

Augustinus im „Regensburger Buch“ (1541)

Von Josef Lössl

A. Einleitung und Hinführung zum Thema

Das *Regensburger Buch* ist Zeugnis des Gipfel- und leider auch Wendepunkts¹ der Bemühungen um die Wiedervereinigung der auseinanderdriftenden Konfessionen im Deutschland des 16. Jahrhunderts². Sein Text ist das Werk von Theologen reformatorischer wie römisch-katholischer Prägung, darunter Julius Pflug, Johannes Gropper, Philipp Melanchthon, Martin Bucer und Gasparo Contarini, die sich 1530 nicht mit der durch die *Confessio Augustana* bereits vorläufig besiegelten Kirchentrennung abgefunden hatten. Diese Theologen fühlten sich nicht in einer der künftigen Konfessionen zu Hause. Sie sahen als gemeinsame theologische und glaubenspraktische Grundlage eine katholische Tradition, wie sie, vor allem was die Rechtfertigungslehre betraf³, insbesondere durch das Werk ihres gemeinsamen Lehrers, Erasmus

¹ Vgl. Cornelis Augustijn, *The Quest of Reformatio. The Diet of Regensburg 1541 as a Turning-Point*, in: ARG Sonderband: Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten, Gütersloh 1993, 64–80.

² Zu den Einigungsbestrebungen im historischen Kontext vgl. Ludwig Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.*, Freiburg i.Br. 1879; Ludwig Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542* (= BPHIR 5), Rom 1910; speziell zur Rolle der Humanistentheologen Robert Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (= SVRG 160), Leipzig 1936; ders., *Der Ursprung des Regensburger Buches von 1541 und seine Rechtfertigungslehre*, in: ARG 36 (1939) 88–116; zur Korrespondenz Bucers mit dem Landgrafen Philipp von Hessen Hastings Eells, *The Origin of the Regensburg Book*, in: PTR 26 (1928) 355–372; als neuere Darstellungen Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit* (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 4), Köln – Weimar – Wien 1995, bes. 423–456; Athina Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41* (= FKDG 65), Göttingen 1996 (Literatur). Die wichtigsten im folgenden behandelten Quellen finden sich in ARCEG 6, ed. Georg Pfeilschifter, Regensburg 1974, 21–88; Martin Bucers deutsche Schriften, Bd. 9/1 (im folgenden abgekürzt BDS 9/1), ed. Cornelis Augustijn & Marijn De Kroon, Gütersloh 1995, bes. 323–483.

³ Zum Stichwort „Doppelte Rechtfertigung“ vgl. als aktuellen Beitrag zu einer theo-

von Rotterdam, verbürgt wurde⁴. Die vermittelnde Position dieser Theologen gewann zwischen 1530 und 1540 auch politisch an Gewicht. Sowohl das französische Königshaus (Margarethe von Navarra und Franz I.) als auch der Kaiser (Karl V.) und eine Reihe deutscher Fürsten regten Gespräche unter ihnen an; und schon seit den frühen 20er Jahren und dann bis zu seinem Tod 1536 hatte auch Erasmus selbst wiederholt zu Gesprächen unter Theologen als einem vorrangigen Mittel von Einigungsbemühungen aufgerufen⁵.

Gemeinsames Ringen mit überlieferten Texten war ein humanistisches und für humanistische Theologen urchristliches Ideal. Dabei spielten nicht zuletzt aus dem Studium frühchristlicher Literatur gewonnene Vorstellungen über die Kirche der Spätantike und ihre Lehre eine wichtige Rolle⁶. Als sich etwa im Laufe des Jahres 1537 der sächsische Rat Georg von Carlowitz um ein Religionsgespräch in Leipzig bemühte, meinte er, offenbar angeregt von einem in der Entstehung befindlichen Werk des Hoftheologen Georg Witzel⁷, der Glaube der Apostolischen, also frühchristlichen Kirche könne als „Richtscheidt“ (Kriterium) für die gegenwärtigen Verhandlungen dienen⁸. Freilich war patristisch bewanderten Theologen auch klar, daß ein solches „Richtscheidt“ im Detail, wenn überhaupt, nur schwierig zu ermitteln war; denn in den allerersten Jahrhunderten war die Dogmenentwicklung diffus und in den späteren – Carlowitz meinte, Witzel folgend, bis ins 8. Jahrhundert gehen zu können – gab es bereits deutliche Entwicklungen hin zur mittelalterlichen, durch scholastische Theologie und kanonisches

logischen Begriffsklärung Edward Yarnold, *Duplex iustitia. The Sixteenth Century and the Twentieth*, in: Christian Authority. Essays in Honour of Henry Chadwick, Oxford 1988, 204–223.

⁴ Vgl. hierzu Stupperich 1936, 8–10; Alister E. McGrath, Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification, in: ARG 73 (1982) 5–20; Erasmus *en. in Ps 22* (Opera Omnia Desiderii Erasmi [= ASD] 5/2, Amsterdam u. a. 1985, 349): *Duplex est iustitia, prior est innocentia, cui per fidem et baptismum restituimur, altera est fidei per dilectionem operantis*.

⁵ Vgl. Stupperich 1936, 27–29 und ebd. 8, Anm. 1 den Hinweis, daß Erasmus' Schrift *De amabili ecclesiae concordia* von 1533 in diesem Zusammenhang als eine Summe seiner Theologie, vor allem der erwähnten Rechtfertigungslehre zu betrachten sei. Zur Initiative der Religionsgespräche insgesamt vgl. Fuchs 1995 (Literatur).

⁶ Stupperich 1936, 34: „Hält man sich nur an die Schrift und die Kirchenväter, so ist nach Bucers Meinung auch in der Rechtfertigungsfrage eine Einigung zu erhoffen.“ Schon bei Erasmus war das historisch-philologische Interesse auch theologisch motiviert. Erasmus hatte, so Melanchthon, „die Theologie als erster *ad fontes* zurückgerufen“ (CR I, 63: *primus ... theologiam ad fontes reuocauit*).

⁷ *Typus ecclesiae prioris. Anzeigung wie die heilig Kyrche Gottes inwendig siben und mehr hundert jaren nach unsers Herren Auffart gestalt gewesen sey*. Ohne Ort und Drucker 1540; vgl. Wilbirgis Klaiber, Katholische Kontroverstheologen und Reformen des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis (=RGST.S 116), Münster 1978, Nr. 3380; BDS 9/1, 13–22, bes. 14–15; Barbara Henze, Aus Liebe zur Kirche, Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (=RGST.S 133), Münster 1995 (Literatur).

⁸ Vgl. Magnus Ditsche, „Das Richtscheidt der Apostolischen Kirche“ beim Leipziger Religionsgespräch von 1539, in: *Reformata Reformanda*. FS Hubert Jedin, Bd. 1 (=RGST.S 1), Münster 1965, 466–475.

Recht abgesicherten konkreten Papstkirche der Gegenwart, deren Werkgerechtigkeit die Reformatoren ja gerade bekämpften. Als die Gespräche Anfang Januar 1539 begannen, traten die Schwächen von Carlowitz's Konzept, wie es nunmehr von seinem Unterhändler Witzel vertreten wurde, schnell zutage. Die Reformatoren verlangten, unbeschadet ihrer Begeisterung für die Patristik, prinzipielle dogmatische Aussagen als Diskussionsgrundlage. Witzel jedoch wollte oder konnte aus seinen Quellenstudien nur konkrete historische Einzelbeispiele liefern. Seine Darstellung blieb deskriptiv, ohne normativen Anspruch, wie es schien. Sie suggerierte freilich implizit die dogmatische Richtigkeit und Gültigkeit des Faktischen, nämlich die Entwicklung des frühen Christentums hin zur mittelalterlichen Papstkirche (zumindest was das Christentum lateinischer Prägung anbetrifft, dem sich, wie der starke Einfluß Augustins zeigt, auch die Reformatoren verpflichtet wußten). Witzel war jedoch offenbar nicht in der Lage, diese seine Grundeinstellung wirksam gegen die Invektiven Bucers und Melanchthons zu verteidigen. Er zeigte sich den beiden Reformatoren in der öffentlichen Diskussion unterlegen. Melanchthon, so berichtet er selbst, habe ihm Augustinus-Stellen an den Kopf geworfen, „gerad als hette er darumb die burg Catholischer warheit erobert.“ Den heiligen Basilius habe er ihm auf Griechisch zitiert, „gerad als solt ein einiger spruch dieses Lerers wider himel

⁹ Beide Stellen aus Georg Witzel, *Von der Justification, das ist vom Glauben und Wercken*, Köln 1548 (Klaiber 1978, Nr. 3332); zitiert in BDS 9/1, 15, Anm. 11. Die Augustinus-Stelle ist aus *De spiritu et littera* 14,23f. (CSEL 60, 176–178) und handelt von der allem menschlichen Tun zuvorkommenden göttlichen Gnade – Melanchthon führt sie als Beleg für das lutherische Prinzip *sola gratia* an –, die Basilius-Stelle ist aus *Homilia de humilitate* 3 (PG 31, 529c) – Melanchthon zitiert sie als Zeugnis für das lutherische Prinzip *sola fide* (μόνη πίστει). Vgl. BDS 9/1, 15, Anm. 11. Derselbe Melanchthon also, der voller Bewunderung über Erasmus schreiben konnte, er habe als erster die Theologie *ad fontes* zurückgerufen (s. oben Anm. 6), war auch dazu fähig, Väterstellen wie die zitierten in guter alter scholastischer Manier zu verwenden, ohne Rücksicht auf ihren historischen und philologischen Kontext (vgl. hierzu auch Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* [= *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 46], Genf 1961, bes. 41 272–277 292–306 318–320). Witzel entging dies nicht. Ihm fehlten freilich, wie er selber zugibt, die Mittel, um gebührend darauf antworten zu können. In Aug. *spir. litt.* 14,23f. geht es nicht darum, daß die Gnade den Werken zuvorkomme, sondern vielmehr, daß sie beim Menschen die Einsicht bewirke, daß dies so sei. Im Kontext wird von Augustinus Ex 20,17 (*non concupisces*) als gnadenhafte Grundvoraussetzung für alle Einzelgebote eingeführt, insbesondere für den Dekalog. Dann wird gezeigt, daß der Dekalog nicht wörtlich zu verstehen sei. Das Sabbatsgebot zum Beispiel beziehe sich für die Juden auf den Sabbat, für die Christen jedoch auf den Sonntag. Augustinus rechtfertigt diese Auslegung unter Verweis auf 2 Kor 3,6 (*littera occidit, spiritus autem uiuificat*). Zitiert wird dann die gesamte Passage 2 Kor 3,3–9 mit der zentralen Stelle *sufficiencia nostra ex deo est*, bezogen auf *non quia idonei sumus cogitare aliquid quas ex nobismetipsis* sowie der Schlußstelle *abundabit ministratio iustitiae in gloria*. Gloria wird schließlich im Anschluß daran kommentiert als Überwindung des *carналiter sapere*. Vgl. auch in *spir. litt.* 14,25 (CSEL 60, 179f.) das Zitat Röm 7,6–25 sowie in 14,26 (180f.) 2 Kor 3,16 (*cum enim transieris ad Christum, auferetur uelamen*). Augustinus geht es also nicht um den Gegensatz von Gnade und Werkgerechtigkeit, sondern von Erkenntnis ohne Gnade und Erkenntnis mit Gnade. Nur aus Gnade

und erden gelten“⁹. Im allgemeinen fühlte er sich „als der wenigst, zuweilen auch *ad pedariam sententiam* beredt“¹⁰; und von Bucer ist über ihn das Wort überliefert, er sei „für sich selbst seer ein elend mensch“ gewesen¹¹. Die Enttäuschung war allgemein. Sie schlägt sich auch in der Dürftigkeit des Ergebnisses, des Leipziger Reformations- oder Reunionsentwurfs nieder, der nur wenige Aussagen zu wichtigen Lehrinhalten enthält und schon bald nach seiner Erstellung „seine Rolle ausgespielt“¹² hatte.

Trotzdem orientierten sich die Vermittlungstheologen auch nach Leipzig weiter an patristischen Texten, versuchten aber nunmehr auf beiden Seiten, deren Auslegung auf gemeinsame dogmatisch-theologische Grundlagen zu stellen. Dabei erwies sich der Kölner Jurist und Theologe Johannes Gropper als ein Witzel überlegener und Bucer ebenbürtiger Diskussionspartner. Sein *Enchiridion* hatte 1538 mit seiner erasmianischen Rechtfertigungslehre Aufsehen erregt und von katholischer wie auch von reformatorischer Seite Zu-

allein können nach Augustin die Gebote richtig verstanden werden. Vgl. hierzu auch Josef Lössl, *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo* (= VigChr Suppl. 38), Leiden 1997, 191. Ähnlich verhält es sich mit Basil. *hom. humil.* 3 (*hom. humil.* = nach der Zählung von PG *hom.* 20, nach der Zählung von Peter J. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea*, 2 vols., Toronto 1981, vol. 1, xxvii–xxviii, *hom.* 329). Es geht darin sogar um dieselbe Thematik. Nicht der Glaube ist Basilius' theologisches Leitmotiv, sondern die Erkenntnis, aus der der Glaube entspringt und zu der er in seiner Vollendung zurückkehrt, so Basilius direkt im Anschluß an die von Melanchthon Witzel gegenüber zitierte Stelle: τοῦτο ὕψος ἀνθρώπου, τοῦτο δόξα καὶ μεγαλειότης, ἀληθῶς γινῶναι τὸ μέγα, καὶ τούτῳ προσφύεσθαι, καὶ δόξαν τὴν παρὰ τοῦ κυρίου τῆς δόξης ἐπιζητεῖν. Λέγει δὲ ὁ Ἀπόστολος· Ὁ καυχώμενος, ἐν κυρίῳ καυχάσθω, λέγων ὅτι Χριστὸς ἡμῖν ἐγενήθη σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις ἵνα καθὼς γέγραπται, Ὁ καυχώμενος, ἐν κυρίῳ καυχάσθω. Ἐπιφέρει γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὀλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνη τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐγνω μὲν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πιστεῖ δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον. Etwas weiter unten im Text wird jene δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πιστεῖ dann noch etwas genauer definiert, nämlich als γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ. Vgl. hierzu Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994, 327 f., Anm. 59: „Basil was moving constantly towards a definition of knowledge that involved inextricably the indwelling action of God.“ Durch Melanchthons dogmatische Nutzung der Stelle wird dieser Aspekt unterschlagen. Witzels Verblüffung wird damit eher verständlich.

¹⁰ Georg Witzel, Warer Bericht (ARCEG 6, 18, Z. 41f.). Der Ausdruck *pedaria sententia* wird erklärt in Erasmus *Adagia* 979: *competit in eos, qui in consultationibus aut disceptationibus ipsi quidem nihil habent quod dicant, uerum aliorum sententiis annuunt*. Vgl. BDS 9/1, 15, Anm. 14.

¹¹ Bericht Bucers über die Leipziger Verhandlungen in Maximilian Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer, Erster Teil (= PPSA 5), Leipzig 1880, 63–68, hier 68; vgl. BDS 9/1, 15. Fuchs (1995, 399) äußert Verwunderung über die Ablehnung Witzels auf seiten der Reformatoren, hätten sie doch in ihm einen Humanisten als Gesprächspartner gehabt. Stattdessen sahen sie ihn als einen „billigen Erasmusplagiator.“ Eck dagegen hielt ihn „trotz seiner Rückkehr zur alten Kirche für einen Lutheraner“ (ebd. 399f.) und Luther beschimpfte ihn später „in wüster Form ... als Lügner“ (vgl. WA 38, 84f.). Es entsteht der Eindruck, daß Witzels einziger Fehler seine Weigerung war, sich auf der Basis der altkirchlichen Texte auf eine der neuen Konfessionen festzulegen.

¹² So Augustijn in BDS 9/1, 19; vgl. ebd. 16, Anm. 16; Text ebd. 23–51.

stimmung erfahren.¹³ Ermutigende Signale von kaiserlicher Seite, namentlich durch den Kanzler Granvella, die Einigungsbemühungen voranzutreiben, taten das Ihre¹⁴. Bei mehreren Treffen in Hagenau und Worms 1540 lernten sich Bucer und Gropper als Theologen kennen und schätzen. Zwar waren

„die theologischen Standpunkte der beiden Männer weit voneinander entfernt. Sie hatten jedoch einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Auch Groppers Denken war an der Bibel orientiert und er war bereit, diese als Lehrnorm anzuerkennen. Auch Bucer wollte der Lehre und der Praxis der Kirche der ersten Jahrhunderte eine gewisse Autorität beimessen. Dadurch war eine Gesprächsgrundlage vorhanden.“¹⁵

In Zusammenarbeit entwarfen Bucer und Gropper¹⁶ „zwischen dem 15. und 31. Dezember 1540 in Groppers Herberge“¹⁷ in Worms den Text, der etwas mehr als ein halbes Jahr später als *Wormser Buch* oder *Entwurf*¹⁸ beim Regensburger Gespräch als Diskussionsgrundlage diente und dabei zum *Regensburger Buch* ausgearbeitet wurde¹⁹.

Wie schon im Vorfeld der Leipziger Gespräche wurde auch bei den Gesprächen in Hagenau und Worms von den Gesprächsteilnehmern vereinbart, daß die Heilige Schrift nach dem Verständnis der apostolischen und christlichen Kirche auszulegen und in erster Linie nach diesem Kriterium zu theologischen Argumenten heranzuziehen sei²⁰. Im Unterschied zu den Leipziger Gesprächen, bei denen Witzels von Carlowitz propagierte Herme-

¹³ Vgl. Reinhard Braunisch, Die Theologie der Rechtfertigung im *Enchiridion* (1538) des Johannes Gropper (= RGST.S 109), Münster 1974; ders., Art. Johannes Gropper, in: TRE 14 (1985) 266–270 (Literatur).

¹⁴ Weiterführende Angaben zu Quellen und Literatur in BDS 9/1, 323; zur Darstellung vgl. Eells 1928, 355–372; Stupperich 1936, 75–94.

¹⁵ Augustijn in BDS 9/1, 324.

¹⁶ Unter Anwesenheit Wolfgang Capitos auf Bucers und Granvellas Sekretär Gerard Veltwyck auf Groppers Seite; vgl. BDS 9/1, 324 f., Anm. 11.

¹⁷ Augustijn in BDS 9/1, 324.

¹⁸ Pfeilschifter (ARCEG 6, 21 f.) bevorzugt die letztere Bezeichnung, Augustijn (BDS 9/1, 325, Anm. 18) die erstere, mit der Begründung: „Es empfiehlt sich m.E., deuthkeitshalber auch in der Bezeichnung das in Worms erzielte Ergebnis der Verhandlungen von dem *Regensburger Buch* zu unterscheiden, und zugleich das enge Verhältnis zwischen den beiden zu betonen. Die Benennung *Wormser Buch* entspricht diesem doppelten Bedürfnis.“

¹⁹ Dementsprechend ist der von Augustijn in BDS 9/1 edierte Text Bucers „Das *Wormser Buch*, Latein und Deutsch (1540/1541)“ (vgl. BDS 9/1, 323–483), „nach einer Abschrift des Exemplars, das Bucer Philipp von Hessen zugeschickt hat, sowie die deutsche Übersetzung des *Wormser Buches*, die Bucer für den Landgrafen angefertigt hat“ (ebd. 330), und zwar vor den Regensburger Gesprächen, während der von Pfeilschifter in ARCEG 6 edierte Text aus einer Reihe von Handschriften erstellt wurde, die als Ergebnis der Regensburger Gespräche, also als *Regensburger Buch* vorlagen. Trotz des weiteren Schicksals des *Regensburger Buchs* bleibt festzuhalten, daß in Regensburg in entscheidenden Punkten eine Einigung erzielt wurde. Kurz nach Erstellung des *Wormser Buchs* hatte kaum jemand einen solchen Erfolg für möglich gehalten. Vgl. z. B. Augustijn in BDS 9/1, 326, Anm. 27: „Bezeichnend ist die Kritik Melanchthons, das *Wormser Buch* enthalte nur eine Utopie.“

²⁰ Vgl. Stupperich 1936, 67.

neutik keinen Anklang fand, stellte sich jedoch in Hagenau und Worms heraus, daß die Unterhändler Gropper auf katholischer und Bucer auf reformatorischer Seite sich trotz inhaltlicher Divergenzen in dieser Hinsicht sehr nahe standen. Sie tauschten sogar ihre Entwürfe aus, im Vertrauen, dadurch eventuell auch inhaltlich zu einer Einigung zu finden. Nicht daß es letztlich nicht in allen Punkten, vor allem im Bereich des Kirchen- und Lehramtsverständnisses, zu einer solchen kam, ist das Bemerkenswerte, sondern daß Theologen wie Bucer und Gropper, aber auch die anderen Teilnehmer an den Gesprächen, Melanchthon, Eck, Pflug und Contarini, so lange an sie glaubten und um sie rangen²¹. Als die Gespräche gescheitert waren, mußte freilich, vor dem Hintergrund Jahrhunderte währenden tridentinischen Katholizismus' und reformatorischer Orthodoxie die Theologie des *Regensburger Buchs* wie ein theologiegeschichtliches Kuriosum erscheinen.²² Erst seit jüngerer Zeit, unter den Vorzeichen des Strebens nach Überwindung konfessioneller Schranken durch die Suche nach dem gemeinsamen Glauben im Dialog, könnte sie sich trotz aller Zeitgebundenheit erneut als fruchtbare Anregung herausstellen.²³ Um diese auch in einem ihrer zentralen Anliegen aufnehmen zu können, sind, wie die einführenden Bemerkungen zeigen sollten, deren konfessionstheologische Positionen un-

²¹ Selbst in der nach dem Scheitern der Gespräche desillusioniert klingenden Einleitung zu seinem „Artikell“ von 1545 läßt Gropper noch einmal etwas von dem Optimismus durchscheinen, der ihn bei den Gesprächen motiviert hatte (BDS 9/1, 484): „Zu Wurms und Regenßburg hat der Bucer ... in angebung seyns simülierten fleiß zu Christlicher vergleichung (wie solche heuchelei jetzunder durch die erfahrung erwisen wirdt) dise nachfolgende Artikell vor Christlich und der gesunder Catholischer lehr gemeß erkennt.“ Groppers „Artikell“ zeigt jedoch auch, warum die Gespräche letztendlich scheiterten. Er beginnt mit dem Abschnitt „Von der ... Kirchen Lehr und Autoritet“. Die Gespräche waren jedoch unter der Voraussetzung geführt worden, daß Schrift und Kirchenvätern Priorität vor der zeitgenössischen Lehrautorität einzuräumen sei. Gerade dies hatte die Humanistentheologen beflügelt. Vor diesem Hintergrund war die Zurückstellung der Diskussion des Kirchen- und Sakramentenverständnisses eben kein „Schachzug“ Contarinis gewesen (gegen Hubert Jedin, An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert? In: ThGl 48 [1958] 50–55, 54). Vielmehr kennzeichnete die Zurückstellung formaler kirchenrechtlicher und -politischer Fragen das Unternehmen der Religionsgespräche insgesamt. Hätten die ([vgl. Anm. 19] ja in der Tat bestehenden) Zweifel an ihrer Ernsthaftigkeit auf beiden Seiten überwogen, wären diese nie geführt worden. Vgl. auch Joachim Mehlhausen, Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. FS Ernst Bizer, hrg. von Luise Abramowski/J.F.G. Goeters, Neukirchen 1969, 189 f. Demnach waren es gerade nicht rein formale Gründe, die Contarini zu einer kompromißlosen Verteidigung der Transsubstantiationsformel bewegten, sondern ein ganz bestimmtes inhaltlich theologisches Verständnis, wie sich eine solche Lehre aus Schrift- und Väterebelegen sowie aus lehramtlichen Verlautbarungen begründen ließe. Ein solches (tieferes) Mißverständnis, wie es sich allmählich zwischen der katholischen und reformatorischen Seite herausbildete, selbst bei jenen, die, wie Bucer, Melanchthon, Gropper und Contarini, noch vom Humanismus geprägt waren, erklärt auch das Scheitern Witzels in Leipzig und die Ablehnung, die Witzels Haltung auf beiden Seiten provozierte.

²² So noch bei Pastor (1879) und Theodor Kolde in: RE 16 (1905) 445–452.

²³ So bei Fuchs (1995) und Lexutt (1996).

ter anderem auch auf das patristische Material hin auszuwerten, mit dem sie argumentierten. Dabei ist, wie schon angedeutet, der Einfluß Augustins durchgängig als überwältigend wahrzunehmen²⁴.

B. Augustinus im Regensburger Buch

1. Urständliche Gnade als Voraussetzung für rechte Einsicht und gutes Handeln

Die zentrale theologische Aussage des *Regensburger Buchs* findet sich grundgelegt in seiner Rechtfertigungslehre. Diese wird entwickelt in den Artikeln 1–5. Artikel 5 in seiner endgültigen thesenartigen Form ist die Überarbeitung einer ursprünglicheren, sorgfältig ausformulierten Fassung. Diese ist theologisch von besonderem Interesse und soll im folgenden ebenfalls entsprechende Beachtung finden. Die Artikel 14 über Schöpfung, Urstand und Erbsünde bereiten diesen zentralen Abschnitt vor. Zitiert wird aus Augustinus zum ersten Mal in Artikel 2, und zwar aus einer Passage aus *Enarratio in Ps 31*: „Und ich werde nur solche Werke ‚gut‘ nennen, die von ihrem Ursprung her (*de radice*) gut sind“. Überschriften ist Artikel 2 mit *De libero arbitrio*. Es geht darin um die Bewertung der individuellen menschlichen Willensfreiheit angesichts der Ursünde. Sie ist, so die vermittelte Lehre, durch Adams Fall nicht außer Kraft gesetzt worden, sie ist aber auch nicht mehr aus sich heraus zum Guten fähig. Nur der Glaube an Christus befähigt sie zum Guten²⁵.

In diesem Kontext steht auch das Augustinus-Zitat *Enarratio in Ps 31,2*. Augustinus setzt dort eine erkenntnistheoretisch-geistphilosophische Begründung seiner Gnadenlehre voraus²⁶. *Enarratio in Ps 31,1* hatte mit dem Hinweis begonnen, daß es in Ps 31 ebenso wie bei Augustinus' Auslegung dieses Psalms um „Einsicht der Gnade“ (*intellectus gratiae*) gehe. Dieser Ausdruck besagt nach Augustinus im Zusammenhang mit dieser Stelle in etwa folgendes: Gnade besteht in der Einsicht, daß durch das bereits selbst gna-

²⁴ Zu einigen grundsätzlichen Bemerkungen in dieser Hinsicht vgl. Alfred Schindler, Augustin als Vater der Ökumene. Zu einem Grundsatz des Dokuments „Lehrverteilungen-kirchentrennung?“ In: Logos. FS Luise Abramowski (= BZNW 67), Berlin – New York 1993, 607–618.

²⁵ Artikel 2 (ARCEG 6, 24f.): ...*ante lapsum... ante hominem uita et mors* (Sir 15,17) ...*uerum huiusmodi concreata libertas faciendi boni et continendi se a malo per hominis lapsum est amissa... inefficax quidem ad inchoandam et efficiendam iustitiam ueram et opera coram deo bona ...sensus carnis inimicitia est aduersus deum. legi enim dei non est subiecta ac ne potest quidem subici* (Röm 8,7) ...*nam quod non ex fide fit, peccatum est* (Röm 14,23), *unde Augustinus in praefatione psalmi 31: neque bona opera, inquit, appellauerim, quae non de radice bona procedunt*. Vgl. im Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 339.341): *De libertate ante lapsum scriptum est: ante hominem uita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi; quem nihil in natura sua impediabat ut faceret bene, nihil impellebat ut faceret male* (Eccl 15) ... *Et iterum: sensus ‚carnis inimicitia est aduersus deum. Legi enim dei non est subiecta‘ ac ne ‚potest quidem‘ subijci* (Ro. 8). Die zuletzt zitierte Passage Röm 8,7 ist zusammengestellt aus Vulgata und Erasmusübersetzung.

²⁶ Zu dieser Dimension der augustininischen Gnadenlehre allgemein vgl. Lössl 1997.

denhafte Bekennen der eigenen Sündhaftigkeit durch den Beter des Psalms die Gnade Gottes derart im Beter weiterwirke, daß sie ihn zu guten Werken befähige. Die intellektuelle Leistung des Psalmodierens, die aufgrund der Überschrift des Psalms (*ipsi [bzw. huic] David intellegentiae [bzw. intellectus]*) bereits David zugesprochen werden kann, ist also nach Augustinus gnadenhaft und in diesem Sinne Voraussetzung für jedes weitere Fortschreiten im Tun guter Werke²⁷. Diese Interpretation der Überschrift legt sich, so Augustinus weiter, auch aus zwei weiteren Versen nahe, Ps 31,8, der „Antwort Gottes: ‚Einsicht werde ich dir verleihen,‘“ und Ps 31,9, „Haltet es nicht wie Pferd und Maultier, die ohne Einsicht sind“²⁸. Vor allem der letztere Vers ist an zentralen Stellen im Spätwerk Augustins wiederzufinden: Sowohl im Schlußteil von *De anima et eius origine* 4 gegen Vincentius Victor (ca. 420) als auch in der Auseinandersetzung mit Julian von Aeclanum in den letzten Lebensjahren Augustins (zwischen 426 und 430) spielt er eine entscheidende Rolle in Augustinus' Argumentation für eine erkenntnistheoretische Begründung seiner Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre²⁹. Dem Zitat im *Regensburger Buch* (*Enarratio in Ps 31,2,6*) kommt in seinem ursprünglichen Kontext eine ähnliche Bedeutung zu, geht es doch dort um die Frage, was es unter Annahme einer Ursünde des Menschen (*impius es*) heißt, von Grund auf (*de radice*) erneut, im Prozeß einer Überwindung jener Ursünde, fähig zu werden, Gutes zu tun, nämlich: Anteil zu erhalten an der Herrlichkeit Gottes (*gloria dei*) und dadurch, d. h. durch die Gnade Christi, zur Einsicht (eben jener Gnade) zu gelangen³⁰.

Ohne weiter auf Augustinus bezugzunehmen entwickeln die Verfasser des *Regensburger Buchs* einen ganz ähnlichen Gedankengang: Christus allein (Joh 15,5) befreit (Joh 8,36) uns sündige Menschen durch seinen Geist (Röm 8,2).³¹ Er hilft uns aus der Knechtschaft der Sünde (Röm 8,26), aus unserer Schwachheit auf (Phil 4,13) und unterstützt unsern Dienst an der Gerechtigkeit (Röm 6,18). Die Konkupiszenz wird niedergerungen (1 Kor 13,12³²; 15,28). Wir gelangen zur Einsicht und haben nunmehr als Ziel vor Augen das ewige Leben (Röm 6,14.23; 2 Kor 6,1), die Herrlichkeit in Christus (Röm 5,17).

²⁷ *En. in Ps 31,1,1* (CChr.SL 38, 222): *Ipsi David intellegentiae*, „qua intellegitur non meritis operum, sed gratia dei hominem liberari, confitentem peccata sua.

²⁸ *En. in Ps 31,1,8.9* (CChr.SL 38, 223): *Responsio dei: Intellectum dabo tibi... Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus*. Ps 31,8.9.

²⁹ Zu den genannten Stellen vgl. Lössl 1997, 285 300 398.

³⁰ *En. in Ps 31,2,6,47–50* (CChr.SL 38, 230): *Impius es. Crede in eum qui iustificat impium, ut possint et bona opera tua esse opera bona. Nam nec bona illa appellauerim, quamdiu non de radice bona procedunt. Quid est hoc?* Im folgenden Abschnitt schließt sich an das Zitat Röm 3,25: *Omnem enim peccauerunt et egent gloria dei*. Die Aussage *de radice bona procedunt* wird also dann verwirklicht, wenn der Sünder Anteil erhält an *gloria dei*. Letzteres ist nach *en. in Ps 31,2,8* (CChr.SL 231) dann der Fall, wenn für den Sünder gilt: *Intellegere et bene agere*. Ps 35,4 (dort negativ, aber sinngemäß dementisprechend formuliert).

³¹ Vgl. zum identischen Ausdruck im *Wormser Buch* (BDS 9/1, 341): *Lex enim spiritus vite liberum me reddidit...* Anm. 3: „Das *liberum reddidit* ist Erasmus entnommen.“

³² Vgl. erneut das *Wormser Buch* (BDS 9/1, 341), Anm. 6: „Der Hinweis auf 1 Kor 13,12 stimmt inhaltlich, zitiert wird aber 1 Io 3,2“ (*tunc videbimus sicutj est*).

2. Ursünde als Grund für unheilvollen Mangel an Einsicht und schlechtes Handeln

Noch ausführlicher fällt die Bezugnahme auf Augustinus in Artikel 4 „über die Ursünde“ (*de originali peccato*) aus. Nach einigen einführenden Bemerkungen unter Zuhilfenahme von Passagen aus dem Römer-, Galater- und Epheserbrief³³ werden mehrere Stellen aus antipelagianischen Werken zi-

³³ Unglaube und Ungehorsam (Röm 3,3; Gal 3,1; Röm 5,19), so beginnt der Abschnitt, haben bewirkt, daß die Ursprungsgerechtigkeit des Menschen, sein Stehen in der Gnade Gottes als Gottes Bild und Gleichnis (Gen 1,26), *esse in gratia dei et imaginem illam et similitudinem dei habere*, verlorengegangen ist. Stattdessen regiert im Leib des Menschen, der nunmehr ein Todesleib ist (Röm 6,12), das Gesetz der Sünde bzw. die Sünde selbst, *lex peccati et peccatum* (Röm 7,7–8,23; das Zitat Röm 6,12 lautet wörtlich: *regnet peccatum in mortali corpore*). In diesem Zustand der „Begierlichkeit“ (*concupiscentia*), „Verdorbenheit“ (*corruptio*) sowie ungeordneten und lasterhaften Neigung des Menschen zum Bösen (*inordinata dispositio seu vitiosa inclinatio ad malum*), so die Verfasser des *Regensburger Buchs*, „ist der Teufel wirkmächtig“ (*diabolus efficax*). (In der Vulgata lautet die zu diesem Ausdruck angegebene, aber nicht wörtlich zitierte Stelle Eph 2,2: *ambulatis ... secundum principem potestatis aeris huius*.) Im Unterschied zu den einzelnen Tatsünden, so weiter im *Regensburger Buch*, wird die Ursünde, beginnend bei Adam, durch die natürliche Fortpflanzung weitervererbt, so daß jeder Mensch mit ihr geboren wird und wegen ihr sterblich ist: *per Adam in omnem posteritatem pertransiit et in mortem regnavit*. Die Verfasser des *Regensburger Buchs* verweisen hierfür auf Röm 5,12, jedoch ohne die Stelle im Wortlaut zu zitieren. Sie übernehmen damit fraglos jene Auslegungstradition, die von Ambrosiaster ausgeht (*comm. in Rom* 12,3 [CSEL 81/1, 165, Zeile 11–19]), eine Generation später von Augustinus übernommen und nach ihm im Sinne seiner Erbsündenlehre weiterentwickelt wurde (vgl. Lössl 1997, 474; Stellen und Literatur). Sie beruht auf der umstrittenen Übersetzung des griechischen Bibeltexts ἐφ' ᾧ, „(in bezug) auf den hin“, mit *in quo omnes peccauerunt*, „in dem alle gesündigt haben.“ Auf der Grundlage dieser Exegese entwickelte Augustinus jene Erbsündenlehre, nach der aufgrund der Ursünde Adams alle Menschen quasi in einem sündigen Konglomerat (*massa*) zusammengefaßt sind. Jeder einzelne Mensch für sich ist beladen mit jener Urschuld (*reatus*), die den natürlichen Tod, die Tatsünden sowie die ewige Verdammnis bewirkt. Nur das sakramentale Eingreifen der Gnade Gottes kann diesen Teufelskreis durchbrechen. Wie sich aus *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4,7 (CSEL 60, 528) nahelegt, war Augustinus selbst sich der exegetischen Problematik seiner Auslegung von Röm 5,12 durchaus bewußt. Er argumentiert darin mit dem griechischen Text, doch ohne zu begründen, warum er gegen den von der Mehrheit der Zeugen überlieferten Text ἐν statt ἐφ' liest. Nur damit daß ᾧ sich auf Adam und nicht auf ἁμαρτία bezieht, hat er recht. Doch dogmatische Überlegungen hatten für ihn Vorrang vor exegetischen. Er verwendete das exegetische und patristische Argument vor allem zur Untermauerung dogmatischer Aussagen. Entsprechendes gilt, wenn auch in einem anderen theologiegeschichtlichen Kontext, für die Verfasser des *Regensburger Buchs*. Sie sahen sich in der Tradition augustinuscher Theologie als einer orthodoxen Tradition. Erst im Zuge der Entstehung der Bibelkritik mehr als ein Jahrhundert später, etwa bei Richard Simon, wurden Zweifel an jener Vorgehensweise laut. Interessant ist, daß Simon durch seine Bibel- und Väterkritik unter anderem auch Kritik am Augustinismus der Reformatoren üben wollte. Ironischerweise wurden seine Lehren dann zuerst von seinen eigenen Kirchenoberen verurteilt. Vgl. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, (Rotterdam 1693) Frankfurt 1969, 286; Josef Lössl, *Auf den Spuren des intellectus gratiae. 300 Jahre Erforschung von Augustins Römerbriefexegese*, in: *Philophroneis für Norbert Brox*, Graz 1995, 187–227, 194. 209 f. 219 f.

tiert, als erstes *Enchiridion* 31,119: „Jene Urschuld (*reatus*) zieht man sich durch die natürliche Geburt zu. Durch die Wiedergeburt (in der Taufe) wird man sie wieder los“.³⁴ Interessant ist, daß die Verfasser des *Regensburger Buchs* diese Stelle fälschlicherweise der relativ frühen Schrift *De spiritu et littera* (412) zuschreiben.³⁵ In jener frühen Phase der pelagianischen Kontroverse spielte jedoch der Ausdruck *reatus*, um den es hier geht, für Augustinus noch keine Rolle. Er ist in *De spiritu et littera* nicht zu finden. Gut dagegen paßt er in die zweite Phase der pelagianischen Kontroverse gegen Julian von Aeclanum, in deren Kontext auch das *Enchiridion de fide, spe et caritate* an Laurentius aus den Jahren zwischen 420 und 423 zu situieren ist. Dazu paßt auch, daß alle anderen Augustinuszitate an dieser Stelle des *Regensburger Buchs* aus antijulianischen Schriften stammen. Weiter fällt in diese Phase die Entwicklung des Prädestinarianismus' Augustins, der im *Enchiridion* keine geringe Rolle spielt. In diesem Zusammenhang schließlich könnte es auch eine Erklärung dafür geben, daß die Humanisten das angeführte Zitat *De spiritu et littera* zuschrieben. Dort geht es nämlich schwerpunktmäßig um die Frage, wie Gottes allumfassender Heilswille (1 Tim 2,4: Gott will, daß alle Menschen gerettet werden) mit der von Augustinus vertretenen Lehre zu vereinbaren ist, daß einige (nämlich alle, die vor dem Hintergrund einer ihnen aufgebürdeten und dennoch schuldhaften universalen Ursünde, wie oben unter Anm. 33 kurz umrissen, ungetauft sterben) mit Sicherheit nicht gerettet werden. In *De spiritu et littera* versucht Augustinus, dieser Frage anhand einer Abwägung der Begriffe „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ auf den Grund zu gehen, und im *Enchiridion*, etwa zehn Jahre später, verfolgt er eine ähnliche Strategie. Durch die in der Taufe vermittelte Gnade ist, so Augustinus, einzusehen, daß Gottes Prädestination sich nur auf das Heil der Erlösten bezieht. Das Unheil derer, die nicht zum Heil prädestiniert sind, hat *per definitionem* mit Gottes Heilswillen nichts zu tun³⁶. Gottes Heilswille ist universal. Er bezieht sich naturgemäß auf alle, die erlöst werden. Daß einige

³⁴ *Ench.* 31,119 (CChr.SL 46, 113): *Reatus ille nascendo contractus renascendo dissoluitur*. Daß im Vorfeld dieses Zitats die postbaptismale Konkupiszenz als solche als nicht im strengen Sinne sündhaft bezeichnet wird (*gravis certe infirmitas et radix omnis amaritudinis, tamen haec non habet adiunctum reatum*), schreiben die Herausgeber des *Wormser Buchs*, Braunisch (1974, 88–100. 118–135) folgend, dem Einfluß Groppers zu. Nach dem was oben unter Anm. 4, Stupperich (1936, 8–10) und McGrath (1982) folgend, über das humanistisch-theologische Anliegen einer doppelten Rechtfertigungslehre gesagt wurde, ließe sich hinter Gropper auch Erasmus (als Gegengewicht zu Luther) als eigentlicher Urheber dieser Gedankengänge vermuten. Damit ließe sich dann auch Bucers Bereitschaft erklären, auf Groppers Vorschläge zunächst einzugehen.

³⁵ Pfeilschifter (ARCEG 6, 28, Z. 20) läßt diesen Fehler unbeachtet. Anders Augustijn (BDS 9/1, 349, Z. 16, Anm. 18), der, wenn auch kommentarlos, auf die richtige Stelle verweist.

³⁶ Vgl. dazu auch die von Augustinus im Vorfeld von *ench.* 31,119 angeführten Schriftstellen Eph 2,8–10 (*gratia saluati estis per fidem ... non ex operibus*); 2 Kor 5,17 (*in Christo noua creatura*); Ps 50,12 (*cor mundum crea in me deus*); Phil 2,13 (*deus enim est qui operatur in uobis et uelle et perficere etc.*); Röm 9,16 (*non uolentis neque currentis sed miserentis est dei*); Spr 8,35 LXX (*praeparatur uoluntas a domino*); Ps 22,6 (*miserericordia tua subsequitur me*); zu den entsprechenden Fragestellungen bei Augustinus Lössl 1997, 485 („Gottes allgemeiner Heilswille“ [Stellen und Literatur]).

nicht erlöst werden, liegt an der menschlichen Perversion des göttlichen Heilswillens, der Ursünde, die den „Reatus“ begründet, die Schuld des Menschen an seiner Nicht-Prädestination zum Heil aufgrund seines Verstricktseins „in Adam“³⁷ in jenen ursündlichen Komplex von Schuld und Leid. Die Reatus-Lehre spielte für Augustinus vor allem in seiner Polemik gegen Julian von Aeclanum eine Rolle. Julian hatte sich gegen sie ausgesprochen. Sie widersprach in seinen Augen kirchlicher Tradition sowie der vernunftgemäßen Annahme einer natürlichen individuellen Willensfreiheit des Menschen. Augustinus' Annahme eines Schuld-Leid-Komplexes, der im sexuell-konkubiszitären Zeugungsakt der Eltern jedem einzelnen Menschen ohne Bezug zu seiner eigenen individuellen Willensfreiheit, also quasi-metaphysisch, eingepflanzt werde, hielt er für pervers³⁸. Augustinus reagierte heftig auf diesen Vorwurf. Die Polemik gegen Julian dominierte seine letzten Lebensjahre. In den Augen mancher Theologen bedeutete die Auseinandersetzung zwischen Reformatoren und Katholiken um die Rechtfertigung eine Neuauflage jenes Konflikts³⁹. So läßt sich die häufige Verwendung stark erbsündentheologischer Elemente aus Augustinus' anti-julianischen Werken auch aus dem Bestreben beider Seiten erklären, die Katholiken und Reformatoren auf der Grundlage erasmianisch-humanistischer Augustinus-Rezeption gemeinsame augustianische Erbsündenlehre zu bezeugen. Typisch hierfür ist eine Stelle wie die folgende:

„Ebenso heißt es in *c. Iulianum* 2: ‚Dieses eben erwähnte Gesetz der Sünde ist dasjenige, das in den Gliedern dieses Todesleibes (Röm 7,24) wirkt. Es wird durch die Erneuerung bzw. Zeugung im Geiste erlassen und bleibt lediglich im sterblichen Fleische erhalten. Erlassen wird es deshalb, weil die Urschuld (*reatus*) durch das Sakrament der Wiedergeburt im Glauben eingelöst wird. Sein Weiterbestehen aber erklärt sich daraus, daß es die Begierden entfacht, mit denen auch die Gläubigen sich weiterhin herumplagen müssen‘⁴⁰. Und ebenso: ‚Der Getaufte ist frei von jeglicher Ur-

³⁷ Wie oben unter Anm. 33 angedeutet, gründet dieses Konzept auf einer ganz bestimmten Auslegung des Vulgata-Texts von Röm 5,12 (*in quo omnes peccauerunt*). Mit etwas mehr Berechtigung, was den ursprünglichen Paulus-Text angeht, läßt es sich aber auch aus 1 Kor 15,22 ableiten, dort jedoch nicht auf die Sünde Adams, sondern lediglich dessen Tod und Auferstehung in Christus bezogen. Entscheidend ist, daß Augustinus dieses Konzept auf die Sünde hin extrapoliert und aus „Adam“ einen analogen Begriff macht, den er sowohl auf das (reale oder imaginäre) Individuum Adam bezieht, als auch auf die Menschheit als ganze, insofern er diese in jedem einzelnen menschlichen Individuum verwirklicht sieht. Auf dieser Ebene trifft die Erbsündenproblematik auf die in der antiken Seelenlehre behandelte Individuationsproblematik, was einen der Gründe dafür liefert, daß Augustins Erbsündenlehre seit seinen eigenen Lebzeiten so umstritten war (vgl. Lössl 1995, 222–224).

³⁸ Vgl. Lössl 1997, 314–410 (Literatur).

³⁹ Vgl. Stupperich 1936, 47 (zu Bucer); Fraenkel 1961, 302 (zu Melanchthon).

⁴⁰ *C. Iul.* 2,3,5 (PL 44, 675): *Lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali: Remissa scilicet, quia reatus eius solutus est sacramento, quo renascuntur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles.* Im Regensburger Buch folgendermaßen zitiert: *Lex ista, inquit, peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione [im Text von Bucer, Eck und Melanchton: generatione] spirituali et manet in carne mortali. Remissa, quia reatus solutus est sacramento, quo renascuntur fideles. [Manet autem, quia operatur desideria,*

schuld⁴¹. Sowie: „Der Getaufte ist frei von jeglicher Urschuld, insofern diese verantwortlich für alle Übel ist“⁴². Schließlich in *c. duas epp. Pel.*: „Die Taufe, so Augustin, erläßt den Sündern ihre Schuld. Sie nimmt sie hinweg, statt sie nur oberflächlich anzukratzen“⁴³. Und noch mehr solcher Sätze finden sich bei jenem heiligen Bischof⁴⁴.

Freilich wollen die Verfasser des *Regensburger Buchs* mit diesen Zitaten weniger Augustinus referieren als vielmehr ihre eigene, von Erasmus' Lehre der *duplex iustitia* beeinflusste Erbsündenlehre untermauern. Diese läßt sich im gegebenen Zusammenhang in etwa wie folgt skizzieren: Vom zweiteiligen Komplex der Ursünde, bestehend aus subjektiver Schuld und objektivem Tatbestand (*malum*), eliminiert die Taufe nur die Schuld. Ein Restübel bleibt zurück und mit ihm die Bereitschaft des Menschen, erneut zu sündigen (*concupiscentia*). Augustinus und Erasmus folgend, halten die Verfasser des *Regensburger Buchs* diese prinzipielle Veranlagung, insofern sie auch nach der

contra quae dimicant et fideles. Der letzte Satz fehlt bei Bucer und Eck. Keine Rolle für die Verfasser des *Regensburger Buchs* spielt es, daß auch Augustin im Kontext seiner Argumentation zu einem patristischen Argument greift. Er zitiert nämlich Ambrosius *de paenitentia* 1,3,13 (SC 179, 55–59). Auch Ambrosius, so Augustin gegen Julian, tritt für die Lehre vom Reatus ein, wenn er in Kombination von Ps 50,7 und Röm 7,24, folgenden Gedanken formuliert: Christus ist von Geburt an ohne Sünde. Sein Tod am Kreuz ist ungeschuldet. Deshalb tilgt seine Gnade unsere Schuld (*ut in carne nostra esset iustificatio per gratiam, ubi erat ante colluio per culpam*). Nach Julian bezieht sich Ambrosius hier aber nicht auf die Ursünde, sondern auf die individuell verantworteten Tatsünden (vgl. Lössl 1997, 342 f.; BDS 9/1, 349–351).

⁴¹ *C. Iul.* 6,16,49 (PL 44, 851): *Omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis*. Das erste der beiden im *Regensburger Buch* angeführten Zitate (*omni reatu caret baptizatus*) steht bei Augustin so nicht. Das authentische Zitat *c. Iul.* 6,16,49 aber ist, was im *Regensburger Buch* untergeht, in folgendem Kontext zu sehen: Augustin formuliert es in Auseinandersetzung mit Julian. Dieser hatte bereits mehrmals – vgl. auch Aug. *nupt.* 1,28 (CSEL 42, 240 f.) – Augustins These infragegestellt, die Taufe tilge lediglich die tatsächliche Sündhaftigkeit des Reatus und nicht auch das bleibende Übel des Leides und dadurch real-potentieller neuer Schuld durch das Übel der Konkupiszenz. Dies aber sei, so Julian, nicht orthodox im Sinne der kirchlichen Lehre. Orthodox sei vielmehr, anzunehmen, die Taufe wirke umfassendes Heil, die Sünde bestehe in individuellen Entscheidungen gegen die Natur- und Heilsordnung und die Konkupiszenz sei eine natürliche sinnliche Kraft (*sensus*). Vgl. Julian *ad Turbantium* 4, 295 (CChr.SL 88, 390). Eben diesen Gedanken versucht Augustin an der hier zitierten Stelle zu widerlegen. Er unterscheidet (1) Urschuld (*reatus*) und (2) Urübel (durch die Urschuld verursachtes Leid und Möglichkeit neuen Übels durch Konkupiszenz). Nur (1) werde durch die Taufe getilgt, mit (2) müsse sich auch der Getaufte weiterhin herumschlagen. Genau dies ist auch die Position der Verfasser des *Regensburger Buchs* (vgl. auch oben unter Anm. 33).

⁴² Nicht aber, so wäre nach Anm. 41 im Sinne Augustins zu ergänzen, von den Übeln selbst, aus denen die Konkupiszenz als schuldhafte Quelle neuer Schuld erwächst.

⁴³ *C. duas epp. Pel.* 1,13,26 (CSEL 60, 445): *Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non rarare*. Im *Regensburger Buch* ist das Zitat zu einem Hauptsatz umformuliert: *Baptisma, inquit, omnem dat indulgentiam peccatorum et auferit crimina, non radit*. Der Amerbachschen Edition folgend, liest es *radere* statt der von der modernen kritischen Edition bevorzugten (zweifelhaften, weil wahrscheinlich mittellateinischen) Lesart *rarare* (vgl. BDS 9/1, 351, Anm. 21).

⁴⁴ *Regensburger Buch* 4 (ARCEG 6, 28, 20–28); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 349–351).

Taufe weiterhin vorliegt, für nicht sündhaft. Nach ihrem Verständnis tilgt die Taufe den gesamten Komplex der Ursünde. Im Prinzip ist der Neugetaufte damit sündenfrei. Im konkreten Fall jedoch wird es so sein, daß sich auch der getaufte Mensch immer schon wieder in jener Haltung der Konkupiszenz vorfindet, als jemand, der ständig in Versuchungen einwilligt, sündigt und deshalb auch ständig des Gebets um Gottes Barmherzigkeit und seiner Lossprechung bedarf. Diese in ihren Grundzügen genuine Interpretation augustinischer Erbsündenlehre kommt, so dürften die Verfasser des *Regensburger Buchs* angenommen haben, sowohl reformatorischem als auch katholischem Denken entgegen. Betont wird das ständige Angewiesensein auf Gottes sündenvergebende Gnade, aber auch die Möglichkeit sakramentaler Lossprechung von den Sünden, zumindest im Sakrament der Taufe. Implizit abgelehnt wird dabei sowohl einerseits die (Luther von den Katholiken unterstellte) These, daß Gottes Gnade nicht sakramental vermittelbar sei, als auch andererseits die (der römischen Kirche von den Reformatoren unterstellte) Annahme, daß sakramentale Gnadenmittel im Sinne einer Werkgechtigkeit quasi einklagbar seien.

In zwei weiteren Zitaten aus *Contra Iulianum* wird der bisher erreichte Kenntnisstand noch deutlicher exemplifiziert und schließlich christologisch zentriert:

„Derselbe Gottesmann [Augustinus] schrieb in *c. Iul. 5, 3*: ‚Das Begehren des Fleisches (*concupiscentia carnis*), gegen das seinerseits der gute Geist aufgehehrt, ist sowohl Sünde, weil ihm der Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes innewohnt, als auch Sündenstrafe, weil ihm die Verdienste des Ungehorsams zuteil werden, als auch Ursache der Sünde, sei es durch das Vergehen dessen, der ihr nachgibt, sei es durch die Ansteckung dessen, der mit ihr geboren wird‘⁴⁵. Und gegen den nämlichen Julian richtet sich *c. Iul. 2*: ‚Sowenig deshalb Sünde genannt werden kann, was den Schuldigen (*reum*) als Wesen schafft, so kann, was durch die Schuld des Ersten Menschen geschaffen wurde, und was uns dadurch, daß es uns in unserem Hang zur Rebellion anzieht, zur Schuld hinneigen läßt, wenn uns nicht die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus hilft, sehr wohl Sünde genannt werden, und nicht möge die schon tote Sünde noch einmal aufgehen, um siegreich ins Leben zurückzukehren und die Herrschaft zu übernehmen‘⁴⁶.

⁴⁵ *C. Iul. 5, 3, 8* (PL 44, 787): *Ita concupiscentia carnis, aduersus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia reddita est meritis iobedientis, et causa peccati est, defectione consentientis uel contagione nascentis.*

⁴⁶ Vgl. *Regensburger Buch 4* (ARCEG 6, 29, 2–11); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 351, Anm. 23); *c. Iul. 2, 9, 32* (PL 44, 696): *Quamuis iam non eo modo appelletur peccatum, quo facit reum; sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum, nisi adiuet nos gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum, ne sic etiam mortuum peccatum rebellet, ut uincendo reuiuiscat et regnet.* Auch bei dieser Stelle ist im *Regensburger Buch* der Kontext der Auseinandersetzung zwischen Julian und Augustin kaum mehr zu erkennen. Augustin bezieht sich hier auf Julians Vorwurf, er, Augustin, behaupte, der Mensch werde als Schuldiger von Gott geschaffen (*reus factus*). So sei es gerade nicht, sondern die Schuld des Ersten Menschen bewirke, daß jeder Mensch in Schuld (*reatus*) geboren werde (vgl. hierzu auch Lössl 1997, 346).

3. Rechtfertigung als Erwählung zum Heil

Die (ausformulierte, also noch nicht thesenartig geraffte) erste Fassung des Artikels 5 des *Regensburger Buchs* zur Erneuerung, Wiedergeburt und Rechtfertigung des Menschen, sozusagen das Herz seiner Rechtfertigungslehre, beginnt mit der von Augustinus häufig zitierten, hier jedoch leicht abgefälscht paraphrasierten Stelle Eph 2,3, *cum omnes nascamur naturae filii irae...*⁴⁷ In der Vulgata steht statt *nascamur* lediglich *eramus*. Unter dem Eindruck des universalen Begriffs von Ursünde, den sie in den vorherigen Abschnitten entwickelt hatten, scheinen die Verfasser des *Regensburger Buchs* *eramus* zu *nascamur* extrapoliert zu haben. Augustinus zitierte die Stelle immer „korrekt“ (nach dem Vulgata-Text), verstand sie jedoch sinngemäß folgendermaßen: „Wir waren von Natur aus Söhne des Zorns.“ Er riskierte darüber sogar einen Disput mit Hieronymus, trotz dessen Autorität als Vulgata-Übersetzer.⁴⁸ Während nämlich Augustinus hier *natura* im Sinne seiner Erbsündenlehre als *naturaliter* verstand, verstand Hieronymus das Wort lediglich als Verstärkung des Ausdrucks *filii irae*, als Synonym zu *prorsus* oder *omnino*, so daß der Satz in dem vom Übersetzer gemeinten Sinne in etwa folgendermaßen zu verstehen wäre: „Wir waren in der Tat Söhne des Zorns.“ Die Verwendung des Zitats an dieser Schlüsselstelle des *Regensburger Buchs* und noch dazu seine Abwandlung in Form einer Verstärkung unter dem Einfluß augustinischer Erbsündenlehre lassen keine Zweifel darüber offen, daß die Verfasser des *Regensburger Buchs* die Stelle im Sinne von Augustinus' Erbsündenlehre verstanden wissen wollten.

Dementsprechend ist auch das Folgende im Kontext augustinischer Gnadenlehre zu verstehen. Erneut geht es um den Heilsprozeß. Wie ist er, so lautet das hier angezeigte Problem, angesichts der von Augustinus her unterstellten Tatsache, daß in der Tat nur wenige erwählt sind, als universal zu denken? Augustinus behandelte dieses Problem vornehmlich in der Schrift *De spiritu et littera*, und zwar auf erkenntnistheoretischer Ebene, d.h. er versuchte zu beweisen, daß die wenigen, die zum Heil erwählt und vorherbestimmt sind, den Sinngehalt des Heilsprozesses als Bestandteil ihres Heils erkennen und einsehen und daß dies alles sei, was erkannt werden könne und worauf es letztlich ankomme. Darin besteht für ihn die Universalität des Heils. Impliziert ist in dieser These die Annahme, daß es für die nicht zum Heil Vorherbestimmten, die Verworfenen (*reprobati*) und am Ende Verdammten letztlich nichts zu erkennen gebe. Erkannt werden im positiven Sinne kann nach Augustinus nur das Heil. Die Verdammnis der Verdammten ist für ihn keine Frage, über die es sich lohnen würde, sich den Kopf zu zerbrechen. Unter dem Aspekt des Gerettetseins der Geretteten ist sie Teil von deren Rettung, unter dem Aspekt des Ganzen erfüllt sie den Zweck der

⁴⁷ Vgl. *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 30–44); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 353). Die Stelle wird in derselben Form am Anfang von Artikel 4 zitiert bzw. paraphrasiert. Zum Duktus jener Passage s. oben am Beginn des vorhergehenden Abschnitts, bes. Anm. 33.

⁴⁸ Vgl. Aug. *pecc. mer.* 1,21.2,10 (CSEL 60, 27.87); Hier. *comm. Eph* 1 (PL 26, 498); Lössl 1995, 195.

symmetrischen Ergänzung einer an sich asymmetrischen Gegebenheit, für die Verdammten selbst bedeutet sie Leid aufgrund von Strafe. Dieser Gedankengang wird bis zu einem gewissen Grad auch im *Regensburger Buch* nachvollzogen. Er hat dort jedoch bei weitem nicht die dialektische Schärfe, die er bei Augustinus schon im Frühwerk entwickelt⁴⁹. Vielmehr achten die Verfasser des *Regensburger Buchs* darauf, daß seine verschiedenen, zum Teil widersprüchlichen Aspekte, vor allem was die Güte Gottes angeht, ein Gesichtspunkt, der einst Julian von Aeclanum zum scharfen Kritiker Augustins machte⁵⁰, so weit wie möglich miteinbezogen werden. Die Stimmigkeit von Augustins Grundkonzept als eines solchen prüfen sie nicht. Sie übernehmen es als konventionelle Grundlage ihres als gemeinsam identifizierten Glaubens westlicher Tradition. Um ihn wird letztlich gerungen und auf ihn basiert auch der theologische Glaubensbegriff, der im folgenden bezeichnenderweise erneut mit einem Augustinus-Zitat eingeführt wird. Es besagt, daß bereits das natürliche Geisteslicht jenen von der Gnade grundgelegten Glauben zur Einsicht hin erleuchtet⁵¹. Erneut zeigt sich: Trotz der reformatorisch klingenden Betonung des Glaubensbegriffs wird der intellektuelle Aspekt des Heilsprozesses, wie ihn Augustinus betont hatte, im *Regensburger Buch* keineswegs an den Rand gedrängt. Ein Zitat aus Augustins *Epistula 177* an Innozenz, in dem es erneut um Einsicht geht, rundet das unmittelbar vorhergehende Zitat und seine Betonung des Glaubensbegriffs vielmehr ab: „Durch die Gnade Gottes sind wir geschaffen, auf daß wir nicht nichts seien und nicht so seien, wie eine Leiche, die nicht lebt, wie Holz, das nicht fühlt, wie Vieh, das keine Einsicht hat, sondern daß wir Menschen seien und lebten und fühlten und Einsicht hätten“⁵². Trotz der etwas freien Übersetzung im *Regensburger Buch* wird deutlich, daß es im Kontext des Folgenden nicht mehr nur um natürliche Einsicht geht, sondern um Einsicht, insofern sie durch Gnade vermittelt wird⁵³. Ebenfalls auf Augustinus als Autorität zurückgeführt wird das Verständnis einer Heilsdynamik zwischen Altem und Neuem Bund⁵⁴ nach *De*

⁴⁹ Vgl. etwa *De uera religione* 23,44,121 (CChr.SL 32, 215): *et est pulchritudo uniuersae creaturae per haec tria inculpabilis: damnatione peccatorum, exercitatione iustorum, perfectione beatorum.*

⁵⁰ Vgl. M. Lamberigts, Julian of Aeclanum. A Plea for a Good Creator, in: Aug (L) 38 (1988) 5–24.

⁵¹ Vgl. im *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 32, 33–43) und im *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 359) die Paraphrase zu *De spiritu et littera* 32,56 (CSEL 60, 213): *quae certe fides per lumen naturae siue aliquo nouo seu spetiali dei beneficio nobis conciliari uidetur, quae deus deiue uoluntas utrumque cognoscuntur* (Röm 1–2).

⁵² *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 33, 3–6); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 361); Aug. ep. 177,7f. (CSEL 44, 676f.).

⁵³ Deutlich auch an den Zitaten aus Röm 11,6 (*si autem operibus, gratia iam non est gratia*) und Gal 2,21 (*si per legem iustitia, Christus frustra mortuus est*).

⁵⁴ Vgl. hierzu in BDS 9/1, 373, Anm. 74 den Hinweis, daß im Unterschied zu dem von Lenz und Pfeilschifter emendierten Text des *Regensburger Buchs* (ARCEG 6, 36–37) im Original des *Wormser Buchs* genau gesagt wird, worin diese Dynamik besteht, nämlich darin, daß im Neuen Bund erfüllt wird, was im Alten Bund verheißen wurde. Darin bestehe der Unterschied zwischen Altem und Neuem Bund. Der ursprüngliche Texte lau-

spiritu et littera 19,34–20,35⁵⁵. Der Widerspruch zwischen den Lehren vom allgemeinen Heilswillen Gottes und der speziellen Gnadenwahl wird dort erkenntnistheoretisch-hermeneutisch aufgelöst. Was noch 397 in *Ad Simplicianum* 1,2 auch für Augustinus ein Problem gewesen war, nämlich die Erwählung Jakobs bei gleichzeitiger Verwerfung Esaus (Gen 25,23; Röm 9,7–13), wurde nun (ca. 412) als Problem des Erkenntnisstandes des je einzelnen Erwählten begriffen⁵⁶. Im *Regensburger Buch* wird diese Sicht zu einer weitaus harmonischer klingenden Synthese umgeformt: Gott erbarmt sich gerade der Schwachheit des Sünders (*propitiatur iniquitatibus tuis*). Sein Gericht ist Erbarmen. Wer dies einsieht, sich selbst erniedrigt und sich anderer erbarmt, hat das Gericht schon überstanden. Für ihn stellt jener Widerspruch keinen Widerspruch mehr dar⁵⁷. Betont werden muß nun nur noch der Einschluß der Willensfreiheit: „Der dich ohne dich erschaffen hat, wird dich nicht ohne dich rechtfertigen. Dein freier Wille ist die Materialursache der Rechtfertigung“⁵⁸; und gute Werke sind ihre Früchte. So jedenfalls stehe es schon im Jakobusbrief und werde es auch von Augustinus in *De fide et operibus* gelehrt⁵⁹.

tet also *hac*, gemeint ist *hac repromissione, Veteris et noui testamenti discrimen*, nicht jedoch *hoc ... discrimen*.

⁵⁵ *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 36,42–37,2); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 373). Die Stelle, *spir. litt.* 19,34–20,35 (CSEL 60, 186–192), wird zwar nicht wörtlich zitiert, legt sich aber aus dem Zusammenhang nahe. Vgl. Lössl 1997, 192, Anm. 233 (Literatur).

⁵⁶ Vgl. *spir. litt.* 25,41 (CSEL 60, 194) den Vergleich mit 1 Kor 13,12: „Jetzt sehen wir nur wie in einem Spiegel ... dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Durch seine erwählende Gnade, so Augustinus, wird Gott uns Einblick in jene Zusammenhänge (von Erwählung und Verwerfung) gewähren – oder eben (wenn er die Gnade nicht gewährt, wofür er sich nicht noch einmal rechtfertigen muß) nicht gewähren. Das Universale an Gottes Heilswillen ist also hiernach die Ungeschuldetheit der Gnade.

⁵⁷ Vgl. *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 38, 13–25); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 377).

⁵⁸ *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 39, 3 f.): *Qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. siquidem uoluntas est causa iustificationis materialis*. Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 379). Vgl. die damit paraphrasierte Stelle *spir. litt.* 9,15 (CSEL 60, 168): *Non itaque iustificati per legem, non iustificati per propriam uoluntatem, sed „iustificati gratis per gratiam ipsius“* (Röm 3,24); *non quod sine uoluntate nostra fiat, sed uoluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia uoluntatem et sana uoluntas impleat legem non constituta sub lege nec indigens lege*. Vgl. aber auch Aug. *sermo* 169,11,13 (PL 38, 923): *qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*.

⁵⁹ *Regensburger Buch* 5 (ARCEG 6, 39, 32f. 39): *quod diuus Iacobus in epistola sua grauisimis testimoniis confirmat et docet Augustinus in lib. de fide et operibus*. Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 381); *fid. op.* 14,21–26,48 (CSEL 41, 61–95).

C. Augustinus und Cyprian

4. Heil in der Kirche

Auch der mystisch-sakramentale Kirchenbegriff in Artikel 6⁶⁰ ist augustini-
nisch beeinflusst. Schon im zweiten einleitenden Abschnitt findet sich ein
Verweis auf *De baptismo*, ein Werk gegen die donatistische Lehre von der
Wiedertaufe aus der Zeit um 400. Er soll belegen, daß nicht nur die Glieder
der Kirche sind, die es gegenwärtig zu sein scheinen. Vielmehr gehören
nach *De baptismo* 5,27 möglicherweise viele, die der Kirche fernzustehen
scheinen, zur ihr, da Gott sie dazu vorherbestimmt hat, sich zu bekehren
und ihre Glieder zu werden⁶¹.

Erneut ist der Kontext des augustinischen Originals zugleich weiter wie
auch enger gefaßt. Augustinus entwickelt an der genannten Stelle vor allem
eine Lehre von der „Kirche der Heiligen im Himmel“. Allegorisch (*allegorice*)
interpretiert er die Beschreibung der Braut in Hld 4,12 f. – sie sei ein ver-
schlossener Garten, ein versiegelter Quell, ein Mysterium – auf die Kirche
und ihre Glieder hin⁶². In Anklang an Hld 6,8 bezeichnet er letztere auch als
„Glieder der Taube“⁶³. Wer sich zu ihnen zählen darf, ist jedoch, so Augusti-
nus, „verborgen im Ratschluß Gottes“⁶⁴. Dieser Gedanke findet sich auch im
Regensburger Buch übernommen, allerdings mit einer anderen als der von
Augustinus intendierten Gewichtung. Augustinus geht es darum zu zeigen,
daß die Menge jener „Heiligen im Himmel“ nicht schnittgleich ist mit der
Menge derer, die dem derzeitigen Augenschein nach Glieder der Kirche
sind, oder auch derer, die es vielleicht noch werden. Im *Regensburger Buch*
wird hervorgehoben, daß Gott von bestimmten Menschen vorherweiß bzw.
diese dazu vorherbestimmt⁶⁵, daß sie sich noch bekehren werden. Augusti-

⁶⁰ *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 403) und dort die einleitenden Gedanken: Die Kirche sei die Zusammenkunft aller Menschen aller Räume und Zeiten, berufen in die Gemeinschaft des Bekenntnisses des einen katholischen und apostolischen Glaubens. Christus sei ihr Haupt, ihre Mitglieder lebendige Steine, Volk Gottes. Sie sei heilig, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell, ein Paradies, in dem allerlei Früchte wüchsen usw. Vgl. 1 Kor 6,19; Eph 2,21; 4,12; 1 Tim 3,15; Apg 21,10; 2 Tim 2,19; Hebr 3,6; Röm 12,4 f.14 f.; Eph 4,4 f.; Hld 4,12 f.; Aug. *bapt.* 5,27 (CSEL 51, 293–295); Lössl 1997, 113 f.

⁶¹ *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55, 19–22): *In qua etiam ii censentur, etsi non in praesentia, praedestinatione tamen dei, quos ille conuertendos nouit, etsi nobis foris esse uideantur, quemadmodum diuus Augustinus de baptismo contra Donatistas lib. 5 cap. 27 docet.* Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 403); *bapt.* 5,27 (38) (CSEL 51, 293–295).

⁶² *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55, 13–15); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 403, 11–14).

⁶³ Vgl. Hld 6,8 die Rede von den vielen Nebenfrauen, denen gegenüber *una est columba mea perfecta mea, una est matris suae electa genetrici suae.* Lössl 1997, 110–115 (Literatur).

⁶⁴ Vgl. 2 Tim 2,19: *cognouit dominus, qui sunt eius*; Röm 11,33: *incomprehensibilia sunt iudicia eius*; zur Verwendung dieser Verse in Augustins Gnadenlehre vgl. die bei Lössl (1997, 474 476) angegebenen Stellen.

⁶⁵ Dem *Regensburger Buch* eignet hier eine gewisse Unschärfe im Prädestinationsverständnis, zwischen *praedestinatio dei* und *quos ille conuertendos nouit.* Vgl. *Regensburger Buch* 6 (ARCEG 6, 55, 19–20). Es wird nicht genau bestimmt, in welchem Verhältnis Vorher-

nus dagegen betont in *De Baptismo* 5,27 f. eher umgekehrt, daß viele, die in ihrem irdischen Leben getauft und somit Glieder der Kirche sind, nicht zum Heil in der *columba* vorherbestimmt sind und daß alle, die ungetauft sterben, keinesfalls Glieder der Taube sind. Ganz selbstverständlich vertritt er in diesem Zusammenhang – und speziell gegen die Donatisten⁶⁶ – die Lehre Cyprians von Karthago, daß außerhalb der Kirche kein Heil erlangt werden könne⁶⁷. Für Augustinus ist das Entscheidende, daß die durch die eine, d.h.

wissen und Vorherbestimmung Gottes zueinander stehen. So entsteht der Eindruck, als weise die Prädestination Gottes Lücken auf, Räume des Zufalls oder auch der menschlichen Freiheit, hier etwa hinsichtlich der Möglichkeit, daß sich bestimmte Menschen, die nicht getauft sind, schon noch bekehren und sich taufen lassen werden. Bei Augustinus hingegen ist *praedestinatio* immer im strengen Sinn als lückenlose Vorherbestimmung zu verstehen, unbeschadet der menschlichen Freiheit, wie immer dies zu denken sei. Augustinus betont nicht das Zwischenstadium menschlichen Nichtwissens hinsichtlich des Ergebnisses des Heilsprozesses. Er formuliert, da ihm ja durch Schrift, Tradition und Vernunft sämtliche Bedingungen vorliegen, klar das Ergebnis selbst, nämlich Heil – im Fall der Vorherbestimmung zum Heil – bzw. Verwerfung zur ewigen Verdammnis – im Fall der Nichtvorherbestimmung.

⁶⁶ Vgl. speziell hierzu Walter Simonis, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: ThPh 43 (1968) 481–501. In *bapt.* 5,28 (CSEL 51/1, 296) heißt es in Abhängigkeit von Cypr. ep. 73,23 (CChr.SL 3C, 557–558): *potest ergo fieri, ut et quidam foris baptizati per dei praescientiam uerius intus baptizati deputentur, quia illic eis incipit aqua prodesse ad salutem*. Was Augustinus hier, ganz auf die konkrete Situation seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten hin zugeschnitten, sagen will, ist: Christen die in eine häretische oder schismatische Gemeinde wie die donatistische Kirche hinein getauft wurden, brauchen, ja dürfen nicht noch einmal getauft werden, wenn sie sich zur *catholica* bekehren. Es reicht in solchen Fällen aus, daß sich die Betreffenden bekehren. Denen freilich, die sich nicht bekehren, gereicht ihre „häretische“ bzw. „schismatische Taufe“ bei ihrem Tod zur Verdammnis; und die Verdammnis trifft auch (und überhaupt vor allem) jene, die ungetauft sterben. Die einmalige Taufe ist als solche (gleich in welcher Kirche) gültig und hinreichend, aber auch notwendig als Minimalbedingung des Heils.

⁶⁷ Vgl. (neben – s. oben – Cypr. ep. 73,23) als Quelle zu *bapt.* 5,27f. Cypr. ep. 74,10 f. (CSEL 3/2, 807 f.; CChr.SL 3C, 578–579), vor allem die dort zitierte Stelle 1 Petr 3,20 f. (*pauci ... saluae factae sunt*) und im Vorlauf dazu Cyprian im Originalton: *si autem ecclesia eius hortus conclusus est et fons signatus, quomodo in eundem hortum introire aut bibere de fonte eius potest qui in ecclesia non est?* Als direkten Verweis auf Cyprian im *Regensburger Buch* vgl. auch Artikel 7 (ARCEG 6, 57); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 407), *de nota uerbi*, eine Marginalnote, die Cypr. ep. 67 (CSEL 3/2, 735–743; CChr.SL 3C, 446–462) erwähnt. Die Stelle ist nach der von Erasmus besorgten Edition nummeriert: lib. I, ep. 4. Ihre Nennung erfolgt also vermutlich nicht in direkter Abhängigkeit von einer augustiniischen Cypriantradition und -auslegung. Dennoch ist das Cyprianbild des *Regensburger Buchs* sehr von Augustins Deutung geprägt. In starkem Gegensatz zum historischen Befund, nach dem Cyprian um seiner eigenen episkopalen Stellung willen sogar den Bruch mit Rom riskierte, baut Augustinus den Primas von Karthago gegen die Donatisten als Verteidiger des römischen Primats auf (vgl. Lössl 1997, 106, Anm. 28, 147, Anm. 10 [Literatur]). Aber selbst Augustins Einschätzung des Primatsanspruchs des Bischofs von Rom bleibt weit hinter derjenigen des *Regensburger Buchs* zurück. In seiner Auslegung von Mt 16,18 etwa, erhalten lediglich noch in der *retractatio* 1,21 (CChr.SL 57, 62–63) zur verlorenen Schrift *Contra epistulam Donati haeretici*, folgt er Cyprian, wenn er meint, *et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* beziehe sich nicht auf Petrus (also Rom), sondern auf Christus. S. dazu auch unten Anm. 94.

– gegen die Donatisten – einmalige, nicht wiederholbare Taufe konstituierte Kirchenmitgliedschaft im irdischen Leben lediglich in einem ausschließlichen Sinn heilskonstitutiv ist. Das heißt, sie besagt lediglich, daß alle, die ungetauft sterben, ewiger Verdammnis anheimfallen. Sie besagt nicht, daß alle, die getauft sterben, nicht ewiger Verdammnis anheimfallen. Damit schließen sich die Positionen von *De baptismo* und *Regensburger Buch* zwar nicht gegenseitig aus, es herrschen jedoch unterschiedliche Gewichtungen vor. Das *Regensburger Buch* betont die Möglichkeit der Zunahme des Heils, Augustinus seine Ausschlußkriterien.

5. Sakramente

Nach einem kurzen Zitat aus Augustins Werk gegen die *epistula fundamenti* der nordafrikanischen Manichäer (*c. ep. Man.*)⁶⁸ zur Autorität der Kirche bei der Schriftauslegung⁶⁹ werden auch bei der Behandlung der Sakramente als Instanzen der kirchlichen Heilungsvermittlung weitere Augustinus-Stellen herangezogen, zunächst bei der Feststellung der Notwendigkeit von Sakramenten im religiösen Vollzug überhaupt⁷⁰, wie sie vor allem in den antimani-

⁶⁸ *Regensburger Buch* 9 (ARCEG 6, 61, 21–23): *Ad hanc ecclesiae auctoritatem respicit et illud Augustini: Evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoueret auctoritas. Aug. c. ep. fund. 5,6 (CSEL 25/1, 197): ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoueret auctoritas* richtet sich direkt gegen das der *epistula fundamenti* entnommene Zitat: *Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia dei patris; haec sunt salubria uerba de perenni ac uiuo fonte* (vgl. Erich Feldmann, *Die epistula fundamenti* der nordafrikanischen Manichäer, Altenberge 1987); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 417).

⁶⁹ Zu weiteren patristischen Belegen in Artikel 9 (*de auctoritate ecclesiae in discernenda et interpretanda scriptura*) vgl. unten am Ende des folgenden Abschnitts.

⁷⁰ *Regensburger Buch* 10 (ARCEG 6, 64, 17–20): *Nam, ut Augustinus inquit, in [nullum nomen aut uerum aut falsum] coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum uel sacramentorum uisibilium consortio colligantur.* Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 427). Interessant ist an dieser Stelle die textkritische Abweichung des früheren Wormser Entwurfs, der statt des in obigem Zitat in eckigen Klammern gesetzten Ausdrucks die Formulierung *nullam religionem aut ueram aut falsam* aufweist. Diese Abweichung könnte sich aus der Überlieferungslage des augustiniischen Originals erklären. Vgl. c. *Faustum* 19,11 (CSEL 25/1, 510): *In nullum autem nomen religionis, seu uerum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum uel sacramentorum uisibilium consortio colligantur.* So lautet auch die Amerbachsche *editio princeps* von 1492. Die handschriftliche Überlieferung des Augustintexts allerdings weist für den ersten Teil des Satzes einige Schwierigkeiten auf: *nullum* etwa ist mehrfach zu *illum* oder *illud* und dann erneut zu *uillum* oder ähnlichem korrigiert worden. In *Sangallens.* 173 (saec. IX) fehlt *nomen*. Die Verfasser des *Regensburger Buchs* waren sich also zwar offensichtlich des Zusammenhangs von *nomen* und *religio* an dieser Stelle bewußt, dennoch ging der originale Wortlaut des Zitats verloren. Im Unterschied zu Pfeilschifter (ARCEG 6, 64) führt Augustijn für den entsprechenden Abschnitt im *Wormser Buch* (BDS 9/1, 427–429) noch zwei weitere Augustinus-Stellen an, (1) *leui iugo suo et leni sarcine nos subdens, Sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione prestantissimis societatem noui populi colligauit*, teils Zitat, teils Paraphrase von *ep. 54 ad inquisitiones Ianuarii* 1,1 (CSEL 34, 159): *leui iugo suo nos subsidisse et sarcinae leui [Mt 11,30] unde sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione praestantissimis societatem noui populi conligauit, sicuti est baptismus trinitatis nomine consecratus...* (2) *Constat uero Sacramentum duobus, Elemento sensibili ut signo et uerbo, quod „dum accedit ad*

chäischen Werken belegt ist, sodann bei den Aussagen zur Sakramentalität des kirchlichen Amts. Augustinus betont sie vor allem in den antidonatistischen Schriften⁷¹. Der Artikel zur Taufe verweist außerdem an einer Stelle auf Ambrosiaster⁷², der Artikel zur Firmung klingt an einer Stelle an Augustins Johannesbriefkommentar an⁷³.

Die Ausarbeitung der Artikel 10–13 (zu den Sakramenten allgemein, zum Ordo, zur Taufe und zur Firmung) scheint, deren Kürze und Prägnanz nach zu urteilen, recht zügig vonstatten gegangen zu sein⁷⁴. Das Beste ließ sich von daher auch für die Verhandlungen zum Sakrament der Eucharistie erhoffen. Stattdessen kam es jedoch durch eine Intervention Kardinal Contarinis über Artikel 14 bekanntlich zum völligen Zusammenbruch der Gespräche⁷⁵. Es ging um die Transsubstantiationslehre. „Nicht nur klare Schrift- und Väterbelege, sondern auch die lehramtliche Bestimmung des IV. Laterankonzils“⁷⁶ machten sie nach Ansicht Contarinis zum unabänderlichen Kernbestand christlicher Orthodoxie⁷⁷. Trotz der vom Grundethos der Gespräche her inakzeptablen Form, in der Contarini für die Transsubstantiationslehre eintrat, nämlich unter Verweis auf nicht diskutabile lehramtliche Verlautbarungen „jenseits“ der für Diskussionen offenen Schrift- und Kirchenvätertradition, ließ es Bucer zunächst auf den Versuch ankommen, sie in eine Vergleichsformel zu integrieren⁷⁸. Doch das Experiment

Elementum fit Sacramentum,“ Zitat *tract. Ioh. 80,3* (CChr.SL 36, 529, Z. 5–6): *accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum.*

⁷¹ *Regensburger Buch* 11 (ARCEG 6, 65, 17–19): *Hanc ordinationis uim atque adeo ordinem esse sacramentum in ecclesia diuinitus institutum ignorantibus Donatistae foedissime lapsi sunt, quos beatus Augustinus ualidissime reuincit ac confutat.* Vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 431) mit Ergänzungen zu weiterer Literatur.

⁷² Pfeilschifter (ARCEG 6, 67, 9–10) lag diese Angabe noch nicht vor. Vgl. dagegen *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 435, 1–2, Anm. 232): *baptismus pignus est et imago*; Ambrosiast. *comm. ep. Rom* 6,4–23 (CSEL 81/1, 192 f. 210 f.): *baptismus (baptismus) itaque resurrectionis pignus est et imago.* Zur Abhängigkeit Augustins von Ambrosiaster s. auch oben Anm. 33. Bekanntlich sind vom Römerbriefkommentar des Ambrosiaster drei relativ unterschiedliche Fassungen überliefert. Die vom *Regensburger Buch* zitierte entspricht dem der Amerbachschen (1492) und Frobenschen (1502) und im Anschluß an diese auch der bei Froben erstellten Edition des Erasmus (1527) zugrundeliegenden Text. Wie Vogels (CSEL 81/1, xix) angibt, basiert dieser auf einer zur außergewöhnlich gut bezugten Familie von Oxon. *Lyell. Empt.* 9 gehörenden Hs, deren älteste Vertreterin *Casin.* 150 ist.

⁷³ Konstatiert wird aber nur allgemein *vt testantur patres* (nämlich das Konzept des Empfangs des Heiligen Geistes zum Bekenntnis des Glaubens an Christus durch die Taufe); vgl. *Regensburger Buch* 13 (ARCEG 6, 68, 3–4); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 435, 13, Anm. 236); *Aug. ep. Ioh. Parth.* 3,5–12 (PL 35, 2000–2004; SC 75, 192–209; beide Ausgaben folgen den Maurinern; eine kritische Edition in der Reihe CChr.SL ist in Vorbereitung; vgl. CPL 279).

⁷⁴ Vgl. hierzu und zum folgenden Mehlhausen 1969, 192.

⁷⁵ Vgl. Mehlhausen 1969, 192–195; Peter Matheson, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford 1972, 122–135 (Literatur).

⁷⁶ Mehlhausen 1969, 192.

⁷⁷ Vgl. die Diskussion oben in Anm. 21.

⁷⁸ „Lutherus hat nicht gewollt, die transsubstantiation gantzlich hinweg zu werfen,“ schreibt er an Landgraf Philipp (Lenz, Briefwechsel, Dritter Teil, 1891, 21).

scheiterte. Die zahlreichen, oft verwirrenden Glossen und Einschübe im Eucharistieartikel der verschiedenen überlieferten Textversionen des *Wormser* und *Regensburger Buchs* zeigen, wie die verschiedenartigen theologischen Grundelemente, statt sich zu einer Synthese zusammenzufügen, richtiggehend „ausfielen.“ Es kam über die Eucharistie und infolgedessen über das ganze Papier letztlich zu keiner Einigung.

Gropper hat später, wohl zu unrecht⁷⁹, versucht, dies zu leugnen. In seinem *Artikell* von 1545 zitiert er aus einem Text, der eine Version des Artikels 14 darstellen soll, der Bucer zunächst zugestimmt, dann aber wieder abgeschworen habe.⁸⁰ Dabei führt er zur Unterstützung seines Transsubstantiationsverständnisses ein Augustinus-Zitat an.⁸¹ Im *Regensburger Buch* wird derselbe Passus nicht als solches geführt⁸². Es ist auch keines⁸³. Vielmehr handelt es sich um eine Stelle aus Lanfranc *De corpore et sanguine domini aduersus Berengarium*⁸⁴. Der Mißgriff, mit dem Gropper hier (wohl unwissentlich) eine mittelalterliche Eucharistielehre für eine frühchristliche ausgab, braucht nicht überbewertet zu werden⁸⁵. Er bietet jedoch ein weiteres Beispiel für das Ausmaß der Schwierigkeiten, mit denen die Gesprächspartner rangen. Die Textbasis war nicht gesichert, die Anwendung der Texte oft strittig. Könnte es sein, daß es Bucer in Regensburg ein wenig erging wie Witzel in Leipzig?⁸⁶ Welche theologischen oder sonstigen Probleme auch immer den Vergleich über Artikel 14 letztlich zum Scheitern brachten⁸⁷, die Unsicherheit und die Mißverständnisse auf beiden Seiten hinsichtlich der Grundsätze des Gebrauchs des patristischen Arguments spielten dabei – un-

⁷⁹ Wie Mehlhausen (1969, 199–209) feststellt, ist die im „Artikell“ zitierte Version der Formel sehr stark von Groppers eigener, im *Enchiridion* grundgelegten Theologie geprägt. Die Beiträge Bucers zur Formel im *Wormser* und *Regensburger Buchs* fallen weitgehend unter den Tisch.

⁸⁰ Vgl. Gropper, *Artikell* (BDS 9/1, 492f.).

⁸¹ Gropper, *Artikell* (BDS 9/1, 492, 32–35): *Das dis Sacrament, wie der heilig Augustinus sage, in zweien dingen bestahe, Nemlich in der sichtbarer gestalt der eüsserer zeichen und in dem unsichtbaren fleisch und bluot unsers Herren Jesu Christi, welches wir in diesem sacrament warlich und wesenlich empfahen.*

⁸² Allerdings wird auch die bekannte Stelle aus den Traktaten zum Johannesevangelium (*tract. Io.* 80,3 [CChr.SL 36, 529, 5 f.]: *accedit uerbum et fit sacramentum*) an dieser Stelle im Eucharistieartikel des *Wormser* und *Regensburger Buchs* (ARCEG 6, 69, 13 f.; BDS 9/1, 437, 21 f.) nicht eigens als Augustinus-Zitat angeführt. Vgl. hierzu auch oben Anm. 70 zum Artikel 10 *de sacramentis [in genere]*.

⁸³ Vgl. Augustijn in BDS 9/1, 439, 1, Anm. 242.

⁸⁴ Lanfr. *corp. sang.* 10 (PL 150, 421Bf.): *hoc est namque quod dicimus, hoc modis omnibus contra te [Berengar] ac sequaces tuos approbare contendimus, sacrificium scilicet ecclesiae duobus confici, duobus constare, uisibili elementorum specie, et inuisibili domini Iesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti.* Zur Bedeutung dieses Textes vgl. Jean de Montclos, Lanfranc et Bérenger: La controverse eucharistique du XI^e siècle (= SSL 37), Louvain 1971, bes. 249–482 (Literatur).

⁸⁵ Er scheint von keiner Seite erkannt worden zu sein. Selbst Mehlhausen (1969, 200) spricht noch von „zwei Augustin-Zitaten“.

⁸⁶ Vermuten läßt dies jedenfalls in einigen Punkten die Darstellung Mehlhausens (1969, 209 f.). Vgl. oben Anm. 9.

⁸⁷ Vgl. dazu Mehlhausen 1969, 210 f.

beschadet der von den humanistischen Theologen ja schon auch wahrgenommenen Chancen in dieser Situation – eine nicht unerhebliche Rolle.

D. Irenaeus, Tertullian, Cyprian, Hieronymus,
Basilius, Augustinus

6. Autorität und Hierarchie in der Kirche

In stärkerer Konzentration als in den bisherigen Artikeln finden sich patristische Belege in Artikel 19 zur hierarchischen Verfaßtheit der Kirche. Augustinus wird allerdings erst am Ende zitiert⁸⁸, und noch dazu ungenau. Sein Bild vom Band der Liebe (*uinculum caritatis*), Eph 4,2 f. entnommen, scheint wie aus mehreren Zitaten aus seinem Werk mit jeweils verschiedenen Kontexten zusammengezogen zu sein⁸⁹. Es bildet außerdem den Schluß einer ganzen Reihe von Stellen, an denen es bereits genannt wurde, jedoch nicht im Zusammenhang mit Augustinus, sondern meist im Zusammenhang mit anderen, früheren Kirchenvätern⁹⁰. Erst an dieser Stelle am Ende der Argumentation von Artikel 19 wird es ausdrücklich mit Augustinus in Zusammenhang gebracht, obgleich es im Kontext des *Regensburger Buchs* längst eine vom augustinischen Kontext losgelöste theologische und juristische Bedeutung gewonnen hat.⁹¹ Die übrige Väterdeutung entwickelt sich in hohem Maße teleologisch auf Augustinus hin.

Nach einigen einführenden Gedanken zur Kirche als Leib Christi mit Christus als Haupt – sie werden von einem langen Zitat aus dem Epheserbrief, Eph 4,11–16 (der Text zusammengesetzt aus Vulgata und Erasmusübersetzung) beschlossen – wird aus Cyprians *De catholicae ecclesiae unitate* 4–5 paraphrasiert bzw. zitiert⁹². Konstatiert und postuliert wird dort der vom auferstandenen Christus eingesetzte Monepiskopat als Zeichen der sakramentalen Kircheneinheit⁹³. Im *Regensburger Buch* nicht berücksichtigt wird

⁸⁸ *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 16 f.): *Ceterum ut vinculum istud caritatis, quod ut Augustinus ait, proprium est catholicae ecclesiae donum...*; vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 451, 7 f., Anm. 259).

⁸⁹ Vgl. etwa c. litt. *Petil.* 2,80,178 (CSEL 52, 110, 22 f.): *praeter ecclesiae communionem et unitatis sanctissimum uinculum et caritatis supereminentissimum donum* und *tract. Io.* 26,13 (CChr.SL 36, 266, 26 f.): *o sacramentum pietatis! o signum unitatis! o uinculum caritatis!*

⁹⁰ Vgl. *Regensburger Buch* 18–19 (ARCEG 6, 73, 3–8 74, 30 75, 12); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 445, 15–20 449, 16 451, 5).

⁹¹ Vgl. hierzu die Verweise von Augustijn (BDS 9/1, 451, Anm. 259) auf *Decr. Grat. De cons.* II 63 und Gropper, *Enchiridion*, Bl. 116a.

⁹² *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 74, 1–13); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 447, 17–29); zum Zitat Eph 4,10–16 vgl. *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 73, 25–35); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 447, 7–16).

⁹³ *Cypr. cath. eccl. un.* 4–5 (CSEL 3/1, 212,14–213,5. 213,14–214,5): *super unum aedificat ecclesiam, et quamuis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: „sicut misit me pater... si cuius tenueritis, tenebuntur“ [Joh 20,21f.]... quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indiuisum probemus. nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fi-*

der prekäre Kontext der Stellen mit dem Primas von Karthago als Herausforderer des römischen Primatsanspruchs im sogenannten „Ketzertaufstreit“⁹⁴.

Auch Tertullians *De praescriptione haereticorum* wird ohne ausführlichere Berücksichtigung der Pointe des dort verwendeten Bildes des Reichens der Rechten als Zeichen der Eintracht und Einigkeit herangezogen⁹⁵. Daß die biblische Quelle des Bildes im Galaterbrief zu finden ist, wird zwar noch erwähnt. Nach Gal 2,9 geben Jakobus, Kephas und Johannes den Heidenaposteln Paulus und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft. Jene, „Säulen“ genannt, repräsentieren nach traditioneller Vorstellung das früheste, direkt aus dem Jüngerkreis um Jesus entstandene, noch palästinisch-jüdische Christentum der „Jerusalemener Urgemeinde,“ diese das „hinzugestoßene“ hellenistisch geprägte Heidenchristentum. Nun hat aber Paulus selbst bereits zwei Verse weiter (Gal 2,11–14) jenes Bild der Harmonie zwischen ihm und Kephas grundsätzlich infragegestellt. Im *Regensburger Buch* dagegen wird an dieser Stelle die harmonisierende Darstellung der Apostelgeschichte (Apg 10–15) interpoliert.

Die Harmonisierung der kritischen Darstellung von Gal 2,11–14 mit der harmonisierenden Darstellung besonders in Apg 15 war auch eines der großen Anliegen der patristischen Exegese gewesen⁹⁶. Das dominierende Modell hatte im dritten Jahrhundert Origenes mit seiner Rede vom „Scheinstreit“ geliefert⁹⁷. Erst Augustinus hatte, sogar in Auseinandersetzung mit Hieronymus, auf der Authentizität des paulinischen Konfliktmodells bestanden⁹⁸. Im *Wormser* und *Regensburger Buch* bleibt das Problem unerwähnt. Damit bestätigt sich die bereits an anderen Stellen gemachte Beobachtung einer zwar extensiven, in entscheidenden Punkten jedoch oft inkonsequenten Augustin-Verwendung. In einer anderen Hinsicht erinnert es auch an Witzels und Carlowitz's Modell der Praxis der Frühkirche als

dem ueritatis perfida praeuaricatione corrumpat. episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Vgl. oben Anm. 67.

⁹⁴ Vgl. oben Anm. 67 und 93. Cyprian setzt Mt 16,18 (Primat als Petrusamt) in Zusammenhang mit Joh 20,21 (Sakramentale Macht der Apostel) und verwendet beide Stellen in seiner Argumentation für den Monepiskopat. Er versteht den Primat nicht als Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom, sondern als Primat jedes einzelnen Bischofs in seiner jeweiligen Kirche, und zwar als Garantie der Kircheneinheit im Hinblick auf das vorrangige Heil der Gläubigen. Zumal die Verwendung von Hld 6,8 und Eph 4,4 an dieser Stelle legt diese Deutung nahe. Der Ausdruck *episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur* kann vor dem Hintergrund der Mißstimmigkeiten zwischen Rom und Karthago während der Amtszeit Cyprians sogar als ausdrücklich gegen den (aus Cyprians Sicht überzogenen) römischen Primatsanspruch gerichtet verstanden werden.

⁹⁵ *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 74, 28–30); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 449, 15–17, Anm. 256); Tert. *praescript. haer.* 23,9 (CChr.SL 1, 205, 23 f.): *Itaque et dexteram ei dederunt, signum concordiae et conuenientiae.*

⁹⁶ Vgl. Ralph Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14* (= *SupplVigChr* 21), Leiden 1994, bes. 121–130 218–291; Alfons Fürst, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (= *JAC.E* 29), Münster 1999, 1–87.

⁹⁷ So noch Hieronymus, *comm. in Gal* 2,11–14 (PL 26, 338–342).

⁹⁸ Vgl. Hennings 1994, 290; Fürst 1999, 45–80.

„Richtscheidt des Glaubens,“ das hier offenbar unterschwellig weiterwirkt. Die Gründungszeit der Kirche hat danach eine Zeit heiliger Harmonie, eine Art historisch rückprojizierter, utopischer Idealepoche zu sein, an die sich spätere Zeiten als Vorbild zu halten haben, um in Auseinandersetzung mit ihr ihre Ideale zu formulieren. Eine historisch-kritische Auswertung der Lehre und Praxis der frühen Kirche, die auch mögliche Konflikte in die Analyse miteinbeziehen, ja sogar versuchen würde, eine derartige Analyse für die Bewältigung gegenwärtiger Konflikte nutzbar zu machen, ist von einem solchen Modell nicht zu erwarten.

Wie die Cyprian-Stellen wird auch Hieronymus' *Epistula* 146 als grundsätzlicher Lehrtext zitiert bzw. paraphrasiert. Der Monepiskopat, so Hieronymus, sei als Heilmittel gegen Spaltungen eingesetzt, „so sonst jeder,“ wie es in Bucers Übersetzung für den Landgrafen Philipp heißt, „ein Rott an sich hängen und die kirchen Christi trennen und zertheilen möchten“⁹⁹. Ein Textvergleich zeigt, wie das Zitat im *Regensburger Buch* zum besseren Gebrauch als Grundsatztext abgeändert wurde¹⁰⁰.

[*Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 4f.)
vgl. Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 449,
20–22)]

Hier. ep. 146,1 (CSEL 56, 310)

In schismatis remedium praepositi sunt [episcopi], ne unusquisque ad se trahens ecclesiam Christi [unitatem] Christi rumperet.

Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in scismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet.

Im *Regensburger Buch* wird der Text wie ein allgemeines Gesetz „zitiert“: „Als Heilmittel in Schismen sind Bischöfe eingesetzt“¹⁰¹. Bei Hieronymus ist der Satz in eine Narration eingebunden. Trotz der ins Auge stechenden Ver-

⁹⁹ *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 3–5): *successerunt episcopi, qui singuli singulis ecclesiis, ut Hieronymus inquit, in schismatis remedium praepositi sunt, ne unusquisque ad se trahens ecclesiam Christi rumperet.* Vgl. *Wormser Buch*, Deutsch / Latein (BDS 9/1, 448, 32–35; 449, 19–22); Hier. ep. 146,1 (CSEL 56, 310). Zum Hintergrund von Bucers Übersetzung für den Landgrafen Philipp von Hessen vgl. BDS 9/1, 330–333.

¹⁰⁰ Die Zusätze *episcopi* (nach *praepositi sunt*) und *unitatem* (nach *ecclesiam Christi*) finden sich in Bucers und Ecks Abschriften des *Regensburger Buchs* wie auch in einigen Hss des Hieronymus-Texts (z. B. *Vindob. lat.* 16 [VIII.-IX. saec.]).

¹⁰¹ In Artikel 20 (ARCEG 6, 80, 13–17) wird in ähnlichem Zusammenhang auch Johannes Chrysostomus *hom. in Hebr* 17,3 (PG 63, 131) als patristischer Beleg herangezogen, um das Prinzip von Einheit und Vielheit im Kontext der einen Eucharistie Christi und ihrer Wiederholung im Kult darzulegen: *Et Chrysostomus testatur nos eandem hostiam [im Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 461, 16 – 462, 1, Anm. 273f.): historiam], quae semel oblata est, in sancta sanctorum semper offerre atque unum esse utrobique sacrificium unum Christum et hic plenum existentem et illic plenum, sic tamen ut, quod nos agimus sacrificium, exemplar sit illius in commemorationem eius, quod factum est semel.* Zwar war der Ausdruck *historia* von seiner primären Verwendung durch Bucer im *Wormser Buch* her vorrangig. Insofern stellt die Abänderung in einigen katholischen Versionen des *Regensburger Buchs* in *hostia* eine Verfälschung dar. Allerdings entspricht *hostia* eher dem Originaltext des Chrysostomuszitats: ... [*hostia*] *quoniam semel fuit oblata [quia una est, non multae] hoc est figura illius, et ipsa istius: eumdem enim semper offerimus, non nunc aliam, cras aliam ovem, sed semper eam-*

wendung von *unus* geht es dort im Kern nicht um den Monepiskopat. Hieronymus setzt sich in *epistula* 146 vielmehr mit dem Phänomen auseinander, daß in einigen Diözesen Diakone in der hierarchischen Rangordnung höher stehen als Presbyter. Unter Bezugnahme auf 3 Joh 1 betont er, daß vom Ursprung der Ämter und ihrer Funktion her Presbyter und Bischöfe im Prinzip gleich sind. Lediglich um Spaltungen zu vermeiden, werde einer gewählt (*electus*, nicht *praepositus*), der den übrigen vorstehe.

In ähnlich grundsätzlicher und der Intention des Originals nicht entsprechender Weise wird auch eine Irenaeus-Stelle verwendet. Der Bischof von Lyon, so heißt es, führt in seinem Werk *Contra haereses* die Apostolische Sukzession der Bischöfe als Garantie dafür an, daß das Band der Liebe und Einigkeit in der Kirche nicht zerrissen werde.¹⁰² Tatsächlich demonstriert Irenaeus an den genannten Stellen den offenbar von ihm selbst wie auch von den Verfassern des *Regensburger Buchs* im Kontext der eingangs erläuterten biblisch-patristischen Hermeneutik angenommenen Sachverhalt durch narrative historische Darstellung. Dies widerspricht zwar nicht der im *Regensburger Buch* angegebenen Intention. Der dort nicht an Ort und Stelle mit einem Text belegte Vermerk nimmt jedoch unter anderem auch eine in Artikel 9 im Anschluß an einen ps-athanasianischen Text¹⁰³ zitierte Passage im unmittelbaren Kontext der in Artikel 19 genannten auf; und ein Vergleich mit dieser Stelle zeigt, wie auch dieser Text in bezeichnender Weise abgeändert wurde.

Regensburger Buch 9 (ARCEG 6, 20–22);
vgl. Wormser Buch, Latein (BDS 9/1, 421,
10–12)

Iren. adu. haer. 3,4,1 (SC 211, 45)

Si de aliqua quaestione dubitatio est,
oportet ad antiquissimas recurrere ec-
clesias, in quibus conuersati sunt apostoli
et ab eis de proposita quaestione sumere
quod certum est.

Si de modica aliqua quaestione discepta-
tio esset, nonne oporteret in antiquissi-
mas recurrere ecclesias in quibus apostoli
conuersati sunt et ab eis de praesenti
quaestione sumere quod certum et uere
liquidum est?

dem. quamobrem unum est sacrificium ... pontifex noster ille est qui obtulit hostiam, quae nos mundat, illam nunc quoque offerimus, quae tunc fuit oblata ... hoc fit in recordationem eius [vgl. Lk 22,19]. Vgl. dazu auch unten im folgenden Abschnitt.

¹⁰² *Regensburger Buch* 19 (ARCEG 6, 75, 12–15); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 450, 7–11, 451, 4–6): *hoc ordine rite custodito et per legitimam successionem episcoporum conseruato uinculum illud charitatis omnibus charismatibus supereminens imprimis firmatur, quod Irenaeus lib. 3 et 4 contra hereses saepe testatur et docet.* Vgl. bes. Iren. adu. haer. 3,3–4 (SC 211, 30–52).

¹⁰³ *Disputatio inter Athanasium et Arium siue Arianum*, von Johannes Bugenhagen in seine Athanasiusausgabe (Wittenberg 1532) aufgenommen; abgedruckt als *Vigilius Tapsensis Contra Arianos dialogus* (PL 62, 155–179, bes. 162c); vgl. die Angaben in BDS 9/1, 421, Anm. 210; CPPM II, 1692; Gerhard Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig 1897, 35–38; dieser Text ist nicht zu verwechseln mit *Vigil. Taps. Contra Arianos, Sabellianos etc.* (PL 62, 179–238).

Auch hier steht einem prinzipiellen Verständnis des Texts im *Regensburger Buch* das Verständnis des Irenäus gegenüber, der an dieser Stelle offensichtlich nur an die äußere Kirchenordnung betreffende Einzelfragen, keinesfalls aber an eine die Kircheneinheit betreffende, dogmatische Grundsatzfrage dachte¹⁰⁴. Entsprechendes gilt für eine Stelle, an der Basilius von Caesarea eine Lehre von den *Agrapha* zugeschrieben wird, „ungeschriebenen“ bzw. nicht eindeutig schriftbezogenen Dogmen der Kirche¹⁰⁵.

7. Abschließende Anweisungen zur kirchlichen Praxis

In Artikel 20 wird erneut Augustins *Contra Faustum* zitiert. Es geht um die Praxis der Heiligenverehrung. Der Schwerpunkt dort liegt auf der Feststellung, daß die im Kult verehrten Heiligen nicht als Götzen, sondern vielmehr als Vorbilder im Glauben betrachtet würden¹⁰⁶. Zur Untermauerung wird zusätzlich das *Breuiarium Hipponense* zitiert. In der darin gegebenen Zusammenfassung der Beschlüsse des dritten Konzils von Karthago (397) finden sich auch einige Artikel über das liturgische Gebet, das sich an Gott Vater richten soll, wobei im *Regensburger Buch* der Ausdruck *per Christum* ergänzt wird¹⁰⁷. Einige weitere Stellen zur Heiligenverehrung schaffen aber auch einige Verwirrung. Im dritten Buch seines Werkes *Contra duas epistulas Pelagianorum*, so heißt es im *Regensburger Buch* – und es folgt ein wörtliches Zitat von beinahe einer halben Seite –, rechtfertigt Augustinus den Heiligenkult gegenüber dem Vorwurf, er stelle eine Fortsetzung des paganen Götterkults dar. Dieses Zitat stammt jedoch aus *De ciuitate dei*¹⁰⁸. Etwas weiter unten

¹⁰⁴ Norbert Brox (FC 8/3, 39, Anm. 32) schreibt dazu: „Irenäus glaubt fest an die Einheit der Kirche und rechnet deshalb höchstens mit geringfügigen Kontroversen über bedeutungslosere Themen, derentwegen sich eine Spaltung in keinem Fall lohnt.“

¹⁰⁵ *Regensburger Buch* 9 (ARCEG 6, 63, 5–9); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 423, 5–8): *Quamobrem consensus istum communem secundum eam rationem qua loquitur nobis, et in illum finem, in quem respicit, accipere debemus, ne in scripturas impingamus neue dogmata, quae Basilius lib. de spiritu sancto agrapha uocat, cum necessariis dogmatibus de fide confundamus*. Vgl. Basil. *spir. sanct.* 27,67 (SC 17, 478–491). Betrachtet man den Text dieser Stelle genauer, wird deutlich, daß es Basilius nicht um eine Grundsatzfrage als solche geht. Vielmehr wendet er sich ganz konkret gegen den Vorwurf des theologischen Gegners (Eunomius), seine Lehre sei nicht schriftbezogen. Er hält diesen Vorwurf für absurd, zumal unter der Rücksicht, daß er im ganzen Kapitel 27 von *De spiritu sancto* exegetische Untersuchungen bezüglich des Gebrauchs von Präpositionen in sehr wohl schriftbezogenen Lehr-, Gebets- und Bekenntnistexten anstellt.

¹⁰⁶ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 77, 5–8); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 455, Anm. 262) und die Bemerkung des Herausgebers, das Zitat sei „fast wörtlich“; c. *Faustum* 20,21 (CSEL 25/1, 561–565).

¹⁰⁷ Vgl. *breu. Hipp.* 21a; 23a (CChr.SL 149, 39 f.); *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 77, 25 f.): *...ad solum deum patrem per Christum dirigenda est oratio, ut habet concilium Carthaginense 3*.

¹⁰⁸ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 78, 7–21): *Praeclare certe Augustinus lib. 3 contra epistolam Pelagii ad Bonifatium cap. 8, non inquit, constituimus martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam non ipsi, sed deus eorum nobis est deus...* Lediglich der Ausdruck *non ipsi* erinnert an die angegebene Stelle c. *duas epp. Pel.* 3,8,24 (CSEL 60, 516–517): *... sancti omnes ... in domino laudandi sunt, non in se ipsis*. Vgl. auch *Wormser Buch*, Latein (BDS

folgt ein weiteres Zitat aus *De ciuitate dei*, das sich mit der weiten Verbreitung von Wundergeschichten im Zusammenhang mit den Heiligenkulten auseinandersetzt¹⁰⁹.

In den Anmerkungen zur römischen Meßliturgie spielen die Begriffe *uictima* und *sacrificium* eine Rolle. Auch sie werden, worauf offenbar erneut Gropper großen Wert legt, mit patristischen Quellen belegt¹¹⁰. Entsprechendes gilt für eine Anmerkung bezüglich der Sinnhaftigkeit von Totengedenken und verschiedenartigen anderen Devotionsformen im Zusammenhang mit dem Meßopfer¹¹¹. In den restlichen Anordnungen überwiegen Angaben zu kirchenrechtlichen Quellen, vor allem altkirchlichen Konzilien¹¹². Eine letzte Berufung auf Augustinus findet sich in einer Bemerkung zu illiziten Eheschließungen: *Matrimonium uero non diremit*. Die Ehe trennt die davon Betroffenen nicht von der Kirche¹¹³.

E. Schluß

Das *Regensburger Buch* stellt somit eine interessante Quelle für die Verwendung patristischer Texte in der Theologie des beginnenden Reformationszeitalters dar. Es zeigt sich in ihm, wie dominiert jene noch von der humani-

9/1, 457, Anm. 266). Der Rest des, so Augustijn (BDS 9/1, 457, Anm. 267), „fast wörtlichen“ Zitats steht an der im *Regensburger Buch* nicht angegebenen Stelle *ciu. dei* 8,27 (CChr.SL 47, 248).

¹⁰⁹ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 78 f.): *Nam, ut Augustinus (cum ecclesiam in miraculo ad memoriam beati Stephani facto plaudentem refert), quid, inquit, erat in cordibus exultantium nisi fides Christi, pro qua Stephani sanguis effusus est [etc.]*. Vgl. *ciu. dei* 22,8,480 f. (CChr.SL 48, 827); *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 459, Anm. 269). Das etc. am Ende des Zitats ist irreführend; denn der (überdimensional lange) Abschnitt, um den es hier nur gehen kann, ist nach *effusus est* zu Ende.

¹¹⁰ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 79 f.); vgl. dazu bereits oben Anm. 101. Nach Augustijn (BDS 9/1, 461, Anm. 272) sind es aber nicht die von Groppers *Enchiridion* Bl. 104a her angegebenen Stellen, die die Begriffe belegen, sondern *Aug. conf.* 9,13,36 (CChr.SL 27, 153); *Greg. Magn. dial.* 4,58 (PL 77, 425): *salutaris uictima*, ein Begriff, der von hier aus auch Eingang in das *Decr. Grat. De cons.* II 73 gefunden hat.

¹¹¹ *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 81); vgl. *Wormser Buch*, Latein (BDS 9/1, 463, Anm. 281). Erneut zieht Gropper Stellen aus seinem *Enchiridion* (Bl. 110b) heran; vgl. außerdem *Aug. cura pro mort.* 1,1–3 (CSEL 41, 621–624); *Io. Chrys. hom.* 41,4–5 zu 1 Kor 15,35 (PG 61, 361); *Io. Damasc. sermo de iis qui in fide dormiunt* 3 (PG 95, 250); *Ps-Dionys. eccl. hier.* 7 (PG 3, 561, 564). Die ps-cyprianische Stelle aus dem sechsten Kapitel des *liber de cardinalibus operibus Christi* mit dem Titel *De coena domini* (PL 189, 1647D 1648BC) hat als wirklichen Autor den Bonnevallensischen Abt Ernardus (oder Arnaud, Ernaud, Arnold) († 1156). Vgl. BDS 9/1, 465, Anm. 284; CPL 67; CPPM 557 (Literatur); zum Kloster Bonneval und seinem Abt Ernardus s. DHGE 4, 421–423. Offensichtlich unterließ Gropper hier ein ähnlicher Fehler wie schon im Fall der Zuschreibung eines Lanfranzitats an Augustinus (s. oben zu Artikel 14, bes. Anm. 84).

¹¹² Vgl. dazu im einzelnen in ARCEG 6, 81, 85 f. Interessant dabei ist unter anderem ein anachronistisch anmutender Verweis auf *Conc. Nic. can.* 3, der die Praxis des Syneisaktentums untersagt.

¹¹³ Vgl. *Regensburger Buch* 20 (ARCEG 6, 86); *Aug. bono uid.* 8 (CSEL 41, 312 f., bes. 313, 7 f.): *non corpus nuptiarum omni sanctificatione priuauit*.

stischen Rechtfertigungslehre der erasmisch geprägten Einigungstheologie sowie diese von augustinischer Gnaden-, Erbsünden- und Prädestinationslehre war. Auch die Ekklesiologie zeigt sich augustinisch beeinflusst, wenn auch unter Einmischung von Elementen anderer Theologien, etwa der Cyprians, die freilich ebenfalls in hohem Maß durch eine augustinische Brille wahrgenommen wird. Die intellektuelle Gewichtung gnadentheologischer Einsichten bei Augustinus selbst war außerdem geeignet, zum vermittelnden Charakter der Theologie des *Regensburger Buchs* beizutragen. So sehr die Gnade betont wird, sie läßt doch immer noch Raum für die Vorstellung einer natürlichen Vernunft. So sehr der intellektuelle Aspekt sichtbar wird, er kann doch nie außerhalb des Gnadenbegriffs angesiedelt werden. Dadurch sichtbar wird das humanistische Vermittlungsethos, von dem die Hermeneutik des *Regensburger Buchs* noch weitgehend geprägt ist, in deutlichem Unterschied zur Motivation späterer Epochen, die Lehre Augustins und anderer Kirchenväter einerseits möglichst historisch-kritisch „in ihrer Reinheit“ darzustellen, sie andererseits aber auch in das eigene Denken zu integrieren und in dieser Form gegen den jeweiligen theologischen und philosophischen Gegner einzusetzen. Dies gilt unbeschadet der an dieser Studie wohl ebenfalls sichtbar gewordenen Grenzen des humanistischen Anliegens, etwa beim Scheitern Witzels in Leipzig und einigen Fehlgriffen Gropers im *Regensburger Buch*. Auch die Zitate der anderen, insbesondere der früheren Kirchenväter zeigen (gerade auch in der Verfremdung, in der sie zum Teil gebracht werden), wie das Väterstudium der Verfasser des *Regensburger Buchs* von ganz bestimmten, erst in geringen Ansätzen, aber eben doch bereits spürbaren historisch-kritischen Vorstellungen über die frühchristliche Theologie und Praxis sowie der Möglichkeit geprägt war, durch deren – im besten Sinne des Wortes naive – Rekonstruktion theologische und kirchliche Probleme der Gegenwart zu lösen.