

Die Entfaltung des Traktates „De vera ecclesia“ in den Glaubenskontroversen zwischen Philipp Melanchthon und Johannes Gropper.

Zum 500. Geburtstag des Kölner Theologen
Johannes Gropper (1503–1559)

von Hubert Filser

Am Beginn der Einführung eines Traktates über die Kirche in die systematische Glaubensdarstellung steht die Ekklesiologie des Kölner Juristen und Theologen Johannes Gropper, der vor 500 Jahren am 24. Februar 1503 geboren wurde. Im kritischen Dialog mit dem Kirchenverständnis des Reformators Philipp Melanchthon entfaltet Gropper einen Traktat „De vera ecclesia“, der das Grundproblem des Verhältnis der verborgenen, geistlichen Wirklichkeit der Kirche zur sichtbaren, institutionell verfassten Kirche in den Mittelpunkt der Erörterung stellt. Die Frage nach dem Verhältnis dieser beider Bestimmungen von Kirche bestimmte nicht nur die Kontroversen in der Reformationszeit, sondern steht auch im Zentrum der ekklesiologischen Diskussion der Gegenwart.

Die Ekklesiologie als „Lehre von Wesen und Auftrag sowie Gestalt und Struktur der Kirche ist erst im Horizont der Reformation und der anschließenden Konfessionalisierung zu einem eigenständigen Thema in theologischen Entwürfen geworden“¹. Ein Durchblick durch die Geschichte der Ekklesiologie zeigt, dass bis zum 16. Jahrhundert kein systematischer Traktat Ekklesiologie in der Glaubenslehre vorhanden war. „Trotz mannigfacher Einzelaussagen über die Kirche ist deren Begriff weder in der Alten Kirche noch im lateinischen Mittelalter ein eigenes, systematisch entfaltetes Thema der Dogmatik gewesen.“² Die Theologen des frühen Mittelalters nahmen in ihren Bibelauslegungen, in Predigten, in kirchenrechtlichen Texten und in geistlichen Schriften zu Fragen der Ekklesiologie Stellung. Die Lehre von der Kirche, deren Elemente sich in der Christologie, Soteriologie, Gnaden- und Sakramentenlehre fanden, wurde auch im Hoch- und Spätmittelalter nicht systematisch entfaltet. Zu ersten Ansätzen einer systematischen Ekklesiologie kam es infolge von Konziliarismus und Großem Schisma im 15. Jahrhundert. Bevorzugter Ort der Reflexion über die Kirche war die Kanonistik, die nicht als theologische Disziplin galt und sich vor allem mit der Frage der Letztinstanz in der Kirche, Papst oder Konzil, auseinandersetzte³. Erst in der Reformationszeit trat „eine bedeutsame Wende“ ein, da „die Lehre von der Kirche nun aus der Kanonistik in die Theologie zurückkehrte, wenn auch vorläufig in der polemisch eingeengten Form einer Apologie gegen den Pro-

¹ Rochus Leonhardt, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie (UTB Wissenschaft 2214), Göttingen 2001, 262.

² Gunther Wenz, Von der Kirche. Grundzüge der Ekklesiologie im Anschluß an die Confessio Augustana. In: Ders., Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 2, Hannover 2002, 292.

³ Joseph Ratzinger, Kirche, III. Systematisch. In: LTHK² 6, 173.

testantismus.“⁴ Die Ekklesiologie wurde zu einer Funktion des Konfessionalisierungsprozesses, der dazu zwang, angesichts der zerbrochenen Einheit der Kirche sich der kirchlichen Identität zu vergewissern.

1. Die Entfaltung des Traktates über die wahre Kirche im Horizont der Reformation

Die Ekklesiologie als eigenständiges Thema wurde von den Reformatoren in die systematische Glaubensdarstellung eingeführt, wobei der Neuansatz Luthers für das evangelische Kirchenverständnis wegweisend wurde. Martin Luther sah die Kirche nicht als Institution, sondern als das im Heiligen Geist versammelte Volk Gottes, das seine Existenz und Heiligkeit aus dem Wort Gottes empfängt. Die Kirche als „*creatura verbi*“⁵ hat Merkmale (*nota*), anhand derer sie erkannt werden kann: Verkündigung des Wortes, Taufe, Herrenmahl, Ämter. Ihrem geistlichen Wesen nach ist sie verborgen. Luther gründete seine ekklesiologischen Auffassungen auf die Theologie des Kirchenvaters Augustinus. Für Augustin war Kirche eine komplexe Wirklichkeit, die die Aspekte Sichtbarkeit und Verborgenheit an sich trägt („Unterscheidung zwischen der Kirche als theologischer Größe und als soziologischer Realität“⁶).

Eine erste dogmatische Feststellung über das Wesen und die Einheit der Kirche stellt der 7. Artikel der *Confessio Augustana* dar. „Im Anschluß daran hat Melanchthon, der Hauptautor der *Augustana*, in der zweiten Ausgabe seiner *Loci communes* (1521) von 1535 die Kirche zum Gegenstand einer förmlichen Lehrdarstellung gemacht“⁷. In den Kontroversen zwischen den Reformatoren und altgläubigen Theologen über das Wesen der Kirche entstand allmählich ein theologischer Traktat über die Kirche, der in die Darstellung theologischer Entwürfe aufgenommen wurde, wobei aber die ekklesiologischen Konzepte und Themen weder auf reformatorischer noch auf altgläubiger Seite abgeschlossen waren. Die Lehren der Reformatoren über Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche, besonders ihr Verständnis von der „*communio sanctorum*“ und der Kirchenzugehörigkeit, lenkten die Frage nach dem Kirchenverständnis in eine ganz bestimmte neue Richtung. Im Mittelpunkt der Erörterung standen nun nicht mehr Fragen der Verhältnisbestimmung zwischen Christus, dem Haupt der Kirche, und der Kirche als seinem Leib, noch kirchen- und staatspolitische Aspekte der Relation zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern die Frage der „Definierung“ der Kirche im eigentlichen Sinn⁸.

In den Mittelpunkt und das Zentrum der ekklesiologischen Erörterungen traten die Fragen nach der Kirche im eigentlichen und der Kirche im weiteren Sinn, nach Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche und nach der wahren und falschen Kirche. Für die Klärung dieser Probleme war auf Seiten der Reformatoren und der altgläubigen Theologen das

⁴ Ebd., 174.

⁵ WA 6, 560; WA 50, 629.

⁶ Rochus Leonhardt, a.a.O., 268.

⁷ Vgl. Gunther Wenz, a.a.O., 293.

⁸ Vgl. Linus Hofmann, Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient. In: TThZ 60 (1951), 218.

Kirchenverständnis Augustins die Anrufungsinstanz, weil dessen komplexe Aussagen für verschiedene Auflösungen und Positionsbeschreibungen herangezogen werden konnten. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entfaltete auf altgläubiger Seite der Kölner Jurist und Theologe Johannes Gropper (1503–1559)⁹ eine Lehre von der Kirche, die sich mit der in den Loci von 1535 vorgelegten Ekklesiologie Melanchthons beschäftigt und mithin am Beginn des Traktates „De vera ecclesia“ in der Dogmatik steht.

2. Der Traktat „De vera ecclesia“ im Enchiridion des Johannes Gropper von 1538

Der Schlüssel für das Verständnis der Theologie Goppers liegt in seinem Erstlingswerk „Enchiridion“ von 1538. Die erste dogmatisch-katechetische Schrift des Kölner Theologen ist die von Zeitgenossen unter der Bezeichnung „Enchiridion“, „Concilium Coloniense“ oder „Enchiridion Coloniense“ bezeichnete Schrift, die den Eigentitel „Institutio compendiarie doctrinae in Concilio provinciali pollicita“ trägt und aus drei Teilen besteht: den Provinzial- und Reformkonstitutionen von 1536, der lehrmäßigen Darstellung des Glaubensbekenntnisses, der Sakramentenlehre, der Gebetslehre und der Zehn Gebote und der Visitationsordnung von 1536¹⁰. Der Aufbau des Enchiridions orientiert sich zum einen an den vier alten katechetischen Hauptstücken (Apostolisches Glaubensbekenntnis, Sakramente, Vaterunser, Zehn Gebote), andererseits wird der Stoff eingeteilt in 111 Loci theologici, anhand derer der Stoff dargelegt und aufgefunden werden kann.

Goppers Enchiridion, das nicht weniger verbreitet war als das Enchiridion des Johannes Eck, bot dem Leser eine fundierte Summe des katholischen Glaubens und behandelte sachlich ohne Polemik die reformatorischen Lehren. Johannes Gropper entwarf seinen Traktat „De vera ecclesia“ in direkter Auseinandersetzung mit der Ekklesiologie Melanchthons. Philipp Melanchthon¹¹ hatte, wie bereits angeführt, in der Ausgabe seiner Loci communes von 1521 die Ekklesiologie, d. h. die Frage nach Wesen, Gestalt, Sendung und Auftrag der Kirche, nicht behandelt. In der erweiterten Fassung seiner Loci communes aus dem Jahr 1535 hat Melanchthon in den Loci „De ecclesia“ und „De potestate ecclesiastica seu de clavibus“ die Kirche zum Gegenstand einer förmlichen Lehrdarstellung gemacht. Goppers Ekklesiologie ist neben Texten aus den Kirchenvätern vor allem aus den Werken des Erasmus von Rotterdam¹², des Löwener Theologen Johannes Driedo¹³ und des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich¹⁴ zusammengestellt.

⁹ Vgl. Hubert Filser, Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation, Münster 1995; Günter Böhmer, Johannes Gropper (1503–1559): Seine Sorge um den katholischen Glauben in Soest. In: Soester Zeitschrift 113 (2001), 33–52.

¹⁰ Köln 1538.

¹¹ Vgl. Martin H. Jung, Philipp Melanchthon. Humanist im Dienste der Reformation. In: Martin H. Jung, Peter Walter (Hrsg.), Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 154–171.

¹² Vgl. Peter Walter, Erasmus von Rotterdam. Humanist und Theologe des Wortes Gottes. In: Martin H. Jung, Peter Walter (Hrsg.), a.a.O., 31–46.

2.1 Die Frage nach der Definition und dem Wesen von Kirche

Philipp Melanchthons Kirchenbegriff, mit dem sich Johannes Gropper in seinem Enchiridion auseinandersetzt, hat im Laufe seiner Entwicklung eine Akzentverlagerung erfahren. Im von Melanchthon verfassten Artikel VII der *Confessio Augustana* wird die Kirche definiert als Versammlung der Heiligen („*congregatio sanctorum*“), d. h. der im Glauben Gerechtfertigten, in der das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente rechtmäßig verwaltet werden. Im 7. Artikel der Apologie der *Confessio Augustana* wird die „*ecclesia proprie et principaliter dicta*“ durch die reine Lehre des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente als Gemeinschaft des Glaubens und des Heiligen Geistes in den Herzen („*societas fidei et spiritus sancti in cordibus*“) konstituiert. Die „*ecclesia late dicta*“ bezeichnet dagegen die Sozietät der Getauften und der zu Wort und Herrenmahl Versammelten¹⁵. Mit der Etablierung eines eigenen evangelischen Kirchentums trat bei Melanchthon immer stärker die Betonung der Sichtbarkeit und der Institutionalität der Kirche in den Vordergrund. In seiner Spätzeit hat er die Unterscheidung zwischen Kirche im eigentlichen und im weiteren Sinn aufgegeben¹⁶ und nur mehr auf die Sichtbarkeit der Kirche abgehoben¹⁷.

Bei Melanchthon ist zudem eine Akzentverlagerung hinsichtlich der Deutung von wahrer und falscher Kirche erkennbar. „Im Unterschied zu Luther, der noch wesentlich stärker von dem Miteinander von wahrer und falscher Kirche in einem und demselben Kirchentum ausging (was eine spezifische Verborgenheit der wahren Kirche – als leidender, unterdrückter Kirche – zur Folge hat), steht für Melanchthon die ‚wahre Kirche‘ des evangelischen Bekenntnisses als eigenständige Formation der Papstkirche als ‚der falschen Kirche‘ gegenüber, was nicht ausschließt, dass es auch unter der Papstkirche Glieder der wahren Kirche (in der Zerstreung gewissermaßen) gibt.“¹⁸ In den *Loci* von 1535 unterscheidet Melanchthon zwischen der Kirche im weiteren Sinn als Gemeinschaft aller, die das Evangelium bekennen, zu der auch die Bösen gehören („*congregatio omnium, qui profitentur Evangelium, et non sunt excommunicati, in qua promiscue boni et mali sunt*“) und der Kirche im engeren Sinn als Gemeinschaft der Gerechten, die an Christus glauben und durch den Geist Christi geheiligt werden („*Ecclesia proprie et principaliter significat congregationem iustorum, qui vere credunt Christo, et sanctificantur spiritu Christi*“)¹⁹.

In der Erörterung des Problems der Unterscheidung zwischen Kirche im eigentlichen Sinn und Kirche im weiteren Sinn bot sich für Johannes Gropper ein erster Anknüpfungspunkt für die Darstellung seiner Ekklesiologie. Ausgehend von den Grundaspekten

¹³ Vgl. Marcel Gielis, Johannes Driedo. Anwalt der Tradition im Streit mit Humanismus und Reformation. In: Martin H. Jung, Peter Walter (Hrsg.), a.a.O., 135–153.

¹⁴ Zu Persönlichkeit und Werk Gerhard Lorichs vgl. Michael Kunzler, Die Eucharistieologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistieologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts (RST Bd. 119), Münster 1981, 57–81.

¹⁵ Vgl. Apol. CA, Art. 7, 20, BSLK 238,18–20; Apol. CA, Art. 7,5, BSLK 234,28ff.; Art. 7,12, BSLK 236,32; Art. 7,16, BSLK 237,24f.

¹⁶ *Loci* 1543, CR 21, 826, Anm. 83.

¹⁷ *Loci* 1559, CR 21, 825.

¹⁸ Ulrich Kühn, Art. Kirche VI. Protestantische Kirchen VI/1. Reformation und protestantische Orthodoxie. In: TRE 18 (1989), 263.

¹⁹ *Loci* 1535, CR 21, 505f.

der Kirche (Ecclesia congregans und Ecclesia congregata bzw. Ecclesia evocans bzw. Ecclesia evocata) behandelt Gropper in der Auslegung des Glaubensbekenntnisartikels „Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam“ die Problematik der Definierung von Kirche. Er eröffnet seine Ausführungen im Enchiridion mit dem Hinweis, dass Kirche nur Glaubensgegenstand ist, weil sie die von Gott versammelte Kirche („ecclesia a deo congregata“)²⁰ ist bzw. eine Versammlung „convocatio“ (auch „evocatio“) darstellt, die die Menschen „herausruft“ und versammelt²¹. Kirche wird von ihm aber nicht nur als „congregatio fidelium“, sondern auch als „communio sanctorum“²² und „corpus Christi mysticum“ definiert²³.

Mit Augustinus und der Scholastik differenziert Gropper die Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden und Heiligen, die Kirche im eigentlichen Sinn des Wortes, in eine triumphierende Kirche im Himmel („ecclesia triumphans“)²⁴ und eine streitende Kirche auf Erden („ecclesia militans“)²⁵. Die streitende Kirche, die in der Geschichte lebt, sieht der Kölner als komplexe Wirklichkeit, die eine verborgene und eine erkennbare Seite hat. Die eigentliche Kirche („ecclesia stricte accepta“ als „civitas dei“) sind die Glaubenden, die am Leben des Geistes teilnehmen, die in gegenseitiger Liebe verbunden sind und in der Einheit des Glaubens unter dem einen Haupt Jesus Christus die „congregatio fidelium“, das „corpus Christi mysticum“, die heilige Versammlung der Gerechten bilden, deren Auszeichnung in dieser inneren, unsichtbaren Gnaden- und Liebesgemeinschaft besteht²⁶. Kirche im weiteren Sinn realisiert sich nach Gropper dort, wo das Volk Gottes in eine Bekenntnis- und Sakramentengemeinschaft nach katholischer und apostolischer Tradition gerufen ist²⁷.

2.2 Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche

Die wahre Kirche, die bis zum Eschaton bleibt, wird im 7. Artikel der Confessio Augustana als sichtbare Versammlung aller wirklich Gläubigen beschrieben, die durchaus auch in der Realität der irdischen Kirche sichtbar wird. „Wo das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente dargereicht werden, dort wird nach lutherischer Lehre die wahre Kirche als irdisch-geschichtliche Realität greifbar.“²⁸ Strikt abgelehnt wird aber „jede Identifikation der wahren Kirche Jesu Christi mit einer bestimmten irdischen Organisation“²⁹. Der frühe Melancthon sprach mit Luther lieber von der Verborgenheit der wahren Kirche als von der „von Augustin geprägten und gegen neuplatonische Missdeutungen

²⁰ Enchiridion, 65r zitiert aus Rufin, Explanatio Symboli 34,12, CChr.SL 20, 170.

²¹ Enchiridion, 65r: „Unde ecclesia quasi evocata Concio.“ Vgl. Erasmus, Explanatio symboli, ASD V/1, 273,10f.: „Grex congregatur, homines evocantur in concionem.“

²² Enchiridion, 70v: „congregatio fidelium“; ebd., 72v: „congregatio fidelis populi“; ebd., 73r: „extra hanc sanctorum communionem“.

²³ Enchiridion, 65r: „Multi unum corpus sumus in Christo Iesu“; ebd., 70v: „corpus Christi mysticum“; ebd., 72v: „coniunctione mystici corporis“.

²⁴ Ebd., 65r.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 70v.

²⁷ Ebd., 65r.

²⁸ Rochus Leonhardt, a.a.O., 268.

²⁹ Ebd., 272.

nicht hinreichend abgesicherten Unterscheidung einer *ecclesia visibilis* und einer *ecclesia invisibilis*³⁰.

Melanchthon, der wenig das Bild der Kirche als Leib Christi, aber sehr das Bild von der Kirche als Reich Christi betonte, legte ganz offenbar die Sichtbarkeit und Verborgtheit der Kirche ineinander und vermischte sie, denn in dieser Weltzeit können sie nicht mit letzter Eindeutigkeit geschieden werden. Die Kirche im eigentlichen Sinn existiert nie rein auf dieser Erde, da sich in ihr viele Böse, Gottlose und Heuchler finden. „In ihrer Gestalt als *regnum Christi* ist die Kirche vom *regnum diaboli* definitiv geschieden, wengleich die Endgültigkeit dieser Scheidung noch unter dem Kreuz verborgen ist und erst mit der eschatologischen Manifestation des Reiches offenbar sein wird. Bis dahin bleiben Gottlose der *societas externa* der Kirche äußerlich beigesellt, obschon sie Glieder des Reiches des Teufels sind.“³¹ Die Kirche ist in ihrer empirischen Erscheinungsgestalt ein Mischgebilde, ein *corpus permixtum*, wie der 8. Artikel der *Confessio Augustana* deutlich macht, „in welchem nicht nur gesagt ist, daß nach evangelischer Lehre auch durch Böse verwaltete Sakramente ihre Gültigkeit behalten, sondern ... auch dies zum Ausdruck kommt, dass in der Kirche, obwohl sie eigentlich die Versammlung der Heiligen und wahrhaft Glaubenden ist, in diesem Leben viele Heuchler und Schlechte sind“³². In den *Loci* von 1535 greift er diese Argumentation auf³³.

Die von Melanchthon aufgeworfene Frage nach der Sichtbarkeit und Verborgtheit der Kirche bestimmt zentral den Kirchentraktat Groppers. In den *Vaterunser-Auslegung* des *Enchiridions* stellt der Kölner Theologe im Anschluss an die Ausführungen Gerhard Lorchs eine Beziehung zwischen dem Kirchenbegriff und der Reich-Gottes-Idee her. Das Reich Gottes erscheint in der Kirche, die dessen Werkzeug und Erscheinung ist, denn das Reich Gottes ist eine geistliche, unsichtbare und gnadenhafte Größe³⁴. Christi Reich ist ein „*regnum spirituale*“, wie Gropper mit den Worten Melanchthons darlegt, in welchem Christus als Fürbitter und Gnadenvermittler den Gläubigen die Sünden vergibt, sie mit dem Heiligen Geist heiligt und am jüngsten Tag zum ewigen Leben und zur Vollendung führt³⁵. Die Verborgtheit der eigentlichen Kirche und ihrer Bestimmung als „*congregatio praedestinatorum*“ lässt nach Gropper aber offen, wer ihr vor Gott angehört. Er unterscheidet mit Augustinus drei „*gradus praedestinatorum*“: die Gerechten, die ein geistliches Leben führen, die Sich-Mühenden, die auf dem Weg zum Geistlichen Fortschritte machen und die Sünder, Häretiker und Heiden, die jetzt noch nutzlos leben³⁶.

Die heilige Kirche, die der Leib Christi ist, ist erkennbar an der sichtbaren Versammlung oder Vereinigung derer, die übereinstimmen im Bekenntnis des einen Gottes, des einen Evangeliums, des einen Glaubens, der einen Hoffnung, die teilhaben an demselben Geist und an denselben Sakramenten. Zur sichtbaren Kirche, d.h. zur äußeren Bekenntnis- und Ritengemeinschaft, gehören auch die Bösen; sie ist aus Guten und Bösen ge-

³⁰ Gunther Wenz, a.a.O. (s. Anm. 2), 319.

³¹ Ebd., 316.

³² Ebd., 314.

³³ CA 21, 506ff.

³⁴ *Enchiridion*, 233v. vgl. Lorch, *Institutio*, 177r.

³⁵ *Enchiridion*, 54v zitiert Melanchthons *Loci* 1535, CR 21, 519.

³⁶ *Enchiridion*, 71rf. zitiert Augustinus, *De bapt. c. Donat.*, 5, 27, 38, CSEL 51, 293ff.

mischt, denn die Sünder gehören zur Kirche, wie das biblische Bild von der Spreu im Getreide zeigt³⁷. Eigens erörtert Gropper die mit der Sichtbarkeit und Verborgenheit zusammenhängende Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche. Die Gotteskirche wird von ihm der Satanskirche („ecclesia malignantium seu impiorum“) gegenübergestellt. Das Bekenntnis zur heiligen Kirche ist zugleich ein Abschwören von jeder schismatischen Konspiration und allen Gruppen der Häretiker, unter welchem Titel sie sich auch immer aufmachen, wie Gropper mit den Worten des Erasmus von Rotterdam schreibt³⁸.

2.3 Die Zugehörigkeit zur Kirche

Konkretisiert wird die Problematik der Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche in der Frage nach der Weise der Zugehörigkeit zur Kirche. Nach reformatorischer Lehre „können die zur wahren Kirche gehörenden Personen nicht direkt identifiziert werden, weil ihr Glaube nicht erkennbar ist, aber die Wirklichkeit dieser geistlichen Glaubensgemeinschaft kann auch nicht von jener leibhaften Gestalt abgekoppelt werden“³⁹. Die Kirche ist nach Artikel 8 der Confessio Augustana ein „corpus permixtum“, denn „unter den Frommen“ finden sich „viele falsche Christen und Heuchler“. Nach Melancthons Loci von 1535 ist die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft, die aus Guten und Bösen besteht⁴⁰: „in qua (sc. congregatio) promiscue boni et mali sunt“⁴¹.

Die Frage der Kirchengliedschaft greift Gropper auf, indem er die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen an die Gliedschaft in der sichtbaren Kirche „consortium exterius“ bindet. Die sichtbare Kirche, darin stimmt er mit Melancthon überein, besteht nicht nur aus Guten und Erwählten, sondern auch aus Sündern, Schlechten und Verworfenen⁴². Das Zusammen von Guten und Bösen in der Kirche zeigt der Kölner Gelehrte anhand von biblischen Bildern und Gleichnissen vom Reich Gottes: die Tenne, auf der sich Spreu und Weizen finden; das Unkraut unter dem Weizen (Mt 3,12; Lk 3,17); das Fischnetz, das gute und schlechte Fische enthält (Mt 13,47–50); die fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13); die Arche Noah, in der sich reine und unreine Tiere befinden (Gen 7,2); der Weinstock, der gute und schlechte Rebzweige hat (Mt 20,1–16; Joh 15,1–8); die Gefäße eines Hauses, die nicht nur aus Gold und Silber, sondern auch aus Holz und Ton sind (2 Tim 2,20)⁴³. Die Weise der Zugehörigkeit der Guten und Schlechten zur Kirche bestimmt Gropper im Anschluss an Driedo, der Augustins Argumentation gegen die Donatisten aufgriff. Es gibt eine geistlich-innere Gliedschaft aufgrund der Gerechtigkeit als Teilhabe am geistlichen Leben, d. h. in der Verbindung zu den anderen Gliedern der Kirche im Geist der Liebe. Ebenso gibt es eine körperlich-äußere Kirchengliedschaft, die darin besteht, dass jemand sichtbar durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wird und „corporaliter“ in Frieden mit den Mitchristen lebt. Die

³⁷ Enchiridion, 65v zitiert Driedo IV, 2, 218rC.

³⁸ Enchiridion, 72v zitiert Erasmus, Explanatio symboli, ASD V/1, 274.60–64; a.a.O., 274,27.

³⁹ Rochus Leonhardt, a.a.O., 268.

⁴⁰ Loci 1535, CR 21, 506.

⁴¹ Ebd., 505f.

⁴² Enchiridion, 70v zitiert Driedo IV, 2, 218rC.

⁴³ Enchiridion, 66r zitiert Driedo IV, 2, 218rD–218vA; 219vA.

christlichen Sünder sind innerlich von der Einheit des Geistes und dem Band der Liebe getrennt. Sie bleiben aber mit den anderen Gliedern der Kirche durch die sichtbare Form des Glaubens in Beziehung.

Aus der äußeren Kirchengemeinschaft sind Exkommunizierte, Häretiker, Schismatiker und Heiden ausgeschlossen. Die Exkommunizierten werden durch öffentliches Urteil der Kirche von der äußeren Gemeinschaft ausgeschlossen, bis sie zur Einsicht kommen. Die Häretiker und Schismatiker, die freiwillig die Kirche im Stich gelassen haben, verachten und verfolgen sie nicht selten. Die Heiden waren nie und sind nicht in der Kirche, da sie diese Gemeinschaft nicht erkennen und keinen Anteil an der äußeren und sichtbaren Form der Religion und der Sakramente haben⁴⁴. Die Einheit des mystischen Leibes Christi und der Glieder untereinander umfasst, so Gropper im Anschluss an den Rotterdamer Humanisten, auch die *Communio* aller guten Werke der Frommen, die seit dem Anfang der Welt gelebt haben. Die „benefacta“ der Frommen kommen nach der zitierten Darstellung des Erasmus allen Gliedern der Kirche zu Hilfe, unterstützen, verteidigen und stärken sie, solange sie Glieder des Leibes, d. h. der Kirche, sind⁴⁵. Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist nach Gropper für alle Menschen heilsnotwendig, denn die, die keinen Kontakt mit der Kirche halten und haben, sind vom Heil ausgeschlossen, wenn sie sich nicht mit ihr versöhnen⁴⁶. Wer also die Einheit der Kirche verlässt, hat keinen Anteil an der Gemeinschaft der Heiligen und am ewigen Leben⁴⁷. Das Verbleiben in der Arche der Kirche gewährt Schutz und Leben, das Aussteigen jedoch Untergang und Verderben, wie Gropper mit Worten des Fulgentius von Ruspe darlegt⁴⁸.

2.4 Die Kennzeichen der Kirche

Nach reformatorischer Lehre ist das wahre Evangelium das einzige, unfehlbare Kennzeichen der Kirche. In der *Confessio Augustana* und den *Loci* von 1535 führt Melancthon aus, dass die Kirche äußere Erkennungszeichen (*notae externae*) hat: reine Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente. Bei Melancthon sind evangeliumsgemäße Verkündigung und Sakramentenverwaltung nicht nur Instrumente, mit denen der Heilige Geist in den Herzen den Glauben weckt, sondern auch äußere Erkennungszeichen (*externa signa* bzw. *externae notae ecclesiae*), an denen die wahre Kirche erkannt werden kann⁴⁹. Zugleich haben an diesen Zeichen des äußeren Verbands der Kirche („*societas externarum rerum ac rituum*“) die Heuchler und Bösen („*hypocritae et mali*“) Anteil. Die klassischen *notae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) der Kirche, wie sie das Glaubensbekenntnis anführt, werden von Melancthon ebenfalls aufgegriffen, aber nicht mehr als Unterscheidungskriterium und Erken-

⁴⁴ Enchiridion, 65v zitiert Driedo, IV, 2, 218vD. Driedo bezieht sich hier auf Augustinus, *De Baptismo Contra Donatistas*, lib. VII, cap. 51, CSEL 51, 370f.

⁴⁵ Enchiridion, 72v zitiert Erasmus, *Inquisitio de fide*, ASD I/3, 372,274–277; *Explanatio symboli*, ASD V/1, 282,239–241.

⁴⁶ Enchiridion, 72v, vgl. Erasmus, *Inquisitio de fide*, ASD I/3, 371,259f.

⁴⁷ Enchiridion, 73r kompiliert Erasmus, *Inquisitio de fide*, ASD I/3, 372,277–280 und Fulgentius von Ruspe, *De fide ad Petrum*, 82 (39), 83 (40), CChr.SL 91A, 757f.

⁴⁸ Enchiridion, 73rf. zitiert aus Fulgentius von Ruspe, *De fide ad Petrum*, 79 (36), 80 (37), CChr.SL 91A, 756f.

⁴⁹ *Loci* 1535, CR 21, 506.

nungsmerkmal für wahre und falsche Kirche angeführt, sondern mit dem Ereignis der Rechtfertigung mittels Wort und Sakrament verbunden. Die Katholizität der heiligen christlichen Kirche versteht er als Einheit der Kirche unabhängig von Zeit, Raum und Gebräuchen im einen Evangelium, das von den Aposteln herrührt⁵⁰. Auch die nota der Heiligkeit wird von Melanchthon angeführt, da er das paulinische Bildwort von der im Wasserbad gereinigten und geheiligten Braut, die ohne Flecken und Makel in vollkommener Schönheit die Geliebte Christi ist (Eph 5,25f.), auf die Kirche überträgt⁵¹. Apostolizität als nota ecclesiae sieht er als Gegründetsein auf dem Fundament der Apostel und ihrer Lehre⁵².

Im Anschluss an die Darlegungen Melanchthons führt auch Gropper als charakteristisches Kennzeichen für die wahre Kirche die reine, evangelische und apostolische Lehre an. Dies bezeugen die Worte Christi im Evangelium: „Meine Schafe hören auf meine Stimme“ (Joh 10,3) und auch Paulus: „Wenn jemand euch ein anderes Evangelium predigen sollte, so sei er verflucht“ (Gal 1,9)⁵³. Während Melanchthon auf die „pura doctrina Evangelii“ rekurrierte, betonte der Kölner besonders die „syncera doctrina, evangelica et apostolica“ als Unterscheidungskriterium zu den Häretikern⁵⁴. Die reformatorischen Kriterien von Wort und Sakrament als Kennzeichen der wahren Kirche schienen Gropper aber zu allgemein und waren ihm als Kriterien nicht ausreichend, anhand derer jedermann die wahre Kirche erkennen konnte. Anhand der klassischen vier Proprietäten oder Wesensattribute der Kirche im Symbolum gewinnt die Darstellung Gropfers, der sich wiederum Erasmus von Rotterdam und Driedo anschließt, die Möglichkeiten und die Kriterien für die Erkennbarkeit der Kirche. Die nota der Einheit der Kirche wird gewahrt durch die in gegenseitiger Annahme im Band der Liebe und des Friedens gestaltete Lebensform der lebendigen Glieder der Kirche gemäß den Schriftworten Eph 4,3ff.; Röm 12,4; Hld 6,9; Joh 19,23; Joh 10,16⁵⁵. Die Katholizität der Kirche besteht in der räumlichen und zeitlichen Erstreckung auf alle Orte und Zeiten; daher ist sie an keinen Ort, keine Region, kein Volk oder Familie gebunden, so bezeugen es die Schriftstellen Gal 3,28; Röm 10,12; Apg 10,24⁵⁶. Die nota der Heiligkeit bezeichnet nach Ausführungen des Erasmus, die Gropper übernimmt, ein Dreifaches: einmal, dass die wahre Kirche an sich die Heiligkeit im Sinne der Gottgeweitheit und Unverletzlichkeit trägt. Die Unverletzlichkeit der Kirche gründet ferner in dem Herrenwort, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, und schließlich die objektive Reinheit der Kirche beruht auf der Heiligung durch Christi Blut. Durch Häresie und Sünde gelangt das Unheilige in die Kirche. Schwere Sünden und Vergehen müssen die Christen durch die Kraft des Geistes Christi meiden, um die innere, ontische Heiligkeit zu gewinnen.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., 507.

⁵³ Enchiridion, 67r in Anlehnung an Melanchthon, Loci 1535. CR 21, 507.

⁵⁴ Enchiridion, 67r.

⁵⁵ Enchiridion, 71r im Anschluss an Driedo IV, 3, 230vC,D; IV, 2, 218rB.

⁵⁶ Enchiridion, 71v ist eine Textkompilation im Anschluss an Driedo, IV, 2, 213rA, 213vD und Erasmus, Explanatio symboli, ASD V/1, 282.256ff.

Die Kirche ist nach den zitierten Erasmus-Worten noch nicht völlig schön und makellos, sondern auf dem Weg zur höchsten Reinheit. Lässliche Sünden würden täglich vergeben durch die eindringliche Bitte: Vergib uns unsere Schuld⁵⁷. Nach Gropper, der die Lehren des Löwener Theologen Driedo aufgreift, ist die Kontinuität in der Lehre, im Glauben und in der Tradition eine weitere *nota ecclesiae*, denn die jetzige Kirche ist mit der Väterkirche identisch⁵⁸. Die Apostolizität ist für ihn ein wesentliches Kriterium für die Sichtbarkeit der Kirche: Sie zeigt sich darin, dass der Hl. Geist nur in der apostolischen Kirche wohnt und die Glieder untereinander nicht nur nach der körperlichen Versammlung (Vaterland, Provinz, Region), sondern auch durch das geistliche Band im Sakrament des Glaubens, im Bekenntnis zu einer Herde, in einen Schafstall unter dem einen Hirten und der einen Kathedra verbindet⁵⁹. Apostolizität konkretisiert sich in der „*successio apostolica*“, der „*legitima successio episcoporum*“ und dem „*nexus ordinis*“. Garant für die unverbrüchliche, apostolische Tradition ist die bischöfliche Sukzession, die durch die Zeugenkette bis in den Ursprung der Kirche zurückreicht.

2.5 Apostolische Sendung der Kirche

Zur Wesensstruktur der Kirche gehört nach Melanchthon die apostolische Sendung, denn das kirchliche Amt ist von Gott und Christus eingesetzt. „Zwar sind kraft ihrer Taufe alle Gläubigen gemeinsam dazu bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden um Christi willen durch Glauben Zeugnis zu geben, doch ist die öffentliche Predigt und die Darreichung der Sakramente der Regel nach denen vorbehalten, die ordnungsgemäß dazu berufen, also ordiniert sind. (CA V,1: ‚*institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*‘)⁶⁰. Melanchthon nennt zwei Funktionen des kirchlichen Amtes, nämlich das „*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*“. Die Wort- und Sakramentsfunktion des Amtes hat Öffentlichkeitscharakter und ist ein Moment der Sichtbarkeit der Kirche⁶¹. Luther und Melanchthon vertraten die Ansicht, dass das Recht der Bestellung und der Ordination von Amtsträgern bei Weigerung der rechtmäßigen katholischen Bischöfe auf die Gemeinde übergeht. Melanchthon begründete seine Lehren mit der Praxis der alten Kirche, in der die Bestellung von Presbytern der Gemeinde und den Bischöfen oblag. Die Gemeinde hatte die Aufgabe der Vokation und das Suffragium. Der Reformator zitiert zum Beweis aus einem Brief Cyprians, der der Gemeinde befiehlt, sich von einem sündigen Vorgesetzten zu trennen und die Opferfeiern eines solchen Priesters zu meiden, weil der Gemeinde die Vollmacht zukomme, würdige Priester auszuwählen und unwürdige Kandidaten zurückzuweisen⁶². Melanchthons Argumentation läuft darauf hinaus, der Kirche als der Gemeinschaft aller Gläubigen, die im

⁵⁷ Enchiridion, 71v zitiert Erasmus, *Explanatio symboli*, ASD V/1, 274,42ff.; 274,54f.

⁵⁸ Enchiridion, 70r zitiert Driedo IV, 5, 242rD–242vA.

⁵⁹ Enchiridion, 72r zitiert Driedo IV, 2, 219vCD.

⁶⁰ *Gunther Wenz*, a.a.O., 333.

⁶¹ *Loci* 1535, CR 21, 470; vgl. CA Art. 5,1, BSLK, 58; CA Art. 28, 21, BSLK, 124.

⁶² *Loci* 1535, CR 21, 504.

Sinne von 1 Petr 2,9 das allgemeine Priestertum innehaben, das „mandatum reiciendi impios doctores“ und ebenso das „mandatum eligendi bonos doctores“ zuzusprechen⁶³.

Wie Melanchthon nimmt auch Johannes Gropper das Amt in die Beschreibung der Kirche herein⁶⁴. Das Amt übernimmt im Überlieferungsprozess die Funktion der Traditionssicherung und ist ein Moment der Sichtbarkeit der Kirche. Die göttliche Einsetzung des Amtes wird von Gropper, der seine Ausführungen Driedo entlehnt, aufgezeigt: Durch sichtbaren Auftrag und Befehl wurden durch Christus die Apostel ausgesandt und von ihnen Älteste eingesetzt (Joh 10; Mt 16,15; Mt 28,19; Röm 10,15). Auch Paulus und Barnabas wurden durch ein sichtbares Zeichen in den kirchlichen Dienst berufen (Apg 13,2f.). Ebenso beauftragte Paulus den Titus, in den Städten Zyperns Älteste einzusetzen (Tit 1,5). Niemandem wird folglich eine unsichtbare Beauftragung geglaubt⁶⁵. Gropper kritisiert im Enchiridion besonders die einseitige Interpretation von Schriftstellen seitens des Reformators, der sich auf Mt 7,15, Joh 10,27 und Gal 1,9 berief⁶⁶. Er wendet sich entschieden gegen die Behauptung Melanchthons, dass das gemeine Volk das Recht habe, sich Amtsträger zu bestimmen, wenn die dafür bevollmächtigten Bischöfe dies verweigern. Der Kölner Theologe wehrt sich gegen die Vereinnahmung Cyprians für eine solche Argumentation: In dem von Melanchthon angeführten Brief befehde Cyprian die Häretikerführer Martialis und Basilides, wobei die Intention des Briefes sei, dass nur solche Kandidaten, die von Gott angenommen sind, nach entsprechender Prüfung zum Priestertum zugelassen werden. Er räumt ein, dass die Prüfung und die Wahl der Kandidaten durch Beteiligung des Volkes geschah, betont aber gleichzeitig, dass diesem Vorgang die legitime, rechtmäßige, durch priesterliche Autorität geschehene Ordination folgte⁶⁷.

Der Kölner Gelehrte resultiert im Anschluss an Johannes Driedo, dass ein Unterschied besteht zwischen der Wahl und der Nominierung eines Kandidaten, die der Gemeinde erlaubt ist, und der Einsetzung ins Amt, die den Aposteln und den Bischöfen als deren Nachfolgern gemäß Apg 14,23 und Tit 1,5 vorbehalten ist. Davon müsse man die Einsetzung des Priestertums und des Bischofsamtes unterscheiden, die allein Jesus Christus zukommt⁶⁸. Gegenüber der reformatorischen Ekklesiologie zeigt Gropper, dass nicht alle Christen untereinander gleich sind, sondern je nach ihrer Gnadengabe unterschiedliche Aufgaben haben. Das Priestertum ist eines unter vielen Charismen, ein Amt neben anderen Ämtern⁶⁹. Der Ordo ist das Band der kirchlichen Einheit⁷⁰, denn Christus hat ihn eingesetzt, um alles in der Kirche zu ordnen und die Aufgaben entsprechend den Gnadengaben zu verteilen (1 Kor 12,28; Eph 4,11f.). Nur einigen Gliedern hat Christus den Ordo übertragen. Die Schriftstelle für die Einsetzung des Amtes ist nach Groppers Lehre Joh 20,21–23, die die Väter als Übertragung einer „peculiaris gratia et potestas“ werteten. Mit dem Amt des Priesters ist die göttliche Bevollmächtigung der Verkündigung des Evange-

⁶³ Ebd., 505.

⁶⁴ Vgl. CA, Art. 5 und 7, BSLK 58 u. 61.

⁶⁵ Enchiridion, 67vf. zitiert Driedo IV, 3, 224vB; IV, 5, 245vD; vgl. auch Driedo IV, 3, 227rAB, IV, 3, 235vA.

⁶⁶ Enchiridion, 68v geht hier auf die Forderungen Melanchthons in den Loci von 1535, CR 21, 505 ein.

⁶⁷ Enchiridion, 68vf.

⁶⁸ Enchiridion, 69r zitiert Driedo, IV, 3, 224rC.

⁶⁹ Enchiridion, 67v.

⁷⁰ Enchiridion, 67v schließt sich Driedo IV, 2, 225rBC an.

liums, der Sündenvergebung, der Konsekrationsgewalt und der Sakramentenverwaltung gegeben⁷¹. Das besondere Priestertum, das von Christus eingesetzt und seit apostolischer Zeit in kontinuierlicher Sukzession bis auf uns überliefert ist, muss um der Einheit der Kirche willen erhalten werden⁷². Die „amabilis concordia“ der Kirche bewahrt nach einem Erasmus-Wort, das Gropper aufgreift, der Ordo als nexus unitatis, denn die verschiedenen Orte und Personen bedingen viele Kirchen. Jedoch gibt es nur eine einzige Kirche aufgrund des Glaubensbekenntnis und der Gemeinschaft der Sakramente⁷³.

2.6 Groppers Beitrag zur Entfaltung des Kirchentraktates

Die Entfaltung des Traktates „De vera ecclesia“ in Aufbau, Struktur und Themen nahm Gropper im kritischen Dialog mit Philipp Melanchthons ekklesiologischen Konzept vor. Gab es zwischen Gropper und Melanchthon im Verständnis von Kirche im eigentlichen Sinn und Kirche im weiteren Sinn, in der Konzeption vom Mysteriencharakter und in der Auffassung von der pneumatologischen Dimension der Kirche noch viele gemeinsame Ansatzpunkte, so galt dies nicht für die Frage nach den Erkennungszeichen und Merkmalen der wahren Kirche. Die reformatorischen Konstitutiva und Kennzeichen von Kirche waren nach Meinung Groppers unzureichend und zu unbestimmt, die wahre Kirche zu erkennen und sichtbar zu machen. Im Anschluss an Driedos Konzeption, dessen Elemente Gropper in sein Werk eingearbeitet hat, stellt er mehrere Kriterien auf, an denen die wahre Kirche in ihrer Sichtbarkeit erkannt und eine Engführung im Kirchenbegriff vermieden werden kann. Dabei sind für Gropper die klassischen notae (Einheit, Apostolizität, Katholizität und Heiligkeit) Verbindungen zwischen den Wesensbestimmungen und den sich daraus ergebenden äußerlichen, sichtbaren Formen. Der Kölner Theologe gründet die Sichtbarkeit der Kirche besonders auf die nota der Katholizität, die die Universalität, die weltweite Ausdehnung und das ungebrochene Bestehen der Kirche beschreibt. Noch wichtiger sind für ihn die nota der Apostolizität und die apostolischen Sendung der Kirche. Durch die apostolische Sukzession („legitima episcoporum successio“) und das kirchliche Amt ist die gegenwärtige Kirche mit der Kirche der Apostel verbunden.

Johannes Gropper steht mit seiner ekklesiologischen Konzeption am Anfang einer Tradition der altgläubigen Theologie des 16. Jahrhunderts, die besonders die Sichtbarkeit und die Institutionalität der Kirche herausstellte⁷⁴. Im Laufe der Entfaltung des Traktates „De vera ecclesia“ in der Theologie des 16. Jahrhunderts trat bei den altgläubigen Kontroverstheologen mit der zunehmenden Betonung der Sichtbarkeit der Kirche der Mysteriencharakter und die pneumatologische Dimension der Kirche völlig in den Hintergrund.

⁷¹ Enchiridion, 67v zitiert Driedo IV, 3, 224rB.

⁷² Enchiridion, 67v zitiert Driedo, IV, 5, 243rD–243vA u. IV, 3, 224vB.

⁷³ Enchiridion, 197v/198r zitiert Erasmus, De sarc. eccl. conc., ASD V/3, 266, Z 269–271.

⁷⁴ Vgl. Karlheinz Diez, „Ecclesia – non est civitas platonica“. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche, Frankfurt/M. 1997.

3. Die Frage nach Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche heute

Die Frage nach dem Verhältnis der verborgenen, geistlichen Wirklichkeit der Kirche zur sichtbaren, institutionell verfassten Kirche steht heute im ökumenischen Gespräch der christlichen Konfessionen im Mittelpunkt der Diskussion, wobei der Mysteriencharakter der Kirche und die pneumatologische Dimension der Kirche wiederentdeckt werden⁷⁵, die in den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts in den Hintergrund traten. Die christlichen Konfessionen haben unterschiedliche Grundansätze in der Frage nach dem Wesen der Kirche. Die katholische wie die orthodoxe Kirche identifiziert „wahre“ und „empirische“ Kirche und „begreift sich als Fortsetzung der Inkarnation des Gottessohnes; sie kann daher sich selbst als Sakrament verstehen und entsprechend tätig werden. Dass selbstverständlich auch die Vollendeten zur Kirche gehören, wird unter dem Begriff nicht der ‚unsichtbaren‘, sondern der ‚triumphierenden‘ Kirche bedacht.“⁷⁶

Das lutherische und reformierte Verständnis von Kirche verschränkt das „Sichtbare“ mit dem „Unsichtbaren“. Mit einem doppelten Kirchenbegriff (Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche bzw. sichtbare und unsichtbare Kirche) versucht man, das empirische wie auch das transempirische Wesen der Kirche zu erfassen. Kirche ist sichtbar aufgrund der äußeren Kennzeichen und verborgen, weil nur Gottes Geist mit Hilfe der äußeren Kennzeichen wirken kann. Im Hinblick auf eine platonisch-augustinische Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wurde jedoch von evangelischen und reformierten Theologen (E. Kinder, K. Barth, D. Bonhoeffer, J. M. Lochmann) kritisiert, dass die unsichtbare und die sichtbare Kirche nicht zwei Kirchen, sondern zwei Aspekte der einen Kirche sind. Die Frage, ob Menschen, die keiner der christlichen Kirchen angehören, dennoch der „Gemeinschaft der Glaubenden“ angehören können, wurde in der evangelischen und katholischen Theologie im Problem der manifesten und latenten Kirche (P. Tillich, D. Sölle, K. Rahner, E. Schillebeeckx) aufgegriffen.

Hubert, Filser: The unfolding of the treatise „De vera ecclesia“ in the disputes of faith between Philipp Melancthon and Johannes Gropper. On the occasion of the 500th birthday of the Cologne theologian Johannes Gropper (1503–1559).

The ecclesiology of the Cologne jurist and theologian Johannes Gropper, born 500 years ago on February the 24th 1503, begins the introduction of a treatise about Church into the systematical portrayal of faith. In a critical dialogue with Reformer Philipp Melancthon's view of Church Gropper develops a treatise „De vera ecclesia“ which centres the basic problem of the relationship between the hidden spiritual reality of the Church and the visible institutionally organized Church. The question of the relationship of these two definitions of Church did not only affect the controversies during the Reformation but is also central in today's ecclesiological discussion.

⁷⁵ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000, 14ff.

⁷⁶ Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001, 672.