

Verspätete Reform – verfrühte Reformation?

Reformansätze der rheinischen Vermittlungstheologen

Von Volker LEPPIN

Es haben auch in vor zeiten etzliche heilige Vettere solche Missbreuche angefochten/doch mit rechter bescheidenheit vnd masse/Nemlich das solche abgeschafft/vnnd die Kirche darüber nicht eingerissen / sonder gereformiret/das ist gereiniget/gebessert/vnd nach abestellung der missbreuche widerumb zu jrer schönen gestalt gebracht würde¹, so mahnte Julius Pflug 1553 das Kirchenvolk der Diözese Naumburg, die er 1547 in Gefolge des Schmalkaldischen Krieges nach langem Warten hatte einnehmen können: Schon 1541 war er zum Bischof von Naumburg gewählt worden, doch hatte Johann Friedrich von Sachsen unter Verweis auf das alte Herkommen, nach welchem die Wahl der Bischöfe von Naumburg stets mit Vorwissen und Bewilligung der Fürsten zu Sachsen als der Landes- und Schutzfürsten hat beschehen müssen², Nikolaus von Amsdorff, einen der Wittenberger Reformatoren der ersten Stunde, durchgesetzt³. Diese Situation stand offenkundig im Hintergrund der zitierten Äußerung Julius Pflugs: Dass es Missstände gab oder doch gegeben hatte, gestand er bereitwillig zu, doch wollte er sie bedachtsam geändert wissen. Die Vorgänge der Jahre zuvor in Naumburg und anderswo sah er nicht als echte Reform an, sondern als Kirchenzerstörung: Angesehen das zweyerley ist bessern/welches die Reformation schaffen soll/vnd vorwüsten/welchs durch den andern weg sich zutregt.⁴

Reformation also, das macht diese Äußerung deutlich, war noch keineswegs auf das mit Wittenberg und Zürich verbundene Geschehen eingeschränkt⁵ und begrifflich von Reform nicht unterschieden. Im Gegenteil:

Abkürzungen: WA = D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe); WA.B = D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe). Abteilung Briefe.

1 Christliche er- | innerung vnnd | ermanung Herrn Julij / Bisch- | offen zur Naumburgk: | An sein Volck. Erfurt: Sachse 1553, fol. D 2^r.

2 WA.B 9, 312.

3 Siehe hierzu Peter BRUNNER, Nikolaus von Amsdorff als Bischof von Naumburg. Gütersloh 1961; Volker LEPPIN, Nikolaus von Amsdorf und Johann Friedrich d. Ä. In: Volker Leppin, Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 43). Leipzig 2016, S. 177–189.

4 PFLUG, Erinnerung (wie Anm. 1), fol. D 3^r.

5 Zur Begriffsgeschichte siehe Eike WOLGAST, Art. Reform, Reformation. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 5. Stuttgart 1984, S. 313–360.

„Reformation“ drückt bei Pflug eben das aus, was man üblicherweise unter Reform versteht: eine Änderung innerhalb des erhaltenen Rahmens, nicht einen völligen Neuaufbau – oder eben, wie Pflug dies wertete: eine Zerstörung des Alten. Diese Äußerungen drücken viel von dem aus, wie sich diejenigen Theologen, die wir heute als Vermittlungs- oder Reformtheologen bezeichnen⁶, verstanden: Sie besaßen ein kritisches Verhältnis zu den Zuständen in der gegebenen Kirche, sahen deren Gründe aber nicht strukturell in der mittelalterlichen Kirche als solcher gegeben, sondern hofften, durch Änderungen im und am Gegebenen eine Besserung herbeizuführen⁷.

Pflugs Äußerungen machen deutlich, dass die Reformtheologen in der konfessionellen Landschaft des 16. Jahrhunderts nicht ganz einfach zu verorten sind: Selbst bemüht, Missstände in ihrer Kirche abzustellen, ohne in das Lager derer überzulaufen, die wir heute als reformatorische Bewegungen zusammenfassen würden, wurden sie wiederum aus dem eigenen Lager kritisch beäugt und konnten unter den Reformatoren kaum Beifall finden. Ihr Bemühen war dabei zugleich ein theologisches wie ein administratives. Einige von ihnen – etwa Johannes Gropper in Köln oder eben Pflug in Naumburg – übernahmen Verantwortung in kirchlichen Ämtern, um die Reform voranzutreiben. Mit beiden Namen ist auch schon angedeutet, dass die Rede von „rheinischen“ Vermittlungstheologen im Folgenden nur eine allgemeine Annäherung darstellt: Julius Pflug etwa wechselte zwischen dem Rheinischen und Mitteleuropa: 1531/32 war er Mitglied des Mainzer Domkapitels, machte dann an unterschiedlichen Stationen Karriere, zog sich aber in der Zeit der Besetzung des Bistums Naumburg durch Nikolaus von Amsdorff 1541–1547 wieder nach Mainz zurück⁸

6 Zu den begriffsgeschichtlichen Hintergründen der Rede von „Reformkatholizismus“ in den Auseinandersetzungen um den Modernismus siehe Der Kölner Seelsorger und Theologe Kardinal Johannes Gropper. Eine Ausstellung der Diözesan- und Dombibliothek Köln zum 500. Geburtstag Gropplers. Köln 2003, S. 64.

7 Zu Recht betont Seelsorger und Theologe Gropper (wie Anm. 6), S. 64, dass es sich bei dieser Gruppe nicht um eine „dritte Kraft“ jenseits der Konfessionen handelte: Die hier untersuchte Gruppe ist klar in der altgläubigen bzw. später römisch-katholischen Kirche beheimatet.

8 Jacques V. POLLET, Die Lehre der Rechtfertigung in den unedierten Werken von Julius Pflug. In: Pflugiana. Studien über Julius Pflug (1499–1564). Ein internationales Symposium, hg. von Elmar Neuss und Jacques V. Pollet (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 129). Münster 1990, S. 60–92, hier S. 60; umfassend zu Pflug: Jacques V. POLLET, Julius Pflug (1499–1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^e siècle. Essai de synthèse biographique et théologique (= Studies in Medieval and Reformation Thought 45). Leiden u. a. 1990.

und wurde noch Berater Albrechts von Mainz⁹, sonst ist seine kirchliche Tätigkeit vornehmlich eine mitteldeutsche – entsprechend ordnet Heribert Smolinsky ihn auch primär der „Gruppe sächsischer Reformtheologen“ zu, benennt aber auch seine „Verbindung mit Albrecht“ von Mainz¹⁰. In Mitteldeutschland war nach langen Jahren in Mainz¹¹ ab 1550 als Bischof von Merseburg auch Michael Helling tätig, ehe er 1558 an das Reichskammergericht in Speyer ging¹². Andere hingegen, wie Johann Dietenberger oder Johannes Gropper¹³, haben über lange Zeit hinweg in Mainz beziehungsweise Köln gewirkt. Die Gruppe rheinischer Reformtheologen ist also in sich durchaus disparat.

Mit dieser Disparatheit in der territorialen bzw. kirchenorganisatorischen Zuordnung kann freilich auch deswegen umgegangen werden, weil im Folgenden mehr ihr Schrifttum als ihre direkte organisatorische Tätigkeit interessiert: Sie begleiteten ihre jeweiligen aktiven reformerischen Tätigkeiten durch Schriften, die zum Teil unmittelbar kirchenpolitische Anliegen vorbrachten, zum Teil auch der Reform dadurch dienten, dass sie die religiöse Bildung des Volkes heben sollten. Ein typisches literarisches Genre dieser Gruppe war der Katechismus oder das „Enchiridion“¹⁴.

9 Zur Bedeutung Albrechts von Mainz für den Reformkatholizismus siehe Heribert SMOLINSKY, Albrecht von Brandenburg und die Reformtheologen. In: Heribert Smolinsky, Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Karl-Heinz Braun u. a. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplement 5). Münster 2005, S. 143–161.

10 SMOLINSKY, Albrecht von Brandenburg (wie Anm. 9), S. 153.

11 Heribert SMOLINSKY, Michael Helling (1506–1561). In: Erwin Iserloh (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 2 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 45). Münster 1985, S. 124–136, hier S. 125; vgl. zu Helling auch die ältere kleine Skizze Erich FEIFEL, Der Mainzer Weihbischof Michael Helling (1506–1561). Zwischen Reformation und katholischer Reform (= Institut für Europäische Geschichte. Vorträge 33). Wiesbaden 1962, jetzt aber vor allem umfassend: Peter M. SEIDEL, Michael Helling (1506–1561). Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 157). Münster 2012.

12 SMOLINSKY, Helling (wie Anm. 11), S. 131; SMOLINSKY, Albrecht von Brandenburg (wie Anm. 9), S. 149f; Austra REINIS, „Such defiant, obstinate disobedience“: Martin Luther’s Jonah and Michael Helling’s Recatholicization Effort in Merseburg. In: Archiv für Reformationsgeschichte 106 (2015) S. 156–183, hier S. 158–163.

13 Zu ihm siehe Hubert FILSER, Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 6). Münster 1995.

14 So der Begriff für katechetische Schriften, deren Abfassung und Verbreitung gewünscht wurde, in den *Canones Colonienses*: CANONES | CONCILII PRO- | uincialis Coloniensis | Sub Reuerendiss. in Christo pa | tre ac domino, D. Hermanno S. Co | loniensi ecclesiae Archiepiscopo, (...). Köln 1538, fol. 22^v; vgl. auch zu Groppers Enchiridion der Seelsorger Seelsorger und Theologe Gropper (wie Anm. 6), S. 76–81.

Diese Texte geben in besonderer Weise Auskunft über das Verständnis der Reformtheologen von katholischem Glauben. Sie sind daher im Folgenden nicht einzige, aber primäre Untersuchung der Darstellung, der es nicht darum geht, das amtliche Wirken der Reformtheologen nachzuzeichnen, sondern ihrer theologischen Motivation nachzugehen. Es geht also um diejenigen Motive und Ziele, denen sich die Reformtheologen verpflichtet sahen, wobei von vornherein eine doppelte Perspektive zu unterscheiden ist: In diesen Motiven spiegeln sich spätmittelalterliche Anliegen ebenso wider wie das Bemühen, die Ausbreitung der Reformation zu verhindern oder einzudämmen. Dass dabei in der Kürze eines Aufsatzes nicht die gesamte Breite der theologischen Anliegen der Reformtheologen behandelt werden kann, versteht sich von selbst. Daher sind die folgenden Ausführungen darauf ausgerichtet, ihr besonderes Profil im Verhältnis zur Reformation zu bestimmen, anders gesagt: Die folgenden Ausführungen fragen danach, warum die Reformeure eigentlich nicht auf eine Reformation drängten – und setzen dabei zumindest eine gewisse Vorstellung darüber voraus, warum es die Reformeure nicht bei einer Reform beließen¹⁵.

REFORM UND REFORMATION

Die so formulierte Fragestellung setzt eine begriffliche Verhältnisbestimmung von Reformation und Reform voraus. Einer ersten Annäherung hierzu soll eine begriffliche Unterscheidung dienen, dass es sich bei „Reform“ um das Bemühen handelt, Normabweichungen innerhalb der gegebenen Kirche zu korrigieren. Reformation ist vor diesem Hintergrund eine solche Reform, deren Korrekturanliegen zu einer institutionellen Neuformierung von Kirche neben der als zu reformierende Kirche betrachteten geführt hat. Diese Definition verzichtet bewusst darauf, Reform und Reformation schon auf ihrer intentionalen Seite zu unterscheiden, also denkerisch vorzugeben, die Reformeure hätten Anliegen verfolgt, welche innerhalb der mittelalterlichen Kirche gar nicht hätten aufgenommen werden können. Ein solcher Ansatz widerspräche nicht nur der verbreiteten Ansicht, dass es Luthers Anliegen gar nicht gewesen ist, eine neue Kirche zu gründen. Es würde auch insgesamt dem Bemühen nicht gerecht, die Reformation plausibel vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund zu verstehen.

15 Zu den Motiven insbesondere Luthers habe ich mich ausführlicher geäußert in Volker LEPPIN, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86). Tübingen 2015.

Hierzu gehört auch und in erster Linie, die Reformation nicht einfach dem Mittelalter gegenüberzustellen, sondern aus seinen Bedingungen heraus zu verstehen. Das Modell, das sich nach meinem Eindruck hierfür mittlerweile bewährt hat, ist das der Polaritäten oder Spannungen¹⁶. Hiernach ist das späte Mittelalter nicht als eine Zeit zu verstehen, die eindeutig durch diese oder jene Tendenz charakterisiert wäre, sondern gerade im Gegenteil: Es handelt sich um eine Zeit, in welcher sich bis an den Rand des Unvereinbaren Tendenzen gegenüberstanden: in institutioneller Hinsicht gab es einerseits eine gewaltige Betonung der zentralen Kirchenleitung, andererseits aber auch ganz erhebliche zentrifugale Kräfte, wie sie sich etwa in dem berühmten, auch auf das Rheinland verweisenden Spruch von dem *dux Cliviae*, der *papa in suis terris sei*¹⁷, niederschlugen. In sozialer Hinsicht standen sich die durchgängige Bestimmung des Lebens durch den Klerus auf der einen und verstärktes Bemühen der Laien, ihr religiöses Leben selbst zu verstehen und zum Teil sogar zu organisieren, auf der anderen Seite gegenüber. Dies korrespondierte oft einer Spannung aus der massiv veräußerlichten Frömmigkeit, wie sie sich im Ablass zeigt, und einer verinnerlichten Frömmigkeit etwa der Mystik oder der Andachtsbilder. Diese Polaritäten ließen sich in mancher Hinsicht vermehren und ergeben so ein recht buntes Bild des späten Mittelalters – und eine Möglichkeit, das Ineinander von Anknüpfung und Abgrenzung gegenüber dem Mittelalter, das die Reformation kennzeichnet, zu verstehen: Martin Luthers tiefste Anliegen kamen ganz offenkundig aus einer Tradition tief verinnerlichter Frömmigkeit¹⁸, der Gedanke des allgemeinen Priestertums stärkte die laikalen Kräfte und wurde seinerseits in der Adelschrift zu einem Hebel, für eine Reform nicht auf die Zentrale in Rom zu hoffen, sondern auf die vielen dezentralen Kräfte der Städte und Fürsten. Hat man Luthers Reformansatz in dieser Weise nachvollzogen, verfügt man über eine Vergleichsmatrix, anhand derer man Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verhältnis zu den Reformtheologen nachzeichnen und so unter Umständen die unterschiedlichen Wege, die man jeweils einschlug, verstehen kann.

16 Dies habe ich ausführlicher dargelegt in Volker LEPPIN, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten. In: Lep-pin, Transformationen (wie Anm. 16), S. 31–68; vgl. auch Volker LEPPIN, Die Reformation. Darmstadt 2017.

17 Siehe hierzu Bernd Christian SCHNEIDER, *Ius reformandi*. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches (= *Ius ecclesiasticum* 68). Tübingen 2001, S. 31.

18 Siehe Volker LEPPIN, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2017.

BESTANDSSICHERUNG UND -FORMIERUNG

Bei den genannten Autoren handelt es sich nicht ohne Weiteres um Vertreter einer spätmittelalterlichen Reform. Vielmehr stehen sie von Anfang an explizit in Auseinandersetzung mit der reformatorischen Bewegung. Ihre Äußerungen sind insofern immer schon auch reaktiv zu verstehen – allein dies macht deutlich, dass selbst die Voraussetzung einer Entstehung der Impulse des römischen Katholizismus aus der „katholischen Reform“¹⁹ nicht ohne die Annahme von durch die Reformation bedingten oder mitbedingten Transformationen auskäme.

Das gilt auch schon für die angesprochene maßgebliche literarische Gattung des Katechismus: Zwar hat schon Gerhard Bellinger darauf verwiesen, dass die verbreitete Annahme, der Buchtitel des Katechismus sei erst durch die Reformation entstanden²⁰, ein Irrtum ist²¹, und das spätmittelalterliche katechetische Schrifttum ist nicht nur umfangreich, sondern auch vielfältig²². Vor allem aber wird immer wieder darauf verwiesen, dass Erasmus' „Christiani hominis institutum“ von 1514 und seine „Dilucida et pia Explanatio Symboli“ von 1533 großen Einfluss auf die Reformtheologen ausübten²³. Gleichwohl wird gelegentlich, etwa von Johannes Gropper in seinen Hauptartikeln, der deutschen Übersetzung seiner „Capita institutionis“ von 1546²⁴, darauf verwiesen, dass man nun den katholischen Glauben recht auslegen müsse, weil so viele falsche reformatorische katechetische Schriften im Umlauf seien²⁵: Es ist die Gefährdung des Volkes

-
- 19 Siehe programmatisch Hubert JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Luzern 1948.
- 20 Siehe etwa Alfred LÄPPEL, *Katechismen im Wandel der Zeit*. In: *Der Katechismus von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Ausstellungskatalog (= Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 1). München, Zürich 1987, S. 14–31, hier S. 15.
- 21 Gerhard J. BELLINGER, Art. *Katechismus*. In: *LThK Bd. 5*, ³1996, Sp. 1311–1315, hier Sp. 1313; vgl. Gerhard J. BELLINGER, *Der Catechismus Romanus, seine Geschichte und bleibende Bedeutung für Theologie und Kirche*. In: *Katechismus der Welt – Weltkatechismus. 500 Jahre Geschichte des Katechismus*. Ausstellungskatalog, hg. von Matthias Buschkühl. Eichstätt 1993, S. 41–64, hier S. 42, unter Verweis auf *O cathecismo pequeno de D. Diogo Ortiz*, hg. von Elsa Maria Branco da Silva (= *Obras clássicas da literatura portuguesa* 115). Lissabon 2001.
- 22 Siehe hierzu Volker LEPPIN, *Katechismen im späten Mittelalter*. In: *Leppin, Transformationen* (wie Anm. 16), S. 137–158.
- 23 SEIDEL, *Helding* (wie Anm. 11), S. 246 f.
- 24 Siehe hierzu FILSER, *Gropper* (wie Anm. 13), S. 65 f, der im Blick auf die „Capita“ von einem „Jugendkatechismus“ spricht.
- 25 Hauptartikel | *Christli- | cher vnderri- | tung zur gotseligkeit*. | (...) Durch Doctor Johan Gröp- | per / Scholaster zu Sanct | Gereon zu Cöllen, Köln: Jaspas von Gennep 1547, fol. Y 2ʳ.

durch die zahlreichen volkssprachlichen Schriften, auf die man reagieren will, ganz vergleichbar etwa der Messerklärung Berthold Pürstingers im bayrischen Raum, dessen Veröffentlichung dieser eben damit begründet, dass die Katholiken nun auch in der Volkssprache über die Inhalte ihres Glaubens informiert werden sollen²⁶: Die mediale Offensive der reformatorischen Bewegung also wurde wahrgenommen, aufgegriffen und erwidert.

Dieses permanente Gegenüber führte auch dazu, dass an einzelnen Stellen differenzierende Auffassungen der mittelalterlichen Lehre neuerlich eingeschärft oder auch einzelne Präzisionen vorgenommen wurden. Für das erste kann als Beispiel Groppers Betonung dienen: *Die Catholische kirch bettet die heiligen nitt an (...) Aber sie ehret die /vmb der nachfolgung willenn*²⁷. Damit wandte Gropper sich offenkundig gegen reformatorische Polemik gegen den Heiligenkult²⁸, möglicherweise aber auch gegen Gefahren eines Missverständnisses unter der altgläubigen Bevölkerung. Dass er sich damit ganz auf dem Boden der mittelalterlichen Lehre bewegte, dürfte aber außer Frage stehen.

Etwas anders stand dies mit seinen Ausführungen zum Verhältnis von Schrift und Tradition, auf welches er in einem noch deutlicher der Auseinandersetzung mit reformatorischen Änderungen gewidmeten Kontext zu sprechen kam: In seinem Gegenbericht auf die Kölner Reformation²⁹ fasste er die Quellen katholischer Dogmen in der Weise zusammen, diese kämen *Zum theil vß der heiliger schriff / zum theil aber vß Apostolischer tradition*³⁰. Für den vorliegenden Zusammenhang ist von geringerem Interesse, dass er damit just jene „partim ... partim“-Lösung vertrat, die am Ende nicht in die Beschlüsse des Konzils von Trient einging³¹ – interessanter ist, dass er

26 Tewtsch Rational | über das Ambt | heiliger meß. Augsburg: Weißenhorn 1535, fol. A 1^r.

27 GROPPER, Hauptartikell (wie Anm. 25), fol. G 7^v.

28 Siehe etwa LUTHER, Schmalkaldische Artikel (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene DINGEL. Göttingen 2014, S. 736,28–32): *So folget daraus nicht, das wir die Engel und Heiligen anrufen, anbeten, inen fasten, feiren, Messe halten, opffern, Kirchen, Altar, Gottesdienst stifften und ander weise mehr dienen und die fur Nothelffer halten und allerley Hülffe unter si teilen und iglichem ein sonderliche zu eigen sollten.*

29 Siehe hierzu Seelsorger und Theologe Gropper (wie Anm. 6), S. 101–105.

30 Johannes GROPPER, Christliche und Catholische gegen berichtung eyns Erwidigen Dhomcapittels zu Cöllen / wider das Büch der genanten Reformation / so den Stenden des Erzstifts Cöllen vff junxstem Landtage zu Bonn vorgehalten / Vnnd nun vnder dem Tittel eyns Bedenckens im Trück (doch mit allerley züsätzen vnd veränderungen) vßgangen ist. Köln: Jaspas von Gennep 1544 (Nachdruck Gütersloh 2006) (Martin Bucers Deutsche Schriften. Ergänzungsband), fol. A 1^r.

31 Siehe Josef R. GEISELMANN, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses. In: Die mündliche

sich hierfür auf 1 Kor 11,34 berief, wo Paulus ankündigte, er wolle demnächst weitere Dinge ordnen. Der Beleg dafür, dass die Bibel um weitere Quellen zu ergänzen sei, war also seinerseits biblisch begründet. Gropper gibt damit dem Bemühen um Schärfung des altgläubigen Bekenntnisses Ausdruck und zeigt so an, dass der reformatorische Impuls auch zu dogmatischen Neuakzentuierungen unter den Reformtheologen führte. Aber, dieser entscheidende Impuls aus dem seinerzeitigen Vorstoß Hubert Jedin, die sich herausbildende römisch-katholische Theologie des 16. Jahrhunderts als „katholische Reform“ zu verstehen, bleibt auf Dauer relevant, die Auffassungen der Reformtheologen verdankten sich nicht allein, ja nicht einmal überwiegend dem Anstoß durch die Reformation, auf die sie reagierten, sondern sie konnten sich gegen die Reformation aufgrund von Quellen und Grundlagen des späten Mittelalters stellen, die sie zum Teil mit Luther gemeinsam hatten.

ANSATZ BEI DER INNERLICHKEIT

Jene innerliche Frömmigkeit des späten Mittelalters, der Martin Luther entscheidende Impulse seines Denkens verdankte, hatte ihre Wirkung unverkennbar auch in den reformkatholischen Kreisen³². Das galt auch und zumal für den Umgang mit den Texten selbst, die der Bildung der Gläubigen dienen sollten. Zwar schärfte Johannes Dietenberger ein, dass man den Katechismus auswendig lernen und morgens und abends aufsagen solle³³, doch wichtiger war ihm, was er ausdrücklich im Blick auf das Credo sagte, dass es nämlich darum gehe, es *nit alleyn mit dem mundt außzûsprechen/sonder auch/das jhr jn recht versteht*³⁴. Eine kognitiv-innere Aneignung war selbstverständlich das Ziel der reformtheologischen Bemühungen – sonst hätte man sich ja auch die ausführliche Auslegung der Grundtexte des Glaubens sparen können. Entsprechend war auch die Forderung nach reicher Predigt selbstverständlich: Die im Gefolge des Provin-

Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, hg. von Michael Schmaus. München 1957, S. 123–206, hier S. 133–150. Die „partim ... partim“-Formel konnte sich auf den pseudodionysischen Traktat „De ecclesiastica hierarchia“ stützen (ebd., S. 140).

32 Zur Bedeutung der Netzwerke für den Reformkatholizismus siehe Heribert SMOLINSKY, Humanistische römisch-katholische Gegner Luthers. Das Beispiel des Jodocus Clichtoveus – Überlegungen und Perspektiven. In: Heribert Smolinsky, Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation (wie Anm. 9), S. 62–81, hier S. 80.

33 CATECHISMUS. | Euangelischer | Bericht vnnd Christliche | vnderweisung der fürnemlichsten | stück / des waren heyligen Christ- | lichen Glaubens / allen Christ- | glaubigen / besonders den eynfel- | tigen Leyen / sehr gut / nutz / | vnnd zûwissen von nöten (...) ver- | fasset / | Durch D. Johann. Diet- | tenberger. Mainz: Schöffner 1551, fol. A 5^v.

34 DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. 7^v.

zialkonzils von 1536³⁵ entstandenen *Canones Colonienses* stellten sie geradezu in den Mittelpunkt der pfarramtlichen Aufgaben und hoben hervor, dass zur Erfüllung dieser Pflicht eine gute rhetorische Ausbildung erforderlich sei³⁶. In diesen Mahnungen klingt offenkundig die spätmittelalterliche Innerlichkeit in ihrer humanistisch-kognitiven Wendung an, wie sie etwa für Huldrych Zwingli und auch andere Vertreter der oberdeutschen Reformation maßgeblich war.

Doch finden sich auch Züge einer stärker auf affektive Frömmigkeit ausgerichteten Frömmigkeit, wie sie charakteristisch auch für die Luther prägende mystische Literatur gewesen war. Am deutlichsten ist dies in Groppers Auslegung des dritten Gebotes der Fall, in welcher Gropper sich nicht auf die Beschreibung der mit dem Sonntag verbundenen Pflichten beschränkt, sondern hinzufügt: *Der innerliche Sabbat/ist stätiger frid/vnnd freud im heiligen geist*³⁷. Mit dieser Betonung des innerlichen Sabbat steht Gropper durchaus der Deutung Martin Luthers nahe, der im Großen Katechismus betont, dass nicht die äußere Feiertagsheiligung entscheidend ist, sondern das Umgehen mit Gottes Wort³⁸. Sogar noch näher ist Groppers Formulierung an Andreas Karlstadt. Alle drei: Gropper, Luther wie Karlstadt, wenden offenbar spiritualisierende Deutungen auf das dritte Gebot an und geben ihm so eine vertiefende, verinnerlichende Bedeutung, mit welcher sie auf jener erwähnten spätmittelalterlichen innerlichen Frömmigkeit aufrufen.

Diese Betonung der Innerlichkeit gilt wenigstens zum Teil auch für jenen Bereich, in welchem die theologische Unterscheidung beziehungsweise Abgrenzung *prima facie* am ehesten erforderlich scheint: der Rechtfertigungslehre. Wiederum ist es der Kölner Johannes Gropper, in dessen Hauptartikeln es in einer nach Reinhard Braunisch für ihn typischen Verbindung aus „*remissio peccatorum*“ und „*renovatio interior*“³⁹ heißt, dass wir *durch diese zwey stucke/als da sein/die erlangung der vergebung vnser sünden durch den glauben/vnnd die erneuerung vnser innerlichen menschen durch die Liebe/welche durch den selbenn geist in vnser hertzen gestortzt würt/gerechtfertiget würden*⁴⁰.

35 Siehe hierzu Seelsorger und Theologe Gropper (wie Anm. 6), S. 71–75.

36 *Canones Colonienses* (wie Anm. 14), fol. 22^v.

37 GROPPER, Hauptartikell (wie Anm. 25), fol. H 1^v.

38 LUTHER, Großer Katechismus (wie Anm. 28), S. 962,8f: *und zwar wir Christen sollen immerdar solchen Feiertag halten, eitel heilig ding treiben, das ist teglich mit Gottes wort umbgehen.*

39 Reinhard BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 169)*. Münster 1974, S. 360–376; zu den Weiterführungen in der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit siehe Walter LIPGENS, *Kardinal Johannes Gropper 1503–1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster 1951, S. 100f.

40 GROPPER, Hauptartikel (wie Anm. 25), fol. C 1^v.

Die historische Stellung und Bedeutung dieser Aussagen über die Rechtfertigung würde man verfehlen, wollte man sie in das Raster späterer lutherischer Auseinandersetzung um das Verhältnis von Rechtfertigung und Wiedergeburt pressen. Sucht man nach möglichen gemeinsamen oder unterscheidenden Wurzeln Luthers und der Reformtheologen im späten Mittelalter, so ist zunächst einmal festzuhalten: Die Erneuerung des inneren Menschen hatte tatsächlich am Anfang von Luthers Reflexionen auf die Erlösung des Menschen gestanden, als er die „Theologia deutsch“ mit dem Titel versah: „Eyn geystlich edles Buchleynn von rechter vnderscheyd vnd vorstand, was der alt vnd new mensch sey, Was Adams vnd was gottis kind sey vnd wie Adam ynn vns sterben vnnnd Christus ersten sall“⁴¹.

Es ist offenbar diese oder eine vergleichbare Tradition spätmittelalterlicher innerlicher Frömmigkeit, aus welcher Gropper nicht weniger als Luther schöpft. Dabei kann zum derzeitigen Zeitpunkt nicht genau festgestellt werden, ob es tatsächlich die Theologia deutsch, Tauler oder eine andere Quelle ist, die Gropper in dieser Weise prägte: Entscheidend ist, dass der Impuls, der ihn und andere Reformtheologen bewegte, sich jedenfalls auch der innerlichen Frömmigkeit des späten Mittelalters in ihrer kognitiven wie ihrer affektiven Gestalt verdankt.

ETHISCHE AUSRICHTUNG

So nah der Ansatz bei der Innerlichkeit Reformtheologen und Reformatoren aneinander rückt: Die Akzente allerdings, die im reformtheologischen Kontext gesetzt wurden, wichen von denen Luthers deutlich ab: Betont wurde von den Reformtheologen insbesondere die ethische Verpflichtung, die mit der Rechtfertigung verbunden war. Welche Sorge dahinter stand, machte Michael Helding in einer eigens der Thematik Glaube und Werke gewidmeten Predigt deutlich, welche er am Rande des Augsburger Reichstages von 1547/48 hielt: *Wie kann die Leer bestehen / der Glaub ist genugsam zu erlangung des ewigen lebens: Werden nit etliche glaubige hören am Jungsten tag. Nescio vos, discedite à me operarij iniquitatis*⁴².

Aus lutherischer Rückschau ist die Situation dieser Predigt höchst prekär: Der Reichstag diente der nachdrücklichen Reorganisation des Reiches im katholischen Sinne nach Niederschlagung der Evangelischen im Schmal-

41 LUTHER, Vorrede zur unvollständigen Ausgabe der „deutschen Theologie“ (WA 1, S. 153).

42 Etliche schöne / Christliche Predig / von dem Glauben / vnd guten Wercken (...) Gepredigt zů Augspurg im Thumbstift / Anno M.D. xlviij. / Durch den hochwürdigten Fürsten / vnd Herrn / Herrn Michaelen Bischoff / zů Merßburg etc. Dillingen: Sebald Mayer 1551, fol. A 4^r.

kaldischen Krieg. Während die Hauptleute des Schmalkaldischen Bundes, Johann Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen, in kaiserlicher Gefangenschaft saßen, tagte der Reichstag bekanntlich über eine Zwischenlösung bis zum Erlangen eines verbindlichen Konzilsbeschlusses – mit dem aus altgläubiger Sicht triumphalen, aus evangelischer Sicht niederschmetternden Ergebnis des Augsburger Interims, an dessen Abfassung neben dem schon erwähnten Julius Pflug auch Michael Helding beteiligt war⁴³. Diesen unmittelbaren Kontext von Heldings Aussage darf man nicht ignorieren – und doch zugleich auch nicht verabsolutieren: Mit der Warnung vor dem Gericht nach den Werken stand Helding keineswegs allein, sie begegnet vielmehr immer wieder in den Schriften der Reformtheologen⁴⁴, und sie gibt einer Grundskopsis gegenüber der reformatorischen Rechtfertigungslehre Ausdruck.

Die Vorstellung, dass die lutherische Lehre von der Rechtfertigung verheerende Folgen für christliches Leben und Moral haben würde, zieht sich durch und begegnet in immer neuen Varianten. Auch in seinem nicht unmittelbar dem Entstehungskontext des Interims entstammenden Catechismus griff Helding dieselbe Sorge, wiederum in Gestalt eines Vorwurfs, auf: *Daraus solt jr Christen das mercken/das es ein verdampft jrthumb ist/wan die Christen in jren groben sünden die schwachheit jres fleisch anziehen/vnnd sprechen: Es sey einem menschen vnmöglich/sich von sünden zů enthalten/vnd thun nach Gottes gebotten*⁴⁵.

Was Helding hier vor Augen hatte, war offenbar die lutherische Lehre vom Gesetz und, damit verbunden, von der fortdauernden Erbsündigkeit des Menschen: Der für die Lehre vom theologischen Gebrauch des Gesetzes konstitutive Gedanke, dass dem Menschen seine unausweichliche Sündigkeit aufgewiesen werde, erschien Helding als ein Vorwand, die Besserung des eigenen Lebens erst gar nicht in Angriff zu nehmen.

Damit sah er den Gedanken verfehlt, dass die Kirche als Ort der Rechtfertigung zugleich auch Ort der Heiligung der Glaubenden sei⁴⁶, denn, so er-

43 Siehe SEIDEL, Helding (wie Anm. 11), S. 62–75; Wolfgang OFFELE, Ein Katechismus im Dienst der Glaubenseinheit. Julius Pflugs „Institutio Christiani Hominis“ als catechetischer Beitrag zur interkonfessionellen Begegnung. Essen 1965, S. 34 f.

44 GROPPER, Hauptartikel (wie Anm. 25), fol. C4^r; DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. F 1^r.

45 CATECHISMVS, | Das ist:/Christliche Vnderweisung | vnd gegründter Bericht/nach warer Euan-gelischer vnd Catholischer lehr (...) durch Herrn Micha-eln Bischoff zu Merseburg/der zeit Suffraganeen etc. | gepredigt/ | (...). Mainz 1553, fol. 29^v. Heldings Katechismus „ist das Ergebnis der Predigtreihe vom Sonntag Laetare 1542 (19. März 1542) bis zum Sonntag Judica 1544 (30. März 1544)“ (SEIDEL, Helding, wie Anm. 11, S. 248).

46 HELDING, Catechismus (wie Anm. 45), fol. XXIII^v.

klärte er in seiner Predigt über Glaube und Werke: *Das Euangelium Christi leeret nit allein glauben/sonder auch recht leben. Durch den Glauben schreiben wir vnns zů die verheissung des ewigen erbtheils/aber durch ein frums gerechts leben ergreifen vnd erlangen wir die selbigen*⁴⁷.

Mit diesen Äußerungen war deutlich, dass die Reaktion auf die „Sola fide“-Lehre darin bestand, zu versichern, dass die guten Werke auch für die Begründung des Heils konstitutiv seien⁴⁸. Das Zusammenspiel aus Glauben und Leben sollte so zu verstehen sein, dass der Glaube, durchaus wie bei Luther, auf die Verheißung bezogen war, diese Verheißung aber in ihrer Erfüllung an ein entsprechendes Leben gebunden war. Ganz klassisch formulierte diesen Zusammenhang mit der Werkterminologie Julius Pflug in seiner Ermahnung: *So meidet vor allen dingen die vnfruchtbaren vnnd bösen werck der finsternis/vnd wandert hinfürder in allem guten*⁴⁹.

Den heilskonstitutiven Zusammenhang der Werke formulierte er dabei etwas subtiler als Helling, aber gleichwohl nachdrücklich: Der Gnadenstand war nach ihm durch Glaube und Taufe schon erreicht, die Werke aber dienten dem Glaubenden dazu, *damit er aus der gnade/darinnen er stehet/nicht wider falle*⁵⁰. So waren die Werke als Folge des Glaubens ebenso gesichert wie die Vorrangigkeit des Glaubens für die Erlangung des Heils. Innerhalb des Heilsgeschehens aber war den Werken ein Ort zugewiesen. Den Umständen entsprechend, war diese Bewahrung des Heilsstandes nicht allein an gute Werke im ethisch-moralischen Sinne gebunden: Johann Dietenberger warnte auch, dass der ins Herz gegossene Glaube erhalten bleiben müsse und *durch keyn jrthumb oder ketzerei verruckt werden dürfe*⁵¹.

Trotz der so betonten konstitutiven Bedeutung des Lebens und Tuns für das Heil waren sich die Reformtheologen allerdings einig, dass diese Rolle der Werke keineswegs in Konkurrenz zur Gnade stand, sondern ihr zur Erfüllung half. Markant brachte Helling diese Fundierung auf einem Bekenntnis zum „Sola gratia“ in der erwähnten Predigt über Glaube und

47 HELDING, Glaube und Werke (wie Anm. 42), fol. 5^r. Dieser Betonung der Werke entspricht auch das besondere Augenmerk, das Helling auf die Buße legte (SEIDEL, Helling, wie Anm. 11, S. 354 f).

48 Insofern scheint es mir zu schwach, wenn SMOLINSKY, Helling (wie Anm. 11), S. 129, im Blick auf diese Predigt erklärt, nach Helling „könne man sich die Rechtfertigung nicht verdienen“.

49 PFLUG, Erinnerung und Ermahnung (wie Anm. 1), fol. C 1^r.

50 PFLUG, Erinnerung und Ermahnung (wie Anm. 1), fol. C 1^r; vgl. auch ebd., fol. C 3^r: *In summa/wie wir am anfrage/wann wir zu Gote vns bekeren / das arge/welchs wir begangen / be-rewen sollen/Also müssen wir auch dauon abstehen/vnd solchs hinfürder meiden/wollen wir anders im guten bestehen.*

51 DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. B 3^r.

Werke zum Ausdruck: Nach ihm sollen die Glaubenden *auß den einigen gnaden Gottes selig werden/vnnd nit auß uns*⁵², denn: *wo man von vnsern Wercken also reden oder halten wolt/das dardurch die gnaden Gottes/vnd die verdienst Christi/mit dem wenigsten verkleinert wurden/müßte ichs als eine gewisse Gotslesterung helfen schelten vnnd verdammen*⁵³.

Diese Aussagen sollten deutlich machen, dass das reformatorische Anliegen der Alleinigkeit der Gnade aufgenommen – und doch die Betonung des ethischen Handelns gewahrt wurde. Zunächst handelt es sich hierbei offenkundig nur um Akzentunterschiede: Natürlich hatte auch Luther die Rechtfertigungslehre mit ethischen Impulsen verbunden, am deutlichsten in der Freiheitsschrift. Der dogmatische Unterschied zwischen heilskonsekutiver Bedeutung der Werke in lutherischer Rechtfertigungslehre und heilskonstitutiver Bedeutung, lässt sich bei den Reformtheologen insbesondere in ihrer durchgängigen Betonung dieses ethischen Charakters der Rechtfertigungslehre nachzeichnen. Gerade darin sind sie in besonderer Weise reaktiv: Offenbar kämpften sie gegen eine Rechtfertigungslehre, die man so verstehen konnte, als seien gute Werke gänzlich obsolet. Diese Konsequenz wollten sie unterbinden, indem sie die Rolle der Werke stark machten. Dieser Unterschied lässt sich somit nur begrenzt auf die eingangs beschriebenen spätmittelalterlichen Polaritäten beziehen: Die radikale, mindestens gedankliche Alternative einer werkfrienen Rechtfertigungslehre, die die Reformtheologen mindestens befürchteten, stellte sich in dieser Radikalität erst durch die schroffe Predigt einer „*iustificatio sine operibus*“, die den implizierten Gedanken von der Rechtfertigung folgenden Werken nicht immer ausreichend erkennen ließ.

Auch wenn es sich aber auf einer bestimmten Ebene nur um unterschiedliche Akzentsetzungen handelt, so ist doch zugleich auch deutlich, dass sich hier die Differenz zwischen einem reformatorischen „*sola gratia*“, das sich im „*sola fide*“ ausdrückt, auf der einen und einem reformtheologischen „*sola gratia*“, das einen heilskonstitutiven Aspekt der Werke im Vollzug der Gnade – und, wie Helling an anderer Stelle sagen kann, zum Aufweis ihrer Erkennbarkeit⁵⁴ – aufrecht erhält, andererseits abzeichnet. Das aber bedeutet: Konfessionelle Differenzen späterer Jahrhunderte werden hier durchaus präformiert beziehungsweise Differenzen, die sich so vor Aufkommen der reformatorischen Theologie nicht als grundlegend gezeigt hatten, zu markanten Unterscheidungsmerkmalen zwischen rechtem und falschem Glauben geschärft. Die hier sich abzeichnende Unterscheidung

52 HELDING, Glaube und Werke (wie Anm. 42), fol. F 2^v–3^r.

53 Ebd., fol. F 2^v.

54 HELDING, Glaube und Werke (wie Anm. 42), fol. F 3^r.

also lässt sich nicht so einfach auf die spätmittelalterlichen Polaritäten beziehen, sondern sie folgt neuen Problemkonstellationen, die erst durch die reformatorische Theologie entstanden waren. Deutlicher an mittelalterliche Unterschiede aber knüpft eine weitere erkennbare Differenz an, die sich aus der Betonung der ekklesialen Dimension im reformtheologischen Schrifttum ergibt.

EKKLESIOLOGISCHE EINBINDUNG

Der von allen Reformtheologen in den Vordergrund gehobene Glaubensbegriff wird, auch dies in durchaus betontem Gegensatz zu reformatorischen Theologen, gegen individualistische und subjektivistische Verengungen abgegrenzt – dies geschieht dadurch, dass Glaube von vorneherein auf die Kirche bezogen wird. Das gilt zum einen für den Inhalt des Glaubens, der sich auch auf die Kirche bezieht: *Wer von Gott alles gläubte was er solt / gläubte aber oder hielte in seinem hertzen nit von der heiligen Gemeinen Kirchen / vnnd von jrem werck vnd handel / wie er billich halten vnd gläuben sol / der felet der warheit / gehet vom Glauben jrr / vnd mus mit allem seinem wissen vnnd Glauben ins verdamnis faren / vnd Gottes nit geniessen*⁵⁵, heißt es in Heldings Auslegung des Dritten Artikels im Katechismus: Der ekklesiale Glaube wird hier zu einem derart wesentlichen Bestandteil des Glaubens erklärt, dass sich im Letzten an ihm die Frage des Heilsstandes entscheiden kann – ohne ihn ist der Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus nicht heilbringend!

Dass solche Aussagen zumal in einem Katechismus eine massiv pädagogisch-paränetische Ausrichtung haben, ist offenkundig, aber das reduziert ihren Status nicht auf den bloßer Funktionalität: Zu tief ist die ekklesiale Dimension des Glaubens in unterschiedlichen Hinsichten in die reformtheologischen Konzepte integriert. Die Kirche ist nicht nur selbst Gegenstand des Glaubens, sondern sie bestimmt ihrerseits auch, was überhaupt Gegenstände des Glaubens sein können. So schärft Johannes Dietenberger ein: *Ir aber L. C. solt alles glauben / was euch der glaub oder die Christlich kirch fürschrächt vnt gepeut zû glauben*⁵⁶.

Von dieser Kirche gelten dann die „notae ecclesiae“, welche Gropper schon in seinen Hauptartikeln deutlich in einer Weise zuspitzt, welche den Unterschied der katholischen Kirche zu den reformatorischen hervorheben soll: Kennzeichen der Kirche nämlich seien, so Johannes Gropper in seinen

55 HELDING, *Catechismus* (wie Anm. 45), fol. XVII^r.

56 DIETENBERGER, *Catechismus* (wie Anm. 33), fol. C 2^r.

Hauptartikeln, *Antiquitet, Vniversalitet, Consension*⁵⁷, und es ist dabei offenkundig, dass im Gegenzug die reformatorischen Kirchen als diejenigen gelten, die neu und partikular sind und in ihrer Lehre vom althergebrachten Konsens abweichen. Kirche also ist die sichtbare Kirche nach den Kriterien des Glaubensbekenntnisses – und für die Reformtheologen ist es offenkundig, dass in diesem Sinne allein die werdende römisch-katholische Kirche, deren Kontinuität mit der mittelalterlichen dabei selbstverständlich vorausgesetzt wird, als Kirche gelten kann.

Deren Heilsrelevanz hängt dann in besonderer Weise an den Sakramenten, die, so Helling, Gottes *werckzeug zûr vergebung der sunden* sind⁵⁸. Entsprechend schärft Johannes Dietenberger ein, man werde der Gnadentat Christi teilhaftig, *Wann man sich inn der gehorsam des Glaubens/vnd der gemeynschafft der heyligen Sacrament haltet*⁵⁹, ja, nach ihm ist es eben die Vermittlung des Heils durch die Sakramente, die die *eynigkeit des jnnerlichen gelaubens* bewirkt und bezeugt⁶⁰. Eben deswegen ist nach ihm auch, in offenbar bewusster Wendung gegen die Kirchendefinition aus CA 7, nötig, dass *gleiche ceremonien* gebraucht werden⁶¹ – das von Gropper stark gemachte Kriterium des *consensus* hängt aufs engste mit den Sakramenten und ihrer Einheitlichkeit zusammen. Dies ist der eigentliche Grund dafür, warum die Katechismen immer wieder ausführlich auf die Sakramente – selbstverständlich in ihrer Siebenzahl – eingehen⁶².

Diese soteriologische Zentralstellung der Sakramente aber bringt es wiederum mit sich, dass in den Reformkonzepten der Reformtheologen die Priester als Verwalter und Vermittler der Sakramente, so sie *nach Christlicher Kirchen weiß*⁶³ gebraucht werden, eine zentrale Rolle spielen: Das eklesiale Reformkonzept verbindet sich mit einer sazerdotalen Amtskonzeption – und gerade hierin ist dann der Unterschied zur reformatorischen Theologie deutlich.

57 GROPPER, Hauptartikel (wie Anm. 25), fol. C 6^r.

58 HELDING, Catechismus (wie Anm. 44), fol. 29^r; vgl. DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. A 5^r: *Durch die Sacramente geschieht, dass wir zû Gottes gnaden vnd früntschafft kommen / vnnd der ewigen seligkeyt versichert werden.*

59 DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. E 1^v.

60 Ebd., fol. A 4^v.

61 Ebd., f. A 4^v; vgl. ähnlich HELDING, Catechismus (wie Anm. 45), fol. XVIII^r: *Gott vereiniget die Gemeinde auf der ganzen Welt durch ein gleichen Glauben / durch gleiche Sacrament;* GROPPER, Hauptartikel (wie Anm. 25), fol. 7^{r-v}: *Vergabung der Sünden wird erlangt durch mittel der heiligen Tauff vnd der Büß / sampt anderen von Got darzu geordneten Sacramentenn.*

62 Vgl. zu Gropper FILSER, Gropper (wie Anm. 13), S. 165–406.

63 DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. G 2^r.

Zwar hat auch Luther das vierte Gebot neben der weltlichen Obrigkeit und den Eltern auf die geistliche Obrigkeit bezogen⁶⁴, diese aber nicht so in den Mittelpunkt gerückt, wie dies Johannes Gropper tat, dem das Gebot Anlass gibt, an die Bedeutung der Ämter, nicht zuletzt des Bischofsamtes, zu erinnern: *Mit diesem gebot wirt auch gebotten das man gehorsam sey Christlichen vnnd Catholischenn Bischoffen/Pastörenn vnnd Lehrern/die dar seyndt geystliche Vätter*⁶⁵.

Erst recht wird diese klerikale Orientierung der Reform dort erkennbar, wo sie rechtlich umgesetzt wird. Geradezu programmatisch drücken dies die *Canones Colonienses* in ihrem Abschnitt über die Parochialpriester aus, wenn sie erklären: *his recte se habentibus, de reliquis non admodum magnam sollicitudinem habuisse videatur*⁶⁶. Die biblische Grundlage hierfür bietet 1 Tim 4,12: *Exemplum (inquit) esto fidelium, in verbo, in conuersatione, in charitate, in fide, in castitate*⁶⁷.

Eben dieser Gedanke der Vorbildhaftigkeit der Kleriker verbindet sich auch mit der allerschärfsten Kritik am Klerus. So mahnt Helling in seiner Predigt über Glaube und Werke: *Das heylig Concilium wirt auch nit allein die Geystlichen jhres Pomps vnd prachts/Simoney/Curtisanerey/die viele der Pfründ/der Kirchen güeter mißbrauchung/vnd jhres Kirchendienstes hinlessigkeit oder verseümligkeit straffen/Sonder es wirt auch des auff oder fürkauffs / finantz vnnd betrug der weltlichen handler / die alle thewring machen in allen landen, / nicht vergessen*⁶⁸.

Die Probleme also, welche der spätmittelalterliche Antiklerikalismus scharf hervorgehoben hatte, werden in eben solcher Schärfe auch von den Reformtheologen des 16. Jahrhunderts gesehen. Der Weg aber, den sie gehen, beruht auf einer fortdauernden Affirmation der sazerdotalen Amtsautorität, ja, einer soteriologischen Schärfung dieser Amtsautorität im Rahmen einer unhinterfragten hierarchischen Gestalt von Kirche. Eben darin zeigt sich der markanteste Unterschied der Reformtheologen zu den Reformatoren.

64 LUTHER, Großer Katechismus (wie Anm. 28), S. 986,22–988,4.

65 GROPPER, Hauptartikel (wie Anm. 25), fol. H 3^r.

66 *Canones Colonienses* (wie Anm. 24), fol. 19^v. Sprachlich ist der Passus allerdings nicht nur, wie oben vorausgesetzt, im Sinne einer Abgrenzung von Laien zu verstehen, sondern auch im Sinne einer Abgrenzung der Parochialpriester von anderen Klerikern.

67 *Canones Colonienses* (wie Anm. 14), fol. 20^r.

68 HELDING, Glaube und Werke (wie Anm. 42), fol. E 2^r.

SCHLUSSÜBERLEGUNGEN

Die Reformtheologen propagieren eine Gestaltung des Christentums auf Basis einer Soteriologie, die ethisch und ekklesial-sakramental eingebettet ist. Eine Art Zusammenfassung dieser Haltung bietet Johannes Gropper in seiner Auslegung der Brotbitte: *so gib vns auch das brot deynes göttlichen hym-lischen Worts/damit vnser Seel erquickt vnnd gespeist werde/die onn das von hünge gar verschainet vnd verkamett. Gib das wyr wirckenn diß brodt/welchs süeß ist über honig vnnd honigräß/Mit dem gib lieber Vatter das wir vns bekümm-eren/vnd das betrachten tag vnnd nacht. Gib auch entlich vnß dz überweßlich oder übersebstendige brodt/den leichnam vnsers Herren Jesu Christi deyns lie-benn Süns*⁶⁹.

Die auch hierin mitschwingende Innerlichkeit der Frömmigkeit lässt un-mittelbar erkennen, dass der Ausgangspunkt der Reformtheologen dem der reformatorischen Theologie eng verwandt ist: Es geht um eine tatsäch-lich das Leben nicht nur äußerlich, sondern mit ganzer Seele und ganzem Herzen in Anspruch nehmende Verkündigung des Evangeliums.

Dass diese durch das Priesteramt in seiner gegebenen Gestalt nicht ange-messen vertreten wurde – auch darin sind sich die Reformtheologen mit der reformatorischen Theologie einig. Doch eben an dieser Stelle treten Anliegen und vor allem Folgerungen auseinander. Peter M. Seidel bringt dies in seiner Studie zu Michael Helding klar zum Ausdruck, wenn er er-klärt, dessen Reformbemühungen hätten „[i]m Kern disziplinäre Pro-bleme“ im Blick gehabt⁷⁰. Verallgemeinert besagt dies: Während die Re-formtheologen mit weiten Strecken des spätmittelalterlichen Antiklerika-lismus das Problem des Klerus als ein moralisches, mithin im Rahmen der gegebenen Amtstheologie korrigierbares identifizieren, verband Luther schon früh, spätestens mit der Aufnahme des Gedankens des allgemeinen Priestertums im Jahr 1520⁷¹, die Kritik am Klerus mit der Ausrichtung an innerlicher Frömmigkeit – so entwickelte sie sich bei ihm zu einer grund-

69 GROPPER, Hauptartikel (wie Anm. 25), fol. 8^v.

70 SEIDEL, Helding (wie Anm. 11), S. 195; vgl. zu Groppers Betonung des Priesteramtes Jo-hannes MEIER, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortri-entinischen Reformkonzeptes für die Praxis der kirchlichen Seelsorge (= Reformations-geschichtliche Studien und Texte 113)*. Münster 1974.

71 LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (WA 6, S. 408,11 f, 26–28): *Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey ... Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks hal-ben, vnnd nit des stands halben.*

sätzlichen Kritik an der Annahme eines klerikalen Standes überhaupt. Diese Zuspitzung seiner Überlegungen hatte zumindest auch damit zu tun, dass seine Gegner ihn rasch mit Kirchenkonzeptionen konfrontiert haben, in welchen dem Papst eine Funktion zugemessen wurde, die Luther, vor allem im Blick auf die Auslegungskompetenz für die Bibel, für theologisch nicht tragbar hielt. Für seine zunehmende Distanz zur Kirche wurde somit die angesprochene dritte Polarität, die aus Zentralität und Dezentralität, entscheidend. Das ist auch vor dem Hintergrund der reformtheologischen Schriften bemerkenswert, insofern diese die Papstfrage nur selten tangieren – wenn allerdings, dann affirmativ, wie etwa Johannes Dietenberger, der die Kirche des Glaubensbekenntnisses ganz selbstverständlich mit der unter dem Haupt Christo und seinem *verwalter*, dem Papst, versammelten Gemeinschaft identifiziert⁷².

Für sie aber liegt die Differenzlinie zur reformatorischen Theologie – anders als dies bei den ersten Gegnern Luthers: Prierias, Eck oder Alveldt der Fall war – nicht so sehr bei der Papstfrage, bei der Polarität aus Zentralität und Dezentralität, als bei der Amtsfrage, genau genommen: bei der Frage, welche Konsequenzen aus der Kritik am vorhandenen Priestertum zu ziehen seien⁰ und damit verbunden: wie man im Feld aus Ethik und Soteriologie die Kritik am Klerus begründet sah. Und eben hierin liegt dann wohl auch der beschreibbare Unterschied zwischen Reform und Reformation: Während letztere spätestens ab 1520 zu einem Modell tendierte, das Kirche anders und neu verstand, fügten die Reformtheologen ihre Anliegen in ein Modell von Kirche ein, das die amtstheologische Struktur des Mittelalters unproblematisch fortführte.

72 DIETENBERGER, Catechismus (wie Anm. 33), fol. F 4^r.