die Bewährung des Menschen wird in die Rechtfertigung hineingezogen. In dem Maße wie der Mensch im Glauben tätig wird, ist auch die Gerechtigkeit Christi in ihm im Wachsen. Er vermag dann die sündige Neigung zu überwinden und täglich erneuert zu werden. Freilich

die Zuversicht gründet sich nur auf Christus, durch den der Mensch die Gewißheit des Heils erhält, und doch soll auf die Werke als Grund der Rechtfertigung auch nicht verzichtet werden. Die Entscheidung fällt auf Grund des Glaubens, nicht der Werke, aber der Glaube bringt die Werke vor Gott, deren Unvollkommenheit aus der Fülle der Gerechtigkeit Christi ergänzt wird. So dürfe man doch von der Rechtfertigung durch Werke reden. Den Abschluß des Artikels bilden daher Gedanken, die dem Abschnitt *De bonis operibus* in Melancthons *Loci* von 1535 entnommen sind.

Dieser 5. Artikel im Entwurf des Regensburger Buches zeigt uns, daß es Buzer und Gropper gelungen war, sich in formaler Hinsicht zu einigen. Bei den gewählten Formulierungen konnte es nicht ausbleiben, daß sachlich jeder eine andere Meinung behielt. Die Grundforderung des Protestantismus schien anerkannt, sein Schriftverständnis gewahrt, und andererseits das Anliegen der alten Kirche, die Aufrechterhaltung der Tradition, voll gesichert. Die lutherische Rechtfertigungslehre war berücksichtigt, aber durch die Einbettung in die scholastische Gnadenlehre doch wieder entnervt. Der Versuch einer mittleren Linie, wie ihn schon Erasmus gemacht hatte, schien durch das Zurückgehen auf Augustin gelungen zu sein. Die späteren Ereignisse sollten zeigen, wie wenig diese vermittelnde Lehrweise geeignet war, die beiden Religionsparteien zu befriedigen. Die vermittelnde Position, für die Buzer wohl von seinen erasmischen Voraussetzungen Verständnis zeigte, sollte auf die Dauer keine Hilfe sein. Für Kompromisse und Vergleiche war die Reformationszeit nicht geschaffen.

3. Buzer und Gropper bei der Kölner Reformation.

Mit der Zusammenarbeit bei den Unionsverhandlungen waren die Berührungen zwischen Buzer und Gropper nicht zu Ende. Nach dem Regensburger Reichstag von 1541, auf dem eine Einigung in entscheidenden Glaubensfragen erzielt zu sein schien, sollten sie sich bald wieder auf rheinischem Boden begegnen.

Erzbischof Hermann von Wied, der „fromme alte Herr“, wie ihn die Zeitgenossen nannten, war durch die Vorgänge auf dem

Regensburger Reichstag tief beeindruckt. Die kaiserliche Weisung, die Ergebnisse der Religionsverhandlungen in den einzelnen Territorien möglichst zur Durchführung zu bringen, gedachte der greise Kurfürst in seinem Gebiet in aller Vorsicht zu verwirklichen. Der Reichtagsabschied hatte ihm die Pflicht zum Bewußtsein gebracht, seinen Untertanen die Reformation nicht vorzuenthalten¹⁷⁾. Männer seiner Umgebung von klar evangelischer Überzeugung wie sein Sekretär Dietrich von Büchle und sein Rat Peter Medmann bestärkten ihn in dieser Haltung. Der alte Herr war freilich kein Diplomat: er sprach offen aus, worauf es ihm ankam. Er wollte für rechte Schrifterkenntnis sorgen und lebendigen Glauben wecken. Der Erzbischof mußte allmählich einsehen, daß diese Aufgabe von seinen Theologen, vor allem Gropper und seinen Freunden, denen er bislang alles anvertraut hatte, nicht erfüllt wurde. Mit ausgleichenden Versuchen und äußerlichen Künsten konnte Entscheidendes nicht erreicht werden. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß der Kurfürst, als er sich entschieden auf den Boden der Hl. Schrift stellte, sich auch an den Straßburger Theologen erinnerte, dessen milde versöhnende Art ihm schon bei den Reichstagen und Religionsverhandlungen eindrücklich geworden war: Martin Butzer.

Die gute Absicht des Erzbischofs stand außer Zweifel. Die Schwierigkeiten, die sich der Verwirklichung seines Planes in den Weg stellten, schreckten ihn nicht ab¹⁸⁾. Die Verantwortung für das Seelenheil seiner Untertanen galt ihm mehr. „Der Greis,“ so schrieb Butzer, „will lieber sein Land aufgeben als diese Sache.“ Als der Erzbischof im März 1542 den Straßburger Theologen zum ersten Mal zu sich kommen ließ und sich 8 Tage lang mit ihm besprach, ehe er seine Gedanken und Pläne dem Landtag vorlegte, da hatte Butzer schon einen lebendigen Eindruck von seiner Persönlichkeit gewonnen. Butzer beurteilt ihn anders als viele der Zeitgenossen. „Der Erzbischof redet wol leisch von allerlei

¹⁷⁾ L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV, 262, Anm. 2.

¹⁸⁾ Vgl. C. Varrentrapp, Hermann von Wied, I. 1876, S. 132. 264 ff.

sachen", meint er, „jedoch hat er einen guten verstandt". Die echte und tiefe Frömmigkeit des Kurfürsten steht für ihn fest. Ihm ist es gewiß, daß dieser „all sein Vertrauen auff Christum setzet, pur und ganz" ¹⁹⁾. Ebenso war der Erzbischof von Buzers Auffassung und aufrichtiger Meinung überzeugt. Seine gewinnende Art hatte es ihm angetan. Am 24. 10. 1542 erbat er sich ihn von Straßburg zur Durchführung seiner Reformation. Buzer war gleich bereit, diesen Auftrag zu übernehmen, und die Dreizehn von Straßburg erteilten ihm den erbetenen Urlaub. „Ich ziehe," so schrieb er an den Landgrafen von Hessen, „nun auf Bonn, daselbst dem Herrn zu dienen eine zeit, ob er eine gute reformation im Churfürstentumb Cöllen geben wollte" ²⁰⁾. Buzer hoffte, daß dieses Werk die Folge haben werde, daß die geistlichen Herrschaften Köln, Mainz und Trier mit ihren weiten Gebieten in kirchlicher Hinsicht eine große Wendung erleben würden. Freilich mußten hier die Gegensätze besonders stark und der Kampf daher auch heftig werden. Domkapitel, Universität und Stadtrat von Köln würden gegen ihn einschreiten. Aber Buzer tröstete sich: „Gott lob, es sind im Kapitel und im rath zu Cöllen etliche, die der Herr troffen hat" ²¹⁾.

„Reformation" war in diesen Jahren in Köln und in seinen Suffraganbistümern zum allgemeinen Schlagwort geworden. Alle trachteten nach kirchlicher Reformation, wobei sie sich freilich sehr Verschiedenes dachten. Wenige wünschten eine „christliche Reformation", die „wahr und ungefärbt", d. h. der Hl. Schrift gemäß sei. Andere dagegen begnügten sich mit äußeren Maßnahmen und beabsichtigten eine Reform, die Buzer „blitzwerk und gemalet ding" nennt. Der Gegensatz war: volle Reformation von der Schrift her oder ein Kompromiß, eine halbe Sache.

Als Buzer im Dezember 1542 in Bonn seine erste Predigt hielt, war die Entscheidungsfrage gestellt, und die Parteien traten scharf auseinander. Gropper, der sich bisher zu Buzers Freunden rechnete und mit ihm freundschaftliche Briefe wechselte, und die

¹⁹⁾ Lenz a. a. O. II, 207.

²⁰⁾ ebd. II, 109.

²¹⁾ ebd. II, 113.

anderen, „die sich der reformation hinvor willig und verstendig erzeiget haben“, schreibt Butzer, „wüten alle grausam wider meine person. Dan sie warlich nit allein ein geflicket und gemalet, sondern gar keine reformation leiden mögen, wie man's nun im werk siehet“²²⁾. Wie sollte es auch anders sein, wo im Grunde die Ausgangspunkte schon so verschieden waren?

Trotz des Gegensatzes hat Butzer seinen Dienst fortgesetzt, „so an verletzung der majestät Christi und seines heiligen Wortes immer geschehen kan“. Butzer weiß, daß er ohne Schärfe vorgegangen ist, die anderen kannten ja ihn und seine Art und hatten ihn aus dem Grunde auch als den geschicktesten Mann für Köln vorgeschlagen. Aber Butzer war ihnen zu konsequent, indem er aus der Schrift Folgerungen zog, die seiner Meinung nach im kirchlichen Leben gezogen werden mußten. Mit Verleumdung wollten ihn die Gegner daher fortschaffen. Butzer ließ sich in seinem Glauben nicht beeinträchtigen. Seine Hoffnung, daß das Stiftsgebiet sich endlich dem Evangelium doch erschließen werde, verbindet sich mit dem Gedanken, „der liebe Gott wolle es bessern und verleihen, daß wir all das heylig Evangelium zieren und fordern“²³⁾. Die Schuld für Gegensätze und Kämpfe sieht er beim Menschen. „Der liebe Gott stilltet immer ganz gnädiglich, daß sein h. Evangelion anstoß bleibet, so muß unser weisheit als etwas zankeisen einwerfen.“ Butzer sieht durchaus, daß der Erzbischof, wenn er nicht so „langsam in seinem thun“ wäre, manche Position noch gewinnen und manche Gegenaktion noch hätte einleiten können. Die Eigenart des Erzbischofs verhinderte jede Aktivität. Seine Haltung charakterisiert Butzer folgendermaßen: „ganz und gar sieht er auf Gott, gibt ganz geduldig demüthige antwort, das ich der gotteshilfe so vil sterker verhoffe, so vil der welt weißheit und macht mer gesparet wurd“²⁴⁾. Der Landgraf war nicht so optimistisch. Er sah in Bonn und Köln zu wenig evangelische Erkenntnis und darum soviel Gegensätze. Auch Butzer sah all-

²²⁾ ebd. II, 117.

²³⁾ ebd. II, 122.

²⁴⁾ ebd. II, 124.

mählich, daß es mit der Reformation in Köln nicht so leicht gehen werde. „Denn sie haben in Westfalen und sonst im Stift hin und wieder und besonders bei Geistlichen, gar weite Gewissen gehabt“²⁵⁾. Dazu kam die wirtschaftliche Abhängigkeit vom Kapitel. Wer ein Lehnen vom Kapitel inne hatte, konnte sich an den kirchlichen Auseinandersetzungen nicht so beteiligen, wie er es wohl mochte.

Der Widerstand nahm zusehends zu. Wie Butzer berichtet, ging die Opposition vom Kapitel aus. „Die leithammel,“ schreibt er, „sind der canzler und Gropper“²⁶⁾. Nach seiner ersten Predigt in Bonn war der Bruch zwischen ihm und Gropper eingetreten. Der Landgraf schrieb ihm zwar, daß er „nie vil uff im gesezet“, aber für Butzer war es doch schmerzlich zu sehen, was sein einstiger Freund gegen ihn ins Werk setzte. „Gott helfe ihm!“ schreibt er. „Ich gedenke seiner immer on besondere Schmerzen: so vil hat er gut mit mir geredt und hat sich noch verwig zur reformation erzeiget. Der Herr helfe ihm, ist's möglich!“ Durch Überlieferung und persönliche Interessen war Gropper so stark an das alte Kirchenwesen gebunden, daß er den zweiten Schritt zu tun nicht vermochte, wozu sich sein Erzbischof entschlossen hatte. Groppers Widerstand war jetzt so stark, daß er es ablehnte, Butzer noch einmal zu sehen. Er konnte es nicht über sich gewinnen, sich mit ihm auszusprechen. Die letzten Autoritäten waren für ihn doch nicht die Hl. Schrift, sondern Papst und Konzil. Die Oppositionspartei lehnte auch eine Disputation mit Butzer ab, sondern verlangte vom Erzbischof einfach seine Entfernung aus dem Erzstift. Freilich lehnte der Erzbischof diese Forderung ab, ehe Butzer nicht aus der Schrift widerlegt sei.

So kam es zur literarischen Fehde zwischen den einstigen Freunden. Butzer legte dar, was er zu Bonn und sonst im Stift gelehrt und gepredigt hatte, und wies nach, daß seine Predigt mit den Artikeln von Regensburg übereinstimmte und ganz auf dem Grunde der Hl. Schrift stände. Er erbot sich auch, den Nachweis

²⁵⁾ ebd. II, 132.

²⁶⁾ ebd. II, 149.

zu führen, daß seine Predigt nichts anderes bezweckte, als die Glaubenserkenntnis zu vertiefen und den Glauben zu nähren, der durch die Liebe tätig sei „zu allen guten werken.“ Während die Gegner grundsätzlich neben die Hl. Schrift die Auslegung der Kirchenväter und die Canones stellten, erklärte sich Buzer bereit, die Kirchenväter bis auf Augustin auch gelten zu lassen. Zusammen mit Melanchthon, der jetzt vom Erzbischof auch nach Bonn gerufen wurde, gab Buzer ein Bedenken heraus, das dem Erzbischof durch seinen versöhnlichen Ton sehr zusagte²⁷⁾. Die Differenzen mußten aber trotz des Entgegenkommens sehr scharf gerade in der Kirchen- und Sakramentsfrage hervortreten, wie Groppers Gegenschrift „Antididagma“ deutlich zeigt.

Groppers Antwort war geharnischt. Buzers Reformation, so schreibt er, sei unannehmbar und der Lehre der Kirche nicht genehm. Die Tradition, so betont er hier, habe die gleiche Kraft wie die Hl. Schrift. In der Anlage folgt er dem Buche Buzers, nur daß er seine Aussagen ins Gegenteil verkehrt. Ein abtrünniger Straßburger Prädikant half ihm „das feine Mus kochen“, wie Buzer an den Landgrafen berichtet. Zuletzt schrieb Gropper noch ein Buch, das er dem Kaiser widmete und „Warhafftige Antwort und Gegenberichtigung uff Martini Buceri freventliche clage“ nennt, in der er freilich vor Unwahrheiten nicht zurückschreckt.

Indessen war die unglückliche politische Lage eingetreten, daß der Kaiser mit seiner Heeresmacht das Stift besetzte und der zur Reformation neigenden Bevölkerung eine schwere Dragonade auferlegte. Auch der Erzbischof wurde jetzt genötigt, auf seine Reformationspläne zu verzichten. Seine Gegenspieler, unter denen Gropper hervorragte, hatten den Kaiser im Rücken und hatten dadurch schon gewonnenes Spiel. Als geistliche Kampftruppe zogen sie nun die ersten Jesuiten ins Land. Die Verfolgung der Lutherischen setzte überall ein.

So ist die Auseinandersetzung zwischen Schrift- und Traditionsprinzip im Erztift Köln mit Gewalt entschieden worden. Große Hoffnungen brachen zusammen. Die Glaubenseinheit

²⁷⁾ Christliche Verantwortung. Marburg 1545.

Deutschlands war durch die Gegenreformation bereits zerschlagen. Buzer schrieb: „Wir sehen, wie ernstlich der Allmächtige Gott die Verachtung und Verfolgung seines heiligen Evangelii an uns allen straft. Der Herr gebe uns, die Stunde der Heimsuchung zu erkennen.“ Wenige Jahre darauf vertrieb das Interim Buzer wie viele andere aus seiner Heimat, und doch war der Kampf nicht umsonst gewesen. Er hatte gezeigt, daß es in Glaubensdingen keine goldenen Mittelstraßen gibt und vor Gott nur das Entweder-Oder gilt: Allein die Schrift oder kirchliche Überlieferung.