

# Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation

Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543<sup>1</sup>

Von REINHARD BRAUNISCH

Daß die reformationsgeschichtliche Forschung im Zuge der Wiederentdeckung und Würdigung der Vielfalt und Bedeutsamkeit katholischer Reform- und Theologieentwürfe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch der Person und theologischen wie kirchenpolitischen Leistung des Scholasters von St. Gereon in Köln, Propstes am Bonner Münsterstift und designierten Kardinals Johannes Gropper verstärkt ihr Interesse zuwenden würde, überrascht nicht<sup>2</sup>. „Schon sein Anteil an den Religionsgesprächen und seine Beziehungen zum kaiserlichen Hof, zuletzt auch seine Rolle in der kurialen Politik sichern ihm einen festen Platz in der deutschen Reformationsgeschichte.“<sup>3</sup> Darüber hinaus bleibt sein Name verbunden mit den wegweisenden Reformbeschlüssen der Kölner Provinzialsynode von 1536, mit dem erfolgreichen Widerstand gegen den Versuch des Kurfürsten und Erzbischofs Hermann von Wied, das Kölner Erzstift der Reformation zuzuführen, und mit einem literarischen Werk, das – in seiner Originalität und systemfreien Traditionsverbundenheit dem Dienst an der theologischen Verständigung, der religiös-kirchlichen Erneuerung und der Bewahrung und Verteidigung katholischen Glaubensgutes gleichermaßen verpflichtet – nicht selten in den Trienter Konzilsberatungen berücksichtigt wurde und über die Grenzen Deutschlands hinaus große Wertschätzung erfuhr, das sich aber aufgrund verschiedener vermittelnder Positionen in dogmatischen Fragen immer wieder auch der Kritik im eigenen Lager ausgesetzt sah. Es gibt gute Gründe, Stupperichs Urteil nicht für übertrieben zu halten: „Unter den deutschen katholischen Theologen der vortridentinischen Epoche verdient Johann Gropper, abgesehen von Johann Eck, die meiste Beachtung.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Text stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Referats dar, das am 5. 10. 1973 auf der Mitgliederversammlung der „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum“ im Rahmen der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Würzburg gehalten wurde. Die Anmerkungen beschränken sich aufs Notwendigste.

<sup>2</sup> Über Stand und Aufgaben der Gropper-Forschung unterrichtet: R. Braunsch, Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (Münster 1974) 1–26.

<sup>3</sup> R. Stupperich, Unbekannte Briefe und Merkblätter Johann Gropfers aus den Jahren 1542–1549, in: WZ 109 (1959) 97.

<sup>4</sup> Ebd.

## I.

Die Versuche einer Bestimmung des geistigen Standorts Groppers bis Anfang 1543, als er sich nach längerem Zaudern schließlich entschlossen an die Spitze der Kölner Oppositionspartei gegen den reformationsfreundlichen Erzbischof Hermann von Wied stellte, besonders einer Beurteilung seiner theologischen Position, die er nach seinem seit dem Augsburger Reichstag 1530 betriebenen privaten Theologiestudium in den Jahren 1536/38 bezogen hatte und in seinem Haupt- und Erstlingswerk, dem „Enchiridion christianae institutionis“, vertrat, blieben angesichts unzureichender Quellenbezogenheit bislang weitgehend unbefriedigend. Wie hilflos man im Grunde noch heute dem „verschlungenen Wesen“<sup>5</sup> dieses Mannes gegenübersteht, bestätigt ein Blick in die Literatur: Gilt Gropper dem einen als halber Lutheraner, so dem anderen als der orthodox-katholische Theologe mit fast tridentinisch-gefestigter Doktrin und einem dritten als der typische Vertreter eines vermittlungsbeflissenen Erasmianismus. Vorschnelle Klassifizierungen und abschließende Etikettierungen sind nun aber gerade dem Verständnis der ersten Jahrzehnte des reformatorischen Umbruchs, vor allem einer realistischen Würdigung der theologischen wie kirchenreformerischen und gesellschaftskritischen Exponenten dieser Epoche am wenigsten dienlich. Die herrschende Ambivalenz in Theologie und Kirchenpolitik, die Komplexität verwandter und entgegengesetzter Strömungen politischer, sozialer, kultureller und religiös-theologischer Art, die sich erst in den 60er Jahren herausbildende konfessionsbewußte Frontenbildung<sup>6</sup> machen allzu definitive Deutungen verdächtig. „In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren es noch Hunderte von verschiedenen Lösungen des Reformproblems, die miteinander konkurrierten und die Christenheit des Westens zuzerreißen drohten: konservativ-kirchliche, humanistische, lutherische, zwinglische, spiritualistische, anti-trinitarische, wiedertäuferische und praktisch-politische Programme gab es um die Wette, von Ort zu Ort verschieden, neben-, gegen- und miteinander in allen erdenklichen Kombinationen und Permutationen. Fünfzig Jahre später aber war vieles davon, wenn nicht gar das meiste, wieder resorbiert. An Stelle der unübersehbaren Fülle von Tendenzen und Bestrebungen treten uns nun die großen konfessionellen Gruppierungen entgegen.“<sup>7</sup> Simplifizierungen und Vergrößerungen werden deshalb dort am

<sup>5</sup> J. Hansen, Die erste Niederlassung der Jesuiten in Köln 1542–1547, in: Beiträge zur Geschichte vornehmlich Kölns und der Rheinlande (Köln 1895) 187.

<sup>6</sup> Vgl. A. Franzen, Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein im 16. Jahrhundert, in: AHVNrh 158 (1956) 164–209; ders., Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jahrhundert als Aufgabe der Geschichtsschreibung. Zu Arbeiten von E. W. Zeeden, in: Theol. Revue 63 (1967) 361–370; E. W. Zeeden, Probleme und Aufgaben der Reformationsgeschichtsschreibung, in: GWU 6 (1955) 201–217. 278–300.

<sup>7</sup> P. Fraenkel, Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege – zwei Motive (Wiesbaden 1965) 4 f.

ehesten Eingang finden, wo man am schnellsten geneigt ist, allen reformerischen Aufbruch, jede – mitunter auch nur scheinbar – neue Idee auf die humanistische oder reformatorische Quelle zurückzuführen. „Man kann überhaupt nicht dringend genug davor warnen“, so H. Jedin, „in den 1530er Jahren überall da, wo der Ruf nach Versöhnung und Annäherung der kirchlichen Standpunkte hörbar, Abneigung gegen die Scholastik und die Kontroverstheologie spürbar wird, wo man nach der Konzentration auf das Wesen des Evangeliums strebt, den Geist des Erasmus am Werke zu sehen.“<sup>8</sup> In dieselbe Richtung zielt das, was mit Blick auf die gelegentlich zu großzügige Vereinnahmung Groppers für einen dezidiert erasmischen Humanismus A. Franzen zu bedenken gab: warum die der Provinzialsynode von 1536 vorausgegangenen kurkölnischen Rechts- und Verwaltungsreformen, an denen Gropper maßgebenden Anteil hatte, nicht zunächst schlichtweg von der Staatsräson diktiert gewesen sein sollen. „Reformen dieser Art entsprachen der fortgeschrittenen Entwicklung und ergaben sich aus den geänderten Verhältnissen, etwa der Einführung des römischen Rechts, der kaiserlichen Halsgerichtsordnung (1532), des Landfriedens und aus den wirtschaftlichen Umstellungen.“<sup>9</sup>

Die Studien zu der für die Erforschung der Gropperschen Reformideen wichtigen Kölner Provinzialsynode 1536<sup>10</sup> sind mit der quellenkritischen Bearbeitung ihrer Statuten und der Publizierung der Akten zu den ihr vorausliegenden und nachfolgenden Verhandlungen zwischen Kurköln und Jülich-Kleve durch G. Pfeilschifter<sup>11</sup> auf eine neue Basis gestellt worden. Es wird nunmehr darauf ankommen, einerseits die Canones innerhalb ihres ideengeschichtlichen Gesamtrahmens zu werten, andererseits in Verfolgung ihrer verschiedenen Redaktionsstufen zu prüfen, ob und inwieweit sich in Groppers Statuten spezifisch erasmische Elemente niedergeschlagen haben, die bereits 1532 in der klevischen Kirchenordnung und ihrer „Declaratio“ von 1533<sup>12</sup> Eingang gefunden hatten. Hier können nur einige grundsätzliche Beobachtungen vorgetragen werden.

Zunächst ist festzuhalten, daß sich hinsichtlich des Prinzips erasmischer Kirchenreform, die Erneuerung des religiösen Lebens ohne Bruch mit Rom anzustreben, die Ordnung und Deklaration von Kleve mit den Kölner Canones in Übereinstimmung befinden. Dort wie hier ging es um eine „reformation der misbruych“<sup>13</sup>, ohne daß an den Grundlagen von Lehre,

<sup>8</sup> H. Jedin, Fragen um Hermann von Wied, in: HJ 74 (1955) 691 f.

<sup>9</sup> A. Franzen, Hermann von Wied (1477–1552), in: Rhein. Lebensbilder III (1968) 66.

<sup>10</sup> Genannt sei hier nur A. Franzen, Das Kölner Provinzialkonzil von 1536 im Spiegel der Reformationsgeschichte, in: Die Kirche im Wandel der Zeit. Fs. f. Kard. Höffner (Köln 1971) 95–110 (Lit.).

<sup>11</sup> Acta Reformationis Catholicae (= ARC) II (Regensburg 1960) 118–318.

<sup>12</sup> O. R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit I (Bonn 1907) 246–252. 259–279 (Nr. 240 u. 249).

<sup>13</sup> ARC II 137 (Nr. 52).

Kultus und Gesetz gerüttelt oder Neuerungen eingeführt werden sollten. Hatte Hermann von Wied in der Eröffnungssitzung der Synode am 6. März erklärt, daß die zur Beratung stehenden Reformartikel nichts enthielten, was gegen die Heilige Schrift, die kirchlichen Bestimmungen, päpstlichen Verordnungen und kaiserlichen Gesetze verstoße oder überhaupt gegen überkommene und bewährte kirchliche Gewohnheiten gerichtet sei<sup>14</sup>, so beteuerte Gropper 1538<sup>15</sup> und später<sup>16</sup>, er wolle alle Arbeiten dem Urteil des Apostolischen Stuhles anheimstellen. Über seine konsequent kirchliche Gesinnung in Reformtätigkeit und theologischer Reflexion läßt er in der Tat nie einen Zweifel aufkommen. Für ihn gab es keine Reform außerhalb der Kirche, sondern nur in ihr, keine gegen sie, sondern mit ihr. Er wollte eine „katholische Reformation“. Wie dringend notwendig sie ihm erschien, bezeugen außer der Vorrede zu den Canones<sup>17</sup> die Briefe an Butzer 1541/42<sup>18</sup> ebenso wie etwa das Reformgutachten für Karl V. von 1546<sup>19</sup>. Und in der „Warhafftigen Antwort“ von 1545 bekennt er: „Ich weiß leider uß anderer leuthe anzeigen wol, das zu Rom wie auch anderßwo die dyng nit allenthalten so gar christlich in leben und wandel zugehen, und das auch sunst daselbst allerley mißbreuch eingerissen und vorhanden . . . Soelichs ist mir aber von hertzen leidt. Darumb ich dan . . . uß hertlicher begirde oft wünsche und Christum Jesum, den gesponß seiner kirchen, trewlich bitten, das durch darreichung und mittheilung seins gnadreichen geists soelche mißbreüch und mængel durch ordenliche abstellung und besserung derselbigen und christliche anrichtung eyner heilsamer *catholischer reformation* vom hæupt an biß zu füeßen hinauß abgeschafft, hingenommen, und die gewesenn unfüge durch nachfolgende christliche erbarkeit bedeckt werde.“<sup>20</sup> Geißelung der Mißstände und leidenschaftliche Appelle an das

<sup>14</sup> ARC II 181 (Nr. 66); vgl. ebd. Nr. 70.

<sup>15</sup> Ench. fol. 48r. 113v; vgl. ARC II 196 (Nr. 72).

<sup>16</sup> „Warhafftige Antwort und gegenberichtung“ (1545), fol. 36r; „Institutio catholica“ (1550), Bl. d4a; Brief vom 11. 12. 1552 an J. Pflug: *M. Chr. G. Müller*, *Epistolae Petri Mosellani . . .* (Leipzig 1802) 116; Groppers Selbstverteidigung (1559): *W. E. Schwarz*, *Römische Beiträge zu Joh. Groppers Leben und Wirken II*, in: HJ 7 (1886) 603. 606.

<sup>17</sup> ARC II 194–196 (Nr. 72).

<sup>18</sup> *M. Butzer*, „Von den einigen rechten wegenn . . .“ (1545) 93 ff.; *C. Krafft*, *Briefe Melancthons, Bucers und der Freunde und Gegner derselben . . .*, in: *Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Prediger-Verein II* (1874) 22 ff.

<sup>19</sup> „O quis det hanc optabilem reformationem in capitibus? A quibus sane reformationem ordiri est necesse, nam qui fieri potest, ut consulatur corpori, si languor non fuerit curatus in capite? Et frustra fuerit de disciplina multa meditari, nisi sint idonei episcopi, qui eam diligenter observent et observari procurent, et qui ad curam aliorum positi in se ipsis ostendant, qualiter alios in domo Dei oporteat conversari“: „Unica ratio reformationis . . .“, fol. 141r, s. *H. Lutz*, *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppers* (1546, 1558), in: QFIAB 37 (1957) 271.

<sup>20</sup> „Wahrhafftige Antwort“ (1545), fol. 47r.

Verantwortungsbewußtsein der Kirchenführer entsprangen der Sorge um die und dem Leiden an der Kirche, trugen indessen nie die Tendenz in sich, das loyale Verhalten zu dieser Kirche aufzukündigen. Im „Enchiridion“ heißt es, daß zu scheiden sei zwischen der Kirche als einer Stiftung Gottes und absolut notwendigen Heilsanstalt auf der einen Seite und ihren unwürdigen Gliedern auf der anderen<sup>21</sup>; die wahre Kirche weise sich aus durch die „concors doctrina“ und die „legitima episcoporum successio“<sup>22</sup>; diese „notae ecclesiae“ könnten durch Mißstände und schlechten Lebenswandel der Diener des Wortes und der Sakramente nicht verdunkelt werden; so müsse sich der Gläubige bei seiner Entscheidung für die Kirche an ihnen orientieren. Von einer solchen Basis aus leistete Gropper seinen Beitrag zur Reform; und sie gab seiner Theologie jenen durchgängig katholischen Charakter, den eine von Illusionen genährte Kompromißbereitschaft während der Unionsgespräche von Worms/Regensburg wohl zuweilen ins Zwielficht zu rücken, nie aber ernsthaft und grundsätzlich zu gefährden imstande war. Unter dem Aspekt also, daß Düsseldorf wie Köln Reform ohne Reformation wollten, verwundert es nicht, wenn Melancthon weder das eine noch das andere Unternehmen sympathisch findet, ja behauptet, zwischen beiden Reformintentionen sei kaum ein Unterschied auszumachen. Man wolle zwar in Jülich-Kleve „die misbreuch verwerffen“, so schreibt er 1539 an Herzog Wilhelm, „aber die messen und alle ceremonien also glosieren, das das papistische wesen ganz bleybet, alleyn, das es mit neuen glosen solle geferbet seyn; und pleiben also die irtumb im grund, wie die colnische reformation ist, und ist die vorige julichische reformacio derselben fast gleich“<sup>23</sup>.

Wenn Gropper – und hier in auffallender Übereinstimmung mit den klevischen Reformdokumenten – auf die Notwendigkeit einer gemeinverständlichen, unpolemischen, alle Fabeln und dunklen Paradigmen meidenden, Heiligengeschichten und Wundererzählungen nur selten und kritisch einbeziehenden Wortverkündigung abhebt, die der kirchlichen Tradition und Auslegung der Väter gemäß sein muß<sup>24</sup>, so spiegelt diese Forderung ebenso wie die nach der Bildungsförderung des Klerikerstandes und allgemeinen Reform des Schulwesens gewiß und nicht zuletzt auch die pädagogische Zielsetzung des Humanismus wider. Der Bildungsreform als pastorale Verpflichtung der Kirche galt immer das besondere Interesse Groppers. „Vor allem erachte ich es als notwendig“, so äußert er am

<sup>21</sup> Ench. fol. 66v.

<sup>22</sup> Ebd. fol. 68r; vgl. R. Braunnisch, *Theologie der Rechtfertigung* 276–285.

<sup>23</sup> C. Krafft in: *Theol. Arb.* II 15; O. R. Redlich, *Kirchenpolitik* I 306 (Nr. 275).

<sup>24</sup> Vgl. die pars sexta der *Canones* („De disseminatione verbi“): *ARC* II 246–255 mit den entsprechenden Passagen der klevischen Kirchenordnung und ihrer Erklärung: O. R. Redlich, *Kirchenpolitik* I 250 (Nr. 240), 264 ff. (Nr. 249).

10. Oktober 1541 Butzer gegenüber, „daß den Pfarrkirchen geeignete Diener gegeben werden, die das Gotteswort dem Volk rein weitergeben wollen und können . . ., und daß überall Schulen eingerichtet werden, zumal ein Priesterseminar, ohne die wir binnen kurzem den größten Mangel an guten Hirten werden erleiden müssen.“<sup>25</sup> Den gleichen Tenor prägt ein noch unbekanntes Schreiben Groppers vom September dieses Jahres an den Kanzler Johann Gogreve, in welchem er sich gemäß der Aufforderung des letzten Reichstagsabschiedes um die Wiederaufnahme der seinerzeit ergebnislos verlaufenen Reformverhandlungen mit Jülich-Kleve bemühte<sup>26</sup>. Der gegenüber den Protestanten immer bedrohlicher zutagetretende Fehlbestand an Lehr- und Lernmaterial auf katholischer Seite war Gropper ein entscheidendes Motiv für die fast ausschließliche Ausrichtung seines literarischen Werkes auf die kirchliche Praxis. Bereits sein „Enchiridion“ ist der Pastoral- und Verkündigungstheologie zuzuweisen, ist weniger eine abstrakt wissenschaftliche als „eine für die Seelsorge zweckmäßig ausgearbeitete theologische Summe“<sup>27</sup>. In der „Epistola dedicatoria“ seiner „Institutio catholica“ von 1550 bietet Gropper gleichsam den Abriss einer theologischen Literaturgeschichte und stellt eine Bedarfsliste für den Bücherschrank des Seelsorgers auf, wobei er davon ausgeht, daß den von den Reformatoren für Verkündigung und Unterricht eingesetzten lateinischen und deutschen Katechismen, Loci communes, Postillen und Agenden in der kirchlichen Bildungsarbeit der Katholiken zumindest Gleichwertiges entsprechen müsse<sup>28</sup>. Bereits vier Jahre vor Erscheinen seines Katechismus – es ist die Zeit, in der auch zwei Briefe Groppers Bemühungen um eine Universitätsreform belegen<sup>29</sup> – hatte er Karl V. einige Gedanken zu dem Problem unterbreitet: „Quomodo puritas doctrinae restitui et retineri possit.“ Er schlägt vor: 1. Die Revision der Vulgata nach den hebräischen und griechischen Texten; 2. eine deutsche Bibelübersetzung mit Kommentar; 3. eine erläuternde Zusammenstellung von Loci communes, besonders der Kontroverslehren, nach den Sentenzen des Petrus Lombardus; darüber hinaus die Erstellung einer Predigtpostille für den Klerus; 4. die Aufstellung

<sup>25</sup> M. Butzer, „Von den einigen rechten wegenn“ (1545) 93. 97; C. Krafft in: Theol. Arb. II 23.

<sup>26</sup> Brühl, 18. 9. 1541: HA Stadt Köln, Domstift Köln Akten Nr. 495.

<sup>27</sup> G. G. Meersseman, Groppers Enchiridion und das tridentinische Pfarrerrideal, in: Reformata Reformanda II. Fg. f. H. Jedin (Münster 1965) 25. Vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 45–50.

<sup>28</sup> „Institutio catholica“ (1550), Bl. a2a – d5b; vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 50 Anm. 247.

<sup>29</sup> J. Gropper an J. Hoetfilter (26. 2. 1546): B. Duhr, Der erste Jesuit auf deutschem Boden, insbesondere seine Wirksamkeit in Köln, in: HJ 18 (1897) 826 f. (Nr. 5); G. Schotburch an J. Gropper (4. 7. 1546): H. Keussen, Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388–1559, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Köln 15 (1918) 446.

eines Häresienkatalogs; 5. die Ausgabe einer „*Institutio puerilis ad pietatem catholica*“<sup>30</sup>, wie sie dann im selben Jahr noch aus seiner Feder erschien<sup>31</sup>.

Konnte sich Gropper auch mit den humanistischen Erziehungs- und Bildungsbestrebungen im Grunde identifizieren – mit der auf kirchlich-theologischem Gebiet eher unverbindlichen Einstellung des Humanismus Beschwerdeartikel<sup>32</sup>, die neben der Behandlung jurisdiktioneller und erasmischer Provenienz hatte er nichts gemein. Hier liegt denn auch die entscheidende Differenz zwischen den Synodalstatuten und der Klever zeigen allein die 1535 Kurkölfn von seiten Jülich-Kleves zugestellten Kirchenordnung beziehungsweise Deklaration, wo weder die von den Reformatoren aufgeworfenen Fragen Berücksichtigung finden, noch zu altkirchlichen Institutionen und theologischen Sätzen eindeutig Stellung bezogen wird. Wie wenig das Groppersche Reformprogramm der 30er Jahre dem geistigen Bereich der Düsseldorfer Erasmianer zuzuordnen ist, fiskalischer Interessengegensätze die Forderung nach Gestattung der Priesterehe und des Laienkelchs sowie nach Lockerung der Klostersgelübde enthalten<sup>33</sup>. Die kritischen Anmerkungen des herzoglichen Rates Konrad Heresbach, des Autors der klevischen Reformschriften, zu den der Neusser Konferenz 1535/36 vorliegenden *Canones*<sup>34</sup> nebst den Vorschlägen der Düsseldorfer Gesandten zur Abänderung des Konstitutionenentwurfs<sup>35</sup> sind nicht minder aufschlußreich: Werden insbesondere bezüglich des bischöflichen Visitationsrechtes, des kirchlichen Disziplinar- und des pfarrlichen Investiturrechtes allenthalben nachdrücklich die landesherrlichen Interessen ins Spiel gebracht<sup>36</sup>, so wendet Heresbach gegen Groppers Funktionsbestimmung des priesterlichen Amtes ein, daß die Auffassung, der Priester opfere für die Sünden des Volkes, der Schriftgrundlage entbehre, da Christus das Sühnopfer der Sünden sei<sup>37</sup>. Zur Siebenzahl der Sakramente, an der Gropper ausdrücklich festhält, bemerkt er: „Diese Zahl findet sich weder bei den Vätern, noch waren immer die gleichen Sakramente im

<sup>30</sup> H. Lutz, *Reformatio Germaniae* 255–257; vgl. 259 ff.

<sup>31</sup> „*Capita institutionis ad pietatem . . . in usum pueritiae apud divum Gereonem Coloniae Agrippinae*“ (Köln 1546). Zusammen mit dem „*Libellus piarum precum ad usum pueritiae . . .*“ (Köln 1546) von J. v. Gennep übersetzt und 1547 in Köln herausgegeben unter dem Titel: „Hauptartikell Christlicher underrichtung zur gottseligkeit. Auch ein Betbüchlein, uß Göttlicher Schriftt und den heiligen Väteren gezogen.“ Ohne das „Betbüchlein“ ediert von Chr. Moufang, *Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache* (Mainz 1881 / Hildesheim 1964) 243–316.

<sup>32</sup> ARC II 139–142 (Nr. 53).

<sup>33</sup> Ebd. 141.

<sup>34</sup> Ebd. 142–156 (Nr. 54).

<sup>35</sup> Ebd. 157–165 (Nr. 55).

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 142 f., 146 f., 155, 156 Anm. 32, 157 ff.

<sup>37</sup> Ebd. 144 Art. 5; vgl. *Canones* p. 2, c. 4: ebd. 216.

Gebrauch.“<sup>38</sup> Am Düsseldorfer Hof ebensowenig wie im Kölner Stadtrat fand Groppers Reformkonzept schließlich Zustimmung; der einen Seite ging es nicht weit genug, die andere glaubte in ihm gefährliche Neuerungen entdecken zu können und verwies auf das Allgemeine Konzil<sup>39</sup>. „Quando erit istud in tempore longo?“ schrieb Gropper resigniert an den Rand der stadtkölnischen Stellungnahme und fügte mit Blick auf den Magistrat hinzu: „Si non vultis videre, maneat caeci!“<sup>40</sup>

So stand Gropper zwar den allgemeinen auf Erneuerung des religiösen und staatlichen Lebens gerichteten Ideen und Idealen des Humanismus zeit seines Lebens aufgeschlossen gegenüber, doch zählte er als Theologe und Kirchenmann nie zur Gefolgschaft des Erasmus. Wir wissen es nicht, ob und inwieweit Gropper – aufgewachsen in der geistigen Atmosphäre eines gerade am Niederrhein lebendigen „reformfreudigen humanistischen Fortschrittsoptimismus“<sup>41</sup>, anfangs noch ohne tieferes Verständnis für die theologischen Hintergründe der sich abzeichnenden Glaubens- und Kirchenspaltung – in den Jahren bis zum Augsburger Reichstag 1530 Kontakte pflegte zu jenen Erasmus-Zirkeln, die an den Fürstenhöfen ebenso wie im städtischen Patriziat, beim Landadel wie in den Kollegiatstiften Gleichgesinnte zusammenführten, zu denen in Köln Männer wie der Zögling der niederländischen Brüder vom gemeinsamen Leben Johannes Caesarius, der Ratsherr Johannes Rinck, der Bürgermeister Johannes von Reidt und der Dompropst und Kanzler der Universität Hermann Graf von Neuenahr gehörten<sup>42</sup>. Die Tatsache, daß Gropper bis zum Magisterexamen der dem Humanismus zugeneigten Bursa Corneliiana angehörte und 1525 Offizial seines Förderers Hermann von Neuenahr wurde, kann zwar vorsichtige Vermutungen in dieser Richtung rechtfertigen; aus den mageren Quellen nun aber gleich herauszulesen, Gropper wäre damals einer jener forschen Humanisten gewesen, die „auf Mönch und Kloster, Scholastik und theologische Rückständigkeit, Papsttum und Ablass schimpften“<sup>43</sup>, erscheint mir so methodisch unzulässig wie sachlich unwahrscheinlich. Wohl war der junge Gropper vermutlich eher religiös schwach interessiert als „treu-katholisch“ – die Konversion in Augsburg müßte aber schon recht

<sup>38</sup> Ebd. 149 Art. 1; vgl. *Canones* p. 7, c. 1: ebd. 255. Zum „Enchiridion“ vgl. *R. Braunisch*, *Theologie der Rechtfertigung* 285–298.

<sup>39</sup> Rat der Stadt Köln an EB Hermann von Wied (3. 3. 1536): ARC II 177–179 (Nr. 63); vgl. ebd. Nr. 61 u. 62.

<sup>40</sup> Ebd. 179 Anm. 60 u. 63.

<sup>41</sup> *H. J. Limburg*, *Das Votivoffizium von der Menschwerdung in Johannes Groppers „Libellus piarum precum“* (1546). *Theol. Liz. Diss. masch.* (Trier 1967) 3.

<sup>42</sup> Vgl. *A. J. Gail*, *Johann von Vlatten* (vor 1500–1562), in: *Rhein. Lebensbilder II* (1966) 56 ff.; *J. Niessen*, *Der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann V. von Wied* (1536 bis 1547), in: *Rhein. Vierteljahresblätter* 15/16 (1950/51) 298 f.

<sup>43</sup> *W. Lipgens*, *Kardinal Johannes Gropper 1503–1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, in: *RST* 75 (1951) 29.



dramatisch verlaufen sein, wollte man Gropper bis zu diesem Zeitpunkt eine entschieden antikirchliche Gesinnung unterstellen. Es beruht leider auch nur auf Phantasie, wenn der letzte Gropper-Biograph ihn auf dem Reichstag „im irenischen Geist des Erasmus“ an der „Confutatio“ mitarbeiten und den kurkölnischen Kanzler Bernhard von Hagen daselbst „auf das Entschiedenste für eine humanistische Verständigungspolitik instruieren“ läßt<sup>44</sup>. Tatsache ist, daß Groppers Name nur ein einziges Mal in den Listen der Theologenkommission auftaucht<sup>45</sup> und er nach den neuesten Forschungen H. Immenkötters<sup>46</sup> sicherlich keinerlei Anteil an der Erstellung der „Confutatio“ hatte; dagegen bezeugen die Quellen, so die Mainzer Reichskanzleiakten und – ihnen folgend – das Protokoll Valentins von Teteleben<sup>47</sup>, daß Gropper zusammen mit dem Kölner Dompropst im Gravamina-Ausschuß saß und demgemäß die diesbezüglichen Ergebnisse im Endabschied vom 19. November mitformuliert haben wird. Das deckt sich mit Groppers eigener Aussage, daß er „oft bey hohen trefflichen rathschlagen, als unter anderem bei berathschlagung des Augspurgischen Abschieds und dem rathschlage über die geystliche und weltliche Beschwerde daselbst . . ., neben anderen seiner C. G. verordneten gesessen und gewesen und solchs alles mit handeln, rathschlagen und beschließen helfen . . .“<sup>48</sup> Als Beobachter der theologischen Szenerie aber wurde ihm Augsburg zur Wegscheide. Das Scheitern der Ausgleichsverhandlungen führte ihn zu der Erkenntnis, daß fruchtbare Dialoge nur zu erwarten waren, wenn jeder Gesprächsteilnehmer über die eigene theologische Position wie über die des Gegners gründlichere Kenntnisse besaß. So widmete sich Gropper – wie er später Kaspar Hoyer erzählt<sup>49</sup> – seit 1530 dem Bibel- und Väterstudium.

Man hat gelegentlich schon deshalb Gropper zur geistigen Verwandtschaft des Erasmus rechnen wollen, weil er – der als promovierter Jurist erst spät zur Theologie gestoßen war und nicht die Schule der Spätscholastik durchlaufen hatte – seine Theologie an der Bibel und den Vätern orientierte.

<sup>44</sup> Ebd. 43 f., nach *W. van Gulik*, Johannes Gropper (1503–1559). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der Rheinlande im 16. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1906) 43.

<sup>45</sup> Vgl. die „Wahrhaftig anzaygung“ (Ev, Dv) des Reichsherolds Caspar Sturm; *V. Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535 (Wiesbaden 1970) 224 und Anm. 33.

<sup>46</sup> *H. Immenkötter*, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530, in: *KLK* 33 (1973). I. s. Arbeiten an der kritischen Edition der „Confutatio“ stehen kurz vor ihrem Abschluß.

<sup>47</sup> *H. Grundmann* (Hrsg.), Valentin von Teteleben. Protokoll des Augsburger Reichstages 1530, in: *SVRG* 177 (1958) 85. 132. 151. 196; *ARC* I 489 Anm. 54; vgl. ebd. 584 Anm. 78.

<sup>48</sup> „Warhafftige Antwort“ (1545), fol. 43r.

<sup>49</sup> Ende Januar 1556: *W. E. Schwarz*, Römische Beiträge I 412 – 422, hier 417 f. Vgl. *R. Braunisch*, Theologie der Rechtfertigung 34 und Anm. 182.

Hier wäre aber zu bedenken, daß zu jener Zeit in ganz Westeuropa der sogenannte „Evangelismus“<sup>50</sup> lebendig war, eine Bewegung, die in und aus dem Geiste der Heiligen Schrift die Erneuerung des christlichen Daseins anstrebte. Das Zurückgehen auf die Bibel, die Normierung von Theologie und Leben am Evangelium kennzeichnete eine damals allgemeine und „moderne“ Geistesrichtung, wohl beeinflusst vom Ideengut des Humanismus und der Reformation, nicht indessen ausschließlich dort beheimatet. Man wird also gerade für eine Periode, in der – wie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts – hinsichtlich theologischer Methodik und Doktrin noch vieles in Fluß ist, übereilte ideengeschichtliche Festschreibungen vermeiden müssen.

## II.

R. Stupperich hat als erster darauf aufmerksam gemacht, daß Gropper sich für die Auseinandersetzung mit den reformatorischen Gedanken in seinem Hauptwerk von 1538 Melanchthons „Loci communes“ in der Auflage von 1535 zur Vorlage genommen hat<sup>51</sup>. Nicht Luther also war Groppers literarischer Gesprächspartner, wie immer wieder zu lesen ist. Wenn sich Gropper mit dem reformatorischen Bekenntnis zuerst in der Form Melanchthons vertraut machte, so trug dazu gewiß nicht zuletzt der Eindruck bei, den der gelehrte Theologe der Neugläubigen mit seinem versöhnlich-irenischen Auftreten in Augsburg bei ihm hinterlassen hat. Die sachlich-faire Behandlung seines ungenannten Dialogpartners im „Enchiridion“ bestätigt denn auch die ernsthafte und lernbereite Auseinandersetzung mit dem Anliegen der Reformation. Gropper löste ein, was er im Vorwort versprochen hatte: kein Gegner solle persönlich angegriffen werden; er wolle nur die falschen Lehren zurückweisen; im übrigen stehe er nicht an, Gedanken und Formulierungen seiner theologischen Kontrahenten, sofern sie der „doctrina hactenus recepta“ nicht zuwiderlaufen, zu übernehmen<sup>52</sup>. In der Zeit des Kölner Kirchenkampfes, als die einstmaligen freundschaftlichen Beziehungen zueinander längst abgebrochen waren, urteilte Butzer einmal über Groppers „Enchiridion“: „Da ist aber nichts besonderes würckliches außgerichtet worden, ohne das der Gropper ein groß buch zusammengetragen, und nicht des geringen theils aus unsern Büchern; aber

<sup>50</sup> P. *Imbart de la Tour*, *Les origines de la reforme III: L'Evangelisme* (Paris 1948) 398–400; H. *Jedin*, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts I* (Würzburg 1937) 135 ff.; *ders.*, *Geschichte des Konzils von Trient I* (Freiburg i. Br. 1951) 294 ff.; M. *Batallon*, *Erasmus y España* (Mexiko 1950) I 170 ff., II 103 ff.; E. M. *Jung*, *On the Nature of Evangelism in 16th Century Italy*, in: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) 511–527; A. *Franzen*, *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Wende und Ausklang der erasmischen Reformbewegung im Reformationszeitalter*, in: *HJ* 83 (1964) 88.

<sup>51</sup> R. *Stupperich*, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, in: *SVRG* 160 (1936) 18 Anm. 3.

<sup>52</sup> *Ench. fol.* 47r–48r.

indem alles dahin gekrümmt, das er die alten mißbreuch wider malet und schmuckete.“<sup>53</sup> Melanchthon hatte bereits im März 1539 gegenüber Hermann von Wied dem Gropperschen Werk eine ebenso scharfe wie undifferenzierte Absage erteilt<sup>54</sup>. Dabei konnte gerade er kaum übersehen haben, wie großzügig dem Gedankenansatz der „Loci“ im „Enchiridion“ Raum gegeben worden war; wie weitgehend Naturrechtslehre<sup>55</sup>, Urstand- und Erbsündenvorstellung<sup>56</sup>, Konkupiszenz- und Gesetzeswertung<sup>57</sup>, die Begriffe von Buße<sup>58</sup> und Glaube<sup>59</sup>, die Anerkennung der Heilsgewißheit<sup>60</sup> und Betonung der Christusgerechtigkeit<sup>61</sup> sich zum Teil bis in die formale Struktur seinen Darlegungen anschlossen. Man darf den Gropper nach 1543 nicht einfachhin mit dem gleichsetzen, der zwischen 1536 und 38 am „Enchiridion“ arbeitete. Den Kampfschriften gegen Butzer<sup>62</sup> haftet ohne Zweifel eine gewisse apologetische und inquisitorische Enge der Argumentation an; sie spiegelt die damalige kirchenpolitische Situation in Köln. Das „Enchiridion“ widmet sich hingegen noch unbefangen, ja geradezu wohlwollend der reformatorischen Theologie. Tritt Gropper auch in grundsätzlichen Fragen kompromißlos für die kirchliche Lehre ein, etwa in der Beurteilung der Konkupiszenz des renatus<sup>63</sup>, in der Behandlung des Kirchen-<sup>64</sup>, Sakramenten-<sup>65</sup> und Gnadenbegriffs<sup>66</sup>, so ist er doch weitherzig genug, nicht schon einen Gedanken einer Formel wegen zu verurteilen. Und nicht nur, daß er bemüht war, starre Begrifflichkeit und lebendigen Inhalt voneinander zu trennen, er hat es auch weitgehend verstanden, zwischen gegensätzlichen Sachverhalten einerseits und verschiedenen schwerpunktsbedingten Ansichten eines Sachverhalts andererseits zu

<sup>53</sup> W. van Gulik, Gropper 53 Anm. 2.

<sup>54</sup> CR III 652 (Nr. 1784). Vgl. das von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon unterzeichnete Schreiben an die Nürnberger Geistlichen (Febr. 1540): WA/Br. IX 52, 49 ff. (Nr. 3444).

<sup>55</sup> Vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 69–81.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 67 ff., 88 ff.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 88 ff., 135 ff.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. 183 ff.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 298 ff.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. 322 ff.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 404 ff.

<sup>62</sup> Auf das von Butzer und Melanchthon gemeinsam verfaßte „Einfaltigs bedencken“ (1543) antwortete Gropper mit seiner „Christlichen und Catholischen gegenberichtung“ (1544); gegen Butzers Schrift „Wie leicht unnd füglich Christliche vergleichung“ (1545) richtete sich Groppers „Warhafftige Antwort und gegenberichtung“ (1545). Die genauen Titel siehe bei Th. Schlüter, Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied aus den Jahren 1542 bis 1547. Ein Beitrag zur rheinischen Reformationsgeschichte und -Bibliographie. Diss. phil. masch. (Bonn 1957), Kat. Nr. 25, 29, 70, 71.

<sup>63</sup> Vgl. R. Braunisch, Theologie der Rechtfertigung 95 ff., 126 ff.

<sup>64</sup> Vgl. ebd. 267 ff.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 285 ff.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 207 ff., 364 ff., 372 ff., 398 ff.

unterscheiden. Man ist nicht von vornherein gezwungen, die gelegentliche Rezeption evangelischer Formeln einem unkritischen Eklektizismus zuzuschreiben. Der jeweilige Zusammenhang erweist, daß Gropper vielen melanchthonischen Begriffsprägungen und Satzgefügen einen „katholischen“ Inhalt abzulauschen vermochte. Unbelastet von scholastischen Distinktionen und Definitionen, geschult an Bibel- und Vätertheologie konnte er manche alte und fast vergessene Wahrheit neu entdecken, manche im Verlauf der Geschichte verschütteten Aspekte wieder ins Licht setzen. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß Groppers offene, weithin systemunabhängige Art zu reflektieren, daß seine weniger definierende als beschreibende Sprache manchmal den Eindruck des Unpräzisen und Disparaten hinterläßt. Und die Gefahr der Mißdeutung des Gegners wie der Verdunkelung der eigenen Position, die mit der Inanspruchnahme von zumeist doch inhaltlich festgelegten Formeln des anderen heraufbeschworen wird, hat Gropper wohl zu gering veranschlagt. Wo er die Terminologien Melanchthons nicht mit Zeugnissen der Tradition inhaltlich stützt, ausweitet und ergänzt, scheut er sich nicht, sie auch bisweilen in neue Zusammenhänge einzufügen und in seinem Sinne umzubiegen. Butzers „krümmen“ ist daher sicherlich nicht ganz aus der Luft gegriffen. Um die Mauern des Unverständnisses, des Dogmatismus und selbstsicheren Formalismus auf beiden Seiten abzubauen, erschien Gropper diese Methode jedoch legitim; sie konnte immerhin dazu beitragen, erstarrte Begriffs- und Formelhülsen aufzubrechen und einen weiteren, tieferen Inhalt zu erschließen, der hüben wie drüben als anerkanntes theologisches Geistesgut vorzusetzen war. Mit Groppers „Enchiridion“ besitzen wir eines der wenigen Zeugnisse vortridentinischer Theologie, in denen der Mut und die Bereitschaft bekundet werden, der unfruchtbaren Polemik zu entsagen und die Konsequenz im Stehen zur eigenen Sache mit der Konzilianz dem konfessionellen Gegner gegenüber und der Einfühlung in seine Gedankenwelt über formale Barrieren hinweg zu verbinden.

Es hätte freilich schon einer unvoreingenommenen Lektüre bedurft, die – hinter eine Formel zurückgehend – sich noch der Sache selbst annimmt, um dem Buch das Schicksal der 1596 unter Clemens VIII. erfolgten Indizierung zu ersparen<sup>67</sup>. Die Ursachen dafür, daß das „Enchiridion“ bereits seit dem Ende der 50er Jahre mehr und mehr in Vergessenheit geraten war, daß nicht das „Enchiridion“, sondern der Große Katechismus des Petrus Canisius und der Catechismus Romanus die maßgebenden theologischen Leitfäden für den Seelsorgsklerus wurden, hat Jedin benannt: Einerseits verdrängte die von Spanien ausgehende neuere Scholastik die von Gropper gepflegte

<sup>67</sup> *A.a.Sotomaior*, *Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus* (Madrid 1667), fol. 374. Zu dem für das gegen Gropper um die Wende 1558/59 laufende römische Inquisitionsverfahren von seinem Denunzianten Zaccaria Delfino zusammengetragene Anlagematerial vgl. *R. Braunisch*, *Theologie der Rechtfertigung* 42–44.

Schrift- und Vätertheologie, andererseits grenzte das Trienter Konzil das katholische Glaubensgut schärfer gegen den protestantischen Lehrbegriff ab, als es im „Enchiridion“ geschah, und schuf neue, verbindliche Formulierungen des katholischen Dogmas<sup>68</sup>.

Der gern wiederholten, wenn auch nie bewiesenen Behauptung, Groppers „Enchiridion“ sei vom Geist des Erasmus inspiriert, hat erst jüngst H. J. Limburg überhaupt eine erste konkrete Stütze geben können, als er verschiedene Textparallelen zwischen Groppers Werk und der „Explanatio symboli“<sup>69</sup> des Erasmus nachwies und damit die Basis für eine quellenbezogene Prüfung der geistigen Beziehungen zwischen Gropper und dem Humanisten aus Rotterdam schuf<sup>70</sup>. Die sorgfältige Überprüfung des „Enchiridion“ ergab nun, daß Gropper auch dessen „Exomologesis“<sup>71</sup> von 1524 und den „Ecclesiastes“<sup>72</sup> von 1535 bei der Abfassung seines Erstlingswerks zu Rate gezogen hat. Das theologische Gewicht aller Entlehnungen erwies sich indessen als nicht allzu bedeutend. Lediglich der Groppersche Kirchen- und Glaubensbegriff trägt in einigen Details das deutliche Signum des Erasmus, wobei allerdings gerade hier nicht übersehen werden sollte, daß die gemeinsamen Gedanken ihren ursprünglichen Ort zumeist bei Augustinus und Bernhard von Clairvaux haben, Autoren, auf die Gropper in seinem gesamten literarischen Werk immer wieder mit besonderer Vorliebe direkt Bezug nimmt. Bei Erasmus fand Gropper zudem verschiedene etymologische und philologische Ausführungen, die er gern von einem Kundigeren übernahm. Ebenso konnte er manche pastoralen Anweisungen wohl kaum besser formulieren als der Rotterdamer Humanist. Das „Enchiridion“ blieb nichtsdestoweniger das eigenständige und charakteristische Werk einer originellen theologischen Persönlichkeit. Geistige Anleihen, ob von Erasmus, Melanchthon oder den Theologen von Augustin bis Thomas, dienten Gropper zur Klarstellung seiner eigenen Position. Weder seine Kirchen-, noch seine Sakramentenlehre, schon gar nicht seine Rechtfertigungslehre sind erasmisch, vielmehr – wenn man so will – genuin gropperisch.

### III.

Groppers Theologie ist landläufig nur hinsichtlich seiner Lehre von der „doppelten Gerechtigkeit“ bekannt, wie sie im „Regensburger Buch“ zum erstenmal von ihm klar formuliert und auf dem Trienter Konzil als die

<sup>68</sup> H. Hedin, Das Autograph Johann Groppers zum Kölner Provinzialkonzil von 1536, in: Spiegel der Geschichte. Fg. f. M. Braubach (Münster 1964) 289.

<sup>69</sup> Opera omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata. Recognovit Ioannis Clericus (= Opp.) V (Leiden 1704 / Hildesheim 1962) 1133–1196.

<sup>70</sup> Siehe oben Anm. 41.

<sup>71</sup> Opp. V 146–170.

<sup>72</sup> Opp. V 769–1100.

These der „Kölner“ zurückgewiesen worden war. Dennoch gibt es kaum eine Theorie aus jener Zeit, die bis heute gründlicher mißverstanden wurde als diese. Das theologische Problem um die „duplex iustitia“<sup>73</sup> soll aber hier nur deshalb noch kurz zur Sprache kommen, weil – wie ich meine – an seiner Behandlung am einleuchtendsten aufgewiesen werden kann, mit welcher leichter Hand man bisweilen glaubt, unserem Autor seine geistige Heimat zuweisen zu können.

Das fundamentale Mißverständnis, das seit Stupperichs Arbeit von 1936 über den „Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen“<sup>74</sup> die Literatur zur „Duplex-iustitia“-Lehre bis in die jüngste Zeit belastet – wobei nicht verschwiegen werden soll, daß H. Jedin hier eine rühmliche Ausnahme macht<sup>75</sup> –, ist die Verwechslung von doppelter Rechtfertigung und doppelter Gerechtigkeit. Stupperich vertritt die These, daß die Struktur der Rechtfertigungslehre des Erasmus bei den vermittelnden und verständigungsbereiten Theologen der 30er Jahre (und bis zu den Regensburger Gesprächen) in beiden konfessionellen Lagern, wie Pflug, Gropper, Haner, Witzel, Melancthon und Butzer, nachzuweisen ist, weshalb alle mehr oder weniger als Schüler des Erasmus anzusprechen seien<sup>76</sup>. Das Charakteristikum seiner Rechtfertigungslehre sei die doppelte Rechtfertigung durch Glaube und Werke, der innere Vorgang der purificatio cordis durch den Glauben und Zurüstung des Menschen durch den Heiligen Geist und die opera caritatis. Eine solche Doppelform der Rechtfertigung „bot sich der vermittelnden, die Extreme ausgleichenden Theologie des Erasmus ganz von selbst an“<sup>77</sup>. Obschon Stupperich selbst zugesteht, daß die Wurzeln dieser Rechtfertigungskonzeption über Thomas bis auf Augustin zurückreichen, weshalb sie in der vortridentinischen Theologie in Italien ebenso wie in England und Deutschland anzutreffen sei, gelangt er zu der Schlußfolgerung: „Da alle Erasmus-Schüler ohne Ausnahme die Lehre von der doppelten Rechtfertigung vertreten, so liegt die Annahme nur zu nahe, daß sie dazu von Erasmus selbst bestimmt sind.“<sup>78</sup> Und an anderer Stelle mit Bezug auf Gropper: „Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Lehre von der doppelten Rechtfertigung, die wir bei allen Schülern des Erasmus bisher gefunden haben, auch bei Gropper auf erasmischen Einfluß zurückführen.“<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Ausführlich hierzu *R. Braunisch*, *Theologie der Rechtfertigung* 419–431.

<sup>74</sup> Siehe oben Anm. 51. Vgl. *R. Stupperich*, *Der Ursprung des „Regensburger Buches“ von 1541 und seine Rechtfertigungslehre*, in: ARG 36 (1939) 88–116.

<sup>75</sup> *H. Jedin*, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggés*, in: RST 55 (1931) 117–123; ders., *Seripando* II 263 f.

<sup>76</sup> *R. Stupperich*, *Humanismus* 11–36.

<sup>77</sup> Ebd. 10 Anm. 4.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd. 18.

Man kann sich zunächst nicht ganz des Eindrucks erwehren, als sollte eine *sententia a priori* so nachträglich ihre Stützen erhalten. Doch die anzuzweifelnde Versammlung der genannten verschiedenen theologischen Geister unter dem einen Hut des Erasmus einmal dahingestellt, wäre doch zunächst zweierlei zu fragen: 1. Warum sollte eigentlich diese wenig aufregende Parallele, nämlich die allen gemeinsame traditionelle Lehre von der Rechtfertigung aus Glaube und Werken gerade eine Abhängigkeit von Erasmus signalisieren? 2. Warum sollte diese Auffassung, die im Grunde auch von den Reformatoren nicht bestritten wird, überhaupt eine vermittelnde Funktion haben? Auf die letztere Frage erhalten wir von Stupperich folgende Antwort: Während Erasmus die scholastische Terminologie gern gemieden und die Wirkung der *iustificatio prima*, d. h. die „*iustitia infusa*“ der Scholastik, lieber frei mit „*iustitia repurgans*“ umschrieben habe, seien seine Schüler in ihren Ausgleichsbestrebungen schon weitergegangen und hätten stattdessen den reformatorischen Terminus „*iustitia imputata*“ aufgegriffen. „Den Weg hatte ihnen Erasmus geebnet und gewiesen; so fiel es ihnen nicht schwer, diese Wendung zu vollziehen.“<sup>80</sup>

Stupperich ist also der Auffassung, die Vermittlungstheologen hätten an die Stelle der thomistischen „*iustitia infusa*“ – d. i. die mittels des Glaubens eingegossene Gnadengerechtigkeit der ersten Rechtfertigung – die „*iustitia imputata*“ gesetzt. Frage: Und was geschah mit der thomistischen „*iustitia acquisita*“, jener erworbenen Gerechtigkeit, die aus den Werken des bereits Gerechtfertigten erwächst und Ausweis der zweiten Rechtfertigung ist? Will sie der Autor etwa mit der „*iustitia inhaerens*“ identifizieren, da doch auch er wußte, daß die Kompromißformel der Religionsgespräche mit diesen beiden Gerechtigkeiten operiert? Seine Interpretation (noch 1967) des bekannten Artikels V des „Regensburger Buches“ läßt in der Tat daran keinen Zweifel: „Die doppelte Gerechtigkeit wurde festgehalten. Nun hieß es: Der Mensch erlangt im Glauben die zugerechnete Gerechtigkeit (*iustitia imputata*). Dieser rechtfertigende Glaube wird in Werken wirksam und bedeutet somit den Anfang der bleibenden Gerechtigkeit (*iustitia inhaerens*). Der Christ ist also im doppelten Sinn gerecht: 1. aus Gottes Barmherzigkeit (*iustus reputatus*), 2. um seiner Werke willen (*effective*).“<sup>81</sup>

Damit ist aber nicht nur die babylonische Begriffsverwirrung nahezu perfekt, die ganze Theorie der Gropplerschen „*duplex iustitia*“ ist mißverstanden. Denn die *iustitia infusa* wurde keineswegs durch die *iustitia imputata* abgelöst, sondern diese trat jener zur Seite und hatte primäre Geltung. Und die *iustitia inhaerens* ist nicht jene bleibende Gerechtigkeit, die aus Werken erwächst, sondern identisch mit der *iustitia infusa* und

<sup>80</sup> Ebd. 10 Anm. 4.

<sup>81</sup> R. Stupperich, *Geschichte der Reformation* (Münster 1967) 189.

„Prinzip der Mehrung, des Wachstums der aus Gnaden uns kommunizierten Liebe“ (H. Laemmer). Die Ausgleichsbemühungen zielten darauf ab, der Gerechtigkeit Christi (= *iustitia imputata Christi*) im Rahmen der Rekonziliation eine grundlegende rechtfertigende Funktion zuzugestehen, ohne daß die seinshafte Erneuerung als Ermöglichungsgrund der fortschreitenden Rechtfertigung in den Werken aufgegeben werden sollte. Daß damit die erste Rechtfertigung eine unerfreuliche und zu Recht kritisierte Zwittergestalt erhielt, liegt auf der Hand. Zudem hatte bereits die *iustitia inhaerens* in dem Maße an Bedeutung verloren, in dem die *imperfectio operum* auf sie übertragen worden war. Die ursprüngliche Form der „Duplex-*iustitia*“-Lehre bei Seripando zeigt dann recht deutlich, wie sehr die *iustitia inhaerens* von der *iustitia Christi imputata* überlagert und letztlich zu einem leeren Begriff degradiert wird<sup>82</sup>.

Um das Ganze noch zu präzisieren: Groppers Regensburger Artikel V<sup>83</sup> lehrt eindeutig, daß der Mensch durch die Gnade Christi Sündenvergebung *und* effektive Erneuerung in der ersten Rechtfertigung erlangt; durch den Glauben empfängt der Sünder die Rekonziliation *und* die *caritas*. Der rekonziliarischen Sündenvergebung wird – wie auf reformatorischer Seite üblich – die *imputatio iustitiae Christi* zugeordnet; neben ihr figuriert die *iustitia* beziehungsweise *caritas infusa* = *iustitia inhaerens* als die Basis der guten Werke. Auf die „*dignitas seu perfectio*“ dieser „*iustitia nobis in Christo communicata*“, überhaupt auf die *iustitia inhaerens*, soll man sich jedoch ihrer Unvollkommenheit wegen nicht stützen, sondern allein auf die imputierte Christusgerechtigkeit. Das ist die „doppelte Gerechtigkeit“ des „Regensburger Buches“, die Gropper dann 1544 in seinem „Antididagma“ als die doppelte *causa formalis* der Rechtfertigung bezeichnete<sup>84</sup>. Darüber hinaus spricht sodann der Artikel V in der üblichen Form von der zweiten Rechtfertigung durch die guten Werke. Die *iustitia inhaerens* ist somit nicht, wie Stupperich will, ein durch gute Werke zu erringender *moralischer* Gerechtigkeitshabitus (der demgemäß der 2. Rechtfertigung zugehörte), sondern der *metaphysische* Gerechtigkeitshabitus, der in der 1. Rechtfertigung eingegossen wird, auf daß er sich in Werken auswirke.

Übrigens ist – um auch dies noch angesichts der Verwirrung in der Literatur hier anzufügen – eine „duplex *iustitia*“ im Sinne einer implizite oder explicite vertretenen Doppelung der rechtfertigenden Formalursache in

<sup>82</sup> Vgl. J. Henninger, S. Augustinus et doctrina de duplici justitia, in: St. Gabrieler Studien III (Mödling b. Wien 1935) 28.

<sup>83</sup> K. Th. Hergang, Das Religionsgespräch zu Regensburg i. J. 1541 und das Regensburger Buch, nebst anderen darauf bezüglichen Schriften jener Zeit (Kassel 1858) 98–106; CR IV 198–201. Vgl. R. Braunnisch, Die „Artikell“ der „Warhafftigen Antwort“ (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41), in: Von Konstanz nach Trient. Fg. f. A. Franzen (Paderborn 1972) 519–545 (Lit.).

<sup>84</sup> Vgl. R. Braunnisch, Theologie der Rechtfertigung 368 Anm. 28.



Groppers „Enchiridion“ von 1538 *nicht* nachweisbar, wenn auch ihre wurzelhaften Elemente vorhanden sind. Doch erscheint die Entwicklung zur Theorie von Regensburg und des „Antididagma“ von den Gedankenansätzen im „Enchiridion“ her gesehen aufgrund ihrer dort eigenartigen Integration keineswegs als a priori zwingend. In der Nachfolge Augustins und Bernhards steht für Gropper der theologischen Maxime hinreichender Gnadenerneuerung die religiöse Empirie ihrer unzureichenden existentiellen Umsetzung entgegen, weshalb der stets Sünder bleibende Gerechtfertigte letztlich nur dort die tröstliche und bergende Gewißheit seiner Versöhnung mit Gott und seiner innerlichen Erneuerung erfährt, wo er sich je aufs neue im Glauben an das Leidensverdienst Christi hält und auf dessen Zuwendung für seine Person fest vertraut. Der Gerechtigkeit Christi kommt jedoch im „Enchiridion“ nirgendwo die Bedeutung einer formell bewirkten Gerechtigkeit im Menschen zu; sie behält die Funktion der absoluten Verdienstursache der Rechtfertigung. Es tritt nicht eine angerechnete Gerechtigkeit Christi neben die inhärierende; vielmehr gewinnt der effektiv Gerechtfertigte aufgrund seiner mit der Rekonziliation und inneren Erneuerung gegebenen Eingliederung in den Leib Christi Zugang zu dessen Gerechtigkeit, indem er glaubend an der Verdienstleistung Christi in der Weise partizipiert, daß diese Christusgerechtigkeit auf imputativem Wege die ungenügenden Heilswerke vervollkommnend ergänzt<sup>85</sup>. Solange aber die *iustitia Christi* innerhalb der Struktur der Rechtfertigungslehre als *causa meritoria* anerkannt blieb, ihre ergänzende Funktion auf den Bereich der 2. Rechtfertigung beschränkt und ihre Inanspruchnahme im Glauben von der Christusgemeinschaft als einer Dimension der effektiven Gerechtigkeitsrealität abhängig gemacht wurde, konnte Groppers besondere Wertschätzung des Aspekts der *iustitia Christi* nicht nur die katholische Theologie an manche nahezu vergessene paulinische und patristische Wahrheit erinnern, hier bot sich auch eine gültige Verständigungsgrundlage mit den Reformatoren an, insofern einerseits das „*simul et peccator*“ der Gerechtigkeitsexistenz ernstgenommen und andererseits ein allzu einseitiges Insistieren auf der *gratia dei innovans* – wie bei den Katholiken üblich – abgelenkt wurde<sup>86</sup>, das heißt der relationale Charakter des Rechtfertigungsgeschehens als Korrektiv übertriebener qualitativer Interpretationsformen gewürdigt werden konnte<sup>87</sup>. Erst mit der späteren Ausweitung der Unvollkommenheit

<sup>85</sup> Vgl. ebd. 322 ff., 365 ff., bes. 404 ff.

<sup>86</sup> „Wir sind gerecht nicht nur durch die Gerechtigkeit, die Gott in uns schafft, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes selbst, in dem die Heiligkeit Christi, dessen Glieder wir sind, uns beschattet. Nur darf diese Heiligkeit nicht von der uns in der Gnade verliehenen Heiligkeit getrennt werden“: *M. J. Scheeben*, *Mysterien des Christentums* (Freiburg i. Br. 1865) 537.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu *G. Söhngen*, *Gesetz und Evangelium*, in: *Catholica* 14 (1960) 93 f.; *O. H. Pesch*, *Die Rechtfertigungslehre Luthers in katholischer Sicht*, in: *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther* (Berlin 1967) 70 f.

von den Werken auf die inhärierende Gerechtigkeit selbst und mit dem Zurücktreten des Gedankens der Christugemeinschaft waren die Voraussetzungen für die „Duplex-iustitia“-Theorie geschaffen. Das, was bei Melanchthon vorgezeichnet war, erscheint nunmehr auch bei Gropper: Die iustitia Christi, nicht mehr eingebunden in den Gliedschaftsgedanken und damit bereits isoliert, tritt jetzt als selbständiger, imputativ rechtfertigender Faktor neben die iustitia inhaerens und findet – dieser vorgeordnet und sie immer mehr verdrängend – ihren neuen Anschluß bei der Sündenvergebung. Damit ist offenkundig, daß Gropper seinem Gesprächspartner im „Enchiridion“ drei Jahre später mehr als auf halbem Wege entgegenzukommen bereit war; man wird also die nachträglichen Auswirkungen seiner Melanchthon-Studien bei der Bewertung der Entwicklung der „Duplex-iustitia“-Theorie verstärkt in Anschlag bringen müssen. Daß Erasmus an diesem gesamten theologischen Komplex keinerlei Anteil hat, dürfte jedenfalls hinreichend deutlich geworden sein.

Verpflichtet der kirchlichen Lehrtradition, dabei aufgeschlossen für eine sachgerechte Verständigung, so tritt uns der Gropper des „Enchiridion“ gegenüber. Diese Grundeinstellung kennzeichnet sein gesamtes Lebenswerk, wenn auch die Gewichte sich je nach den Umständen der Zeit verschoben. Forderte der Versuch Hermanns von Wied, das Erzstift zu protestantisieren, ab 1543 den kirchentreuen Theologen zum kämpferischen Widerstand heraus, wobei er in der Wahl der Mittel ebensowenig zimperlich war wie seine Gegner, so verband ihn in den vorausliegenden Jahren der Unionsgespräche mit Butzer eine allzu optimistische Kompromißbereitschaft. Der Enthusiasmus der Stunde, die Hoffnung auf einen greifbaren Einigungserfolg beförderten die Illusion, ein die Differenzen verschleiernendes und disparate theologische Maximen mit vagen Formulierungen zusammenbindendes Verhandlungsergebnis könne dem Ziel der Einheit näherbringen. Es hieße indessen das Gropper-Bild ungebührlich verkürzen, würde man ihn zu einseitig aus der Perspektive der Worms-Regensburger Vermittlertätigkeit oder des Kölner Kirchenstreits beurteilen wollen. Auch der ältere Gropper verleugnete nie jene geistige Grundhaltung, die ihn bis in die 40er Jahre in besonders glücklicher Weise auszeichnete: Das Überlieferte kritisch bewahrend, das Neue unvoreingenommen prüfend, so suchte sich Gropper seinen Weg, der im besten Sinne des Wortes „katholisch“ war – ein Weg zwischen Humanismus und Reformation.