Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz

Band 114

Vandenhoeck & Ruprecht

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hund, Johannes

Das Wort ward Fleisch eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574

Göttingen 2006

2006.50020
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00065679-9

Die PDF-Datei kann elektronisch durchsucht werden.

Johannes Hund

Das Wort ward Fleisch

Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 und 1574

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 10: 3-525-56344-2
ISBN 13: 978-3-525-56344-1

© 2006, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.
Printed in Germany.
Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt

Einleitung 13

1. Die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre. Ihr theologiegeschichtlicher Ort 13
2. Die Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in kirchen- und theologiegeschichtlich orientierter Literatur 14
3. Zielsetzung, Methode und Aufbau der Untersuchung 42

Teil I: Theologiegeschichtliche Voraussetzungen 45

1. Rezeption und Transformation altkirchlicher Tradition: Die *unitas finiti et infiniti* in der Abendmahlslehre und Christologie Martin Luthers 45
2. Humanistischer Rückgang auf die altkirchliche Tradition: Christologie und Abendmahlslehre Philipp Melanchthons 66

Teil II: Der Dissens Württemberg–Wittenberg 97

1. Kirchengeschichtlicher Kontext 97
2. Christologie in der Nachfolge Melanchthons: Die *Censura Theologorum Witebergensium.* 98
3. Die *Apologia ad Electorem Augustum* aus Württemberg 102
4. Systematisch-theologischer Ertrag des Schlagabtausches 110

Teil III: Die Wittenberger Streitigkeiten um den Jahreswechsel 1567/68 113

1. Die neuen Theologen in Wittenberg 113
   1.1 Personelle Veränderungen an der Wittenberger Fakultät 113
   1.2 Christologie und Abendmahlslehre bei Peucer, Cruciger und Pezel 115
2. Die Ereignisse um Conrad Schlüsselburg und Albert Schirmer .. 125
3. Der christologisch-abendmahlstheologische Dissens 129
   3.1 Das „Bekandtnus Zweyer inn H. Schrifft Gelerter personnen“.. 129
   3.2 Die Reaktionen der beschuldigten Professoren 133
   3.3 Systematisch-theologische Auswertung 135

Teil IV: Der Zerbster Konvent und die Wittenberger Promotionsdisputation 137
1. Selnecker in den Jahren 1568–1570 137
2. Jakob Andreaes Konkordienbemühungen. Der Zerbster Konvent 139
2.1 Andreaes Bemühungen um eine innerlutherische Konkordie 139
2.2 Der Zerbster Konvent 140
2.3 Zwei Gutachten zur Frage der Bekenntnisnorm in Kursachsen 143
3. Die Wittenberger Promotionsdisputation 147
3.1 Der Umbildungsprozess an der theologischen Fakultät Wittenberg 147
3.2 Ansatz und Aufbau der Promotionsdisputation 148
3.3 Die Christologie der Promotionsdisputation 149
4. Die Zerbster Delegation in Wittenberg 157
5. Die Rolle Selneckers 162
5.1 Die *Apologia* Selneckers 162
5.2 Selnecker als Vermittler: Die Reise nach Kursachsen 171
5.3 Die Wittenberger Stellungnahme 172
5.4 Verschiedene Einschätzungen des Gesprächs und der Schriften 178
6. Ausgleichsversuche 180
6.1 Selneckers Konkordienbemühungen: Das *Exegema* 180
6.2 Andreaes Darstellung der Wittenberger Christologie 185
7. Reaktionen aus Kursachsen 189
7.1 Kursächsische Reaktionen auf das *Exegema* Selneckers 189
7.2 Die Wittenberger Antwort auf das *Exegema* Selneckers 192
7.3 Die Stellungnahme Selneckers zur Wittenberger *Censura* ... 194
7.4 Das *Iudicium* aus Wittenberg und Leipzig über den Bericht Andreaes 196
8. Entstehung, Entwicklung und argumentative Entfaltung der verschiedenen Lehrtypen in der Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen 200
8.1 *Nulla Proportio finiti ad infinitum*. Systematisch-theologische Würdigung der Wittenberger Christologie im Jahre 1570 200
8.2 Der Zusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre in den Konzepten Selneckers und Andreaes 205

Teil V: Der Wittenberger Katechismus 209
1. Interne Diskussionen über die Deutung von Act 3,21 209
2. Die Vorrede des Wittenberger Katechismus 211
3. Christologie und Abendmahlslehre im Wittenberger Katechismus 213
4. Der Übergang von klassisch-philippistischer zu konsequent-philippistischer Christologie und Abendmahlslehre an der Leucorea 220

Teil VI: Die Debatte um den Wittenberger Katechismus 223
1. Sebastian Boëtius in Halle – Der *Index Cinglianorum quorundam errorum* 223
2. Die Reaktion von Martin Chemnitz 227
2.1 Das Schreiben aus Halle und die Antwort von Chemnitz. 1. April 1571 228
2.2 Die Stellungnahme der Braunschweiger Theologen. 30. April 1571 230
2.3 Das Bedencken der Theologen im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. 3. Mai 1571 233
2.4 Die Stellungnahme aus Preußen: Joachim Mörlin. 13. Mai 1571 238
3. Die Rolle Selneckers in der Debatte 238
3.1 Das Schreiben an seinen Schwiegervater Daniel Gresser. 23. April 1571 238
3.2 Die *Commonefactio de verbis Actor. 3* durch Selnecker. 1. Mai 1571 239
3.2.1 Entstehungsgeschichte der Schrift 239
3.2.2 Christologischer Gehalt der Schrift 241
3.3 Das kurze Bekenntnis Selneckers. 3. Mai 1571 243
3.4 Wittenberger Reaktionen auf die *commonefactio* Selneckers 246
3.4.1 Das Schreiben der Fakultät Wittenberg an Kurfürst August vom 22. Mai 1571 246
3.4.2 Reaktionen aus der Universität Wittenberg 248
3.4.2.1 Die *Disputatio Grammatica* Esrom Rudingers 248
3.4.2.2 Das *publicum scriptum rectoris academiae VVitebergensis*. 3. Juni 1571 254
3.4.3 Der Briefwechsel zwischen den Wittenberger Theologen und Selnecker um das Pfingstfest 1571 256
3.4.4 Das Schreiben der Fakultät Wittenberg an Kurfürst August. 17. Juni 1571 265

4. Eine anonyme Verteidigungsschrift der Wittenberger Christologie.15. Mai 1571 ... 267
5. Ein Schreiben der Mansfelder Theologen an die Leipziger Fakultät. 23. April 1571 ... 270
6. Die Reaktion aus dem Fürstentum Lüneburg ... 275
7. Reaktionen aus dem Herzogtum Sachsen ... 280
8. Reaktion auf die gedruckten Streitschriften aus Wittenberg. Mai 1571 ... 288
9. Profilierung der unterschiedlichen Positionen während der Debatte um den Wittenberger Katechismus ... 294

Teil VII: Reaktionen aus Kursachsen ... 299
1. Das Gutachten des Hofpredigers Philipp Wagner ... 299
2. Das Lehrgespräch zwischen der Wittenberger Fakultät und Kaspar Heidenreich ... 303
3. Die kursächsischen Gegenstimmen ... 309

Teil VIII: Die „Grundfest". Das christologische Manifest der Wittenberger Theologen ... 311
1. Entstehungsgeschichte der Grundfest ... 311
2. Von der Person und Menschwerdung unsers HERRN Jhesu Christi/ Der waren Christlichen Kirchen Grundfest ... 319
2.1 Israel im Kampf mit Heiden und Samaritern: Die Vorrede der „Grundfest" ... 320
2.2 Christologie im Konsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten ... 323
2.2.1 Bekentnis der Warhafftigen Lere von der Person vnd Menschwerdung des HERRN Christi ... 323
2.2.2 Zeugnis der heiligen Schrifft von der vereinigung beider Naturen in Christo/ vnd andern Artickeln/ so derselben anhengig sind ... 332
2.3 Die christologischen Irrlehren zur Zeit der Alten Kirche und in der Gegenwart ... 338
2.3.1 Die christologischen Irrlehren zu Zeit der Alten Kirche ... 339
2.3.2 Zeitgenössische nichtlutherische Irrlehren in der Christologie ... 340
2.3.3 Die christologischen Irrtümer im zeitgenössischen Luthertum ... 345

2.3.3.1 Die historische Genese des Streites um die Christologie ... 345
2.3.3.2 Johannes Brenz und Jakob Andreae ... 347
2.3.3.3 Johannes Wigands Disputation *De communicatione idiomatum* ... 353
2.3.3.4 Martin Chemnitz: *De duabus Naturis in Christo* ... 358
2.3.3.5 Joachim Mörlins Disputation *De Communicatione Idiomatum* ... 364
2.4. Vom Latinischen Catechismo/ zu Wittemberg ausgangen ... 366
2.4.1 Die Schmähschriften des Sebastian Boëtius ... 367
2.4.2 Der Brief des Martin Chemnitz an den Rat der Stadt Halle 368
2.4.3 Der Streit um die passive Übersetzung von Act 3,21 ... 370
2.4.4 Systematisch-theologische Behandlung des eigentlichen Streitgegenstandes zwischen Wittenberg und den Flacianern ... 374
2.4.5 Abschließendes Lehrurteil über die Flacianer ... 380
3. Tradition gegen Transformation. Wittenberg im Kampf gegen die antitrinitarische Naturenvermischung ... 381
4. Die Wittenberger Edition der Ingolstädter Thesen gegen Andreae. 30. Juni 1571 ... 390

Teil IX: Die Wittenberger Fragstück und die Debatte um die Wittenberger Veröffentlichungen des Jahres 1571 ... 393
1. Die Wittenberger Fragstück. August 1571 ... 393
2. Die Reaktion Selneckers ... 398
3. Das Bekenntnis der niedersächsischen Kirchen. Oktober 1571.. 406
3.1 Entstehungsgeschichte der niedersächsischen Konfession ... 406
3.2 Das niedersächsische Bekenntnis zu Luthers Christologie und Abendmahlslehre ... 408
4. Der Kampf um die Deutungshoheit der melanchthonischen Tradition ... 420

Teil X: Der „Extrakt" aus der „Grundfest" und der *Consensus Dresdensis* als vorläufiges Ende der Debatte ... 423
1. Die kurze Zusammenfassung der „Grundfest" ... 423
1.1 Die Wittenberger Bitte um Publikation des Extraktes ... 423
1.2 Das Gutachten aus Leipzig zum Publikationsgesuch der Wittenberger ... 425
1.3 Christologie und Abendmahlslehre des Extraktes ... 427

2. Der *Consensus Dresdensis* 432
2.1 Entstehungsgeschichte des *Consensus Dresdensis* 432
2.2 Christologie und Abendmahlslehre des *Consensus Dresdensis* ... 439

Teil XI: Die Debatte um das kursächsische Bekenntnis 449
1. Die Haltung Selneckers zum *Consensus Dresdensis* 449
2. Der Brief des Kurfürsten August an Herzog Julius 452
3. Der Streit um die niedersächsische Konfession als Gegenbekenntnis 454
4. Die sieben „Fallstricke" aus Jena 462
5. Die Debatte um den Dresdener Konsens in Frankfurt am Main 468
5.1 Der Fragenkatalog der lutherischen Prediger an die reformierte Gemeinde 469
5.2 Die Antwort des Petrus Dathenus 475
6. Verschiedene Rezeptionen des *Consensus Dresdensis* 482

Teil XII: Das späte Eingreifen der Württemberger Theologen in die Debatte 485
1. Andreaes *Disputatio de persona Christi*. 4. September 1572 486
2. Das Bekenntnis der Württemberger Theologen 499
2.1 Der Anschluss Württembergs an die niedersächsische Koalition 500
2.2 Das Württemberger Bekenntnis zur realen Gemeinschaft innerhalb der konkreten Person Christi 501
2.3 Mit den altkirchlichen Symbolen und Konzilstexten gegen Wittenberg 505
2.4 Die Majestät der menschlichen Natur Christi als Grund der Ablehnung der „zwinglianischen" Lehre 516
3. Die Stellungnahme des Stuttgarter Hofpredigers Lucas Osiander 520
3.1 Die Kritik Osianders am *Consensus Dresdensis* 521
3.2 Osianders Warnung vor dem „Zwinglischen Irthumb" 529
4. Der Württemberger Ansatz der *Communicatio idiomatum personalis* 535

Teil XIII: Der weitere Verlauf der Ereignisse bis zum Erscheinen der *Exegesis perspicua* 541
1. Calvinistische Konkordienangebote an Kursachsen 541

2. Personelle Neubesetzungen in Kursachsen 558
3. Georg Listhenius und Johann Stössel 561

Teil XIV: Die *Exegesis perspicua* des Mediziners Joachim Cureus 565
1. Entstehungsgeschichte der *Exegesis perspicua* 565
2. Christologie und Abendmahlslehre des konsequenten Philippismus 567
2.1 Das *prooemium*: Charakterisierung der Gegner im innerlutherischen Streit 568
2.2 Altkirchliche Christologie und Abendmahlslehre im Einklang 569
2.3 Die Verfälschungen der Abendmahlslehre innerhalb der Kirchengeschichte 581
2.4 Wege zur Eintracht in der Abendmahlsfrage 590
3. Naturwissenschaft als Theologie: Der konsequent-philippistische Ansatz des Joachim Cureus 592

Teil XV: Der Anlass für das harte Durchgreifen des Kurfürsten 595
1. Der Briefwechsel zwischen Kurfürst August und Johann Stössel 596
2. Die Ereignisse in Dresden um den 25. März 1574 601
3. Beschlagnahmte Briefe und Wittenberger Handschriften 605

Teil XVI: Das Ende des konsequenten Philippismus in Kursachsen 615
1. Der Prozess gegen die vier überführten „Kryptocalvinisten" 615
2. Die Torgauer Artikel als religionspolitische Wende Kursachsens 630
2.1 Das Vorwort der Torgauer Artikel 631
2.2 Die affirmativen und negativen Torgauer Artikel 634
3. Das Torgauer Verhör der Wittenberger Theologen 644
4. Die konsequent-philippistische Abendmahlslehre der vier vorgeladenen Wittenberger Theologen 664

Teil XVII: Systematisch-theologische Auswertung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre 669
1. Christologie und Abendmahlslehre im zeitgenössischen Dialog 669
1.1 Mit der Tradition gegen neue Dogmen: Die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre 670

Exkurs: Kryptocalvinismus oder Kryptophilippismus?: Der konsequente Philippismus im Vergleich mit der Position Calvins ... 674
1.2 Die eucharistische Christologie der Württemberger Theologen ... 694
1.3 Der Braunschweiger Vermittlungsansatz ... 698
2. Abschließende Würdigung ... 702

Primärliteratur ... 705

Sekundärliteratur ... 722

Abkürzungsverzeichnis ... 730

Personenregister ... 731

Sachregister ... 737

Nachwort ... 745

Einleitung

1. Die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre. Ihr theologiegeschichtlicher Ort

Die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre stellt die letzte der nachinterimistischen Auseinandersetzungen im Rahmen des entstehenden Luthertums dar, die mit der Konkordienformel von 1577/80 ihr vorläufiges Ende fanden. Diese vorkonkordistischen Streitigkeiten lassen sich verstehen im Rahmen der Identitätsbildung des entstehenden Luthertums, das sich im theologischen Werk seiner beiden großen Lehrer Luther und Melanchthon mit durchaus disparaten Antworten auf die anstehenden theologischen Herausforderungen der Gegenwart konfrontiert sah.

In der Abendmahlsfrage sahen sich die Kirchen der Wittenberger Reformation mit der Einigung der zwinglianischen und calvinistischen Kirchen in der Abendmahlsfrage, die sich im *Consensus Tigurinus* von 1549 manifestierte und mit der zunehmenden Ausbreitung der calvinistischen Lehre, die spätestens mit dem Erscheinen des Heidelberger Katechismus von 1563 mit der Kurpfalz auch das Reichsgebiet erfasst hatte, konfrontiert. Die identitätsbildende Frage für das Luthertum bestand dabei darin, ob man sich abendmahlstheologisch dem Calvinismus öffnen sollte, um dem Protestantismus eine möglichst große Basis zu sichern, oder ob man sich auch gegen die Abendmahlslehre Calvins, die inhaltlich näher bei der Luthers angesiedelt war als die des Zürcher Theologen Zwingli, abgrenzen sollte. Bereits der Heidelberger (1559/60) und der Bremer Abendmahlsstreit (1554–60) hatten gezeigt, dass es auf diese Fragen durchaus unterschiedliche Antworten im Bereich der Wittenberger Reformation gab. Während von Theologen, die sich in der Abendmahlsfrage vor allem auf die Schriften Luthers stützten, der Ruf nach Abgrenzung auch gegen den Calvinismus laut wurde, setzten sich Melanchthon und viele seine Schüler für einen Kurs des Dialogs und der Toleranz gegenüber dem Calvinismus ein und gerieten damit ins Kreuzfeuer der theologischen Kritik. Die Veröffentlichung des Gutachtens für Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz und der Druck seiner Vorlesung über den Kolosserbrief 1559 hatten zudem gezeigt, dass Melanchthon christologisch und abendmahlstheologisch der Lehre Calvins zumindest nicht widersprach. Im Vorfeld der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre ist der zweite Abendmahlsstreit zwischen gnesio-

lutherischen und calvinistischen Theologen in vollem Gange, an dem sich Melanchthon und nach seinem Tod (1560) die Philippisten – zunächst aber nur am Rande und in Privatbriefen – beteiligten. Im Kontext der Debatte mit kurpfälzischen Theologen entwickelte der Württemberger Theologe Johannes Brenz Anfang der 1560er Jahre seine Reformulierung und Aktualisierung der christologisch-abendmahlstheologischen Argumente Luthers, die dieser im Verlauf des ersten Abendmahlsstreits formuliert hatte, und führte sie gegen den Calvinismus ins Feld. Spätestens damit war der zweite Abendmahlsstreit auch innerhalb der Kirchen der Augsburger Konfession verbunden mit der christologischen Frage. Die Frage, die sich den Kirchen der Wittenberger Reformation um die Mitte der 1560er Jahre stellte, bestand demnach darin, ob man sich der christologischen Untermauerung der Abendmahlsfrage durch die Württemberger Theologen anschließen und damit den Calvinismus bekämpfen wollte oder nicht.

Zu dieser abendmahlstheologischen Frage, die zur Entscheidung anstand, kam im Verlauf der 1560er Jahre die Auseinandersetzung mit der antitrinitarischen Bewegung hinzu, die sich in Polen und Siebenbürgen ausbreitete und 1568 eine eigene unitarische Kirche in Siebenbürgen gegründet hatte, die 1571 die rechtliche Gleichstellung mit den übrigen Konfessionen erreichen sollte. Im Kampf gegen deren Ablehnung der altkirchlichen Trinitätslehre und die antitrinitarischen Modifikationen im Bereich der Christologie hatte sich vor allem die Wittenberger Fakultät profiliert. Der Verlauf der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre wird zeigen, dass die unterschiedlichen Antworten auf die beiden skizzierten Fragen und Herausforderungen theologisch nicht miteinander vermittelbar waren. Die gnesiolutherische Antwort auf die Abendmahlsfrage schloss die philippistische Antwort auf die antitrinitarische Herausforderung aus und umgekehrt.

2. Die Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in kirchen- und theologiegeschichtlich orientierter Literatur

Die Epoche der Spätreformation, also die Jahre zwischen dem Tod Luthers 1546 und dem Erscheinen der Konkordienformel 1580, sind ein „Stiefkind der Kirchengeschichtsschreibung“[1] und zudem theologiegeschichtlich vorbelastet mit dem Diktum Friedrich Loofs', dass die Auseinandersetzungen

[1] Koch, Der kursächsische Philippismus, 61.

diese Epoche „dogmengeschichtlich ein pathologisches Interesse“[2] aufweisen. So fanden denn auch bis ins 20. Jahrhundert hinein der Beginn und die frühe Phase der Reformationsgeschichte eine ungleich stärkere kirchen- und theologiegeschichtliche Beachtung als das ausgehende 16. Jahrhundert mit seinen Bemühungen um die konfessionelle Konsolidierung der nunmehr drei christlichen Konfessionen.

Das allgemeine Bild und die Deutung der vorkonkordistischen innerlutherischen Streitigkeiten im Speziellen sind bis heute maßgeblich bestimmt durch die Darstellung, die diese Auseinandersetzungen in konfessionellen Geschichtsdarstellungen der beginnenden Orthodoxie erfuhren. Bereits drei Jahre nach dem Tod des letzten an den Auseinandersetzungen um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre beteiligten Theologen Christoph Pezel erfuhr diese Auseinandersetzung 1607 ihre erste kirchengeschichtliche Darstellung und theologiegeschichtliche Deutung durch den reformierten Theologen Rudolf Hospinian (1547–1626) in seiner *Concordia discors*. Der Zürcher ist in seiner Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre geleitet von der Grundüberzeugung, dass Melanchthon das Erbe Luthers in legitimer Form weitergeführt habe und der Sache nach mit den Vertretern des reformierten Flügels der Reformation übereingestimmt habe. Von diesem *magnus consensus* der reformatorischen Theologen und ihrer Übereinstimmung mit der Lehrtradition der orthodoxen Alten Kirche seien die späteren Konkordisten unter Führung der Württemberger Theologen Brenz und Andreae mit ihrer der Alten Kirche widersprechenden Fassung der *communicatio idiomatum* als einer realen abgewichen. Der Weg des Luthertums hin zur Konkordienformel wird so dargestellt als Abweichung vom Lehrkonsens der Alten Kirche, der in dem von Hospinian skizzierten Konsens der Reformatoren seine Renaissance erlebt habe.[3] Gestützt auf eine eklektische Auswahl an Quel-

---

[2] Loofs, Dogmengeschichte, 897: „Die Einzelkämpfe [...] sind wichtig als Voraussetzung der Konkordienformel von 1577. Daneben aber haben sie dogmengeschichtlich ein pathologisches Interesse. Sie zeigen, daß im Streit der Epigonen ein wirkliches Verständnis des reformatorischen Protestantismus immer mehr verschwand.“

[3] Als Beleg dafür, dass auch Luther die Christologie der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi abgelehnt habe, stützt sich Hospinian auf das Zitat Melanchthons (Vgl. die Darstellung in Abschnitt XII. 3.1.), dessen Herkunft von Luther bereits durch Osiander bezweifelt worden war, kann jedoch für dessen Authentizität als Luther-Zitat nur auf eine Schrift Christoph Pezels verweisen. Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 10r–v: *Primus autem hanc elusionem Lucas Hosiander confinxit, qui in libro quodam scripsit, haec verba non Lutheri, sed Philippi esse, qui ea in librum quendam Georgij Maioris anno 60. propria manu scripserit, quae in tomos postea Operum Lutheri per imprudentiam, tanquam Lutheri, irrepserint. Cum autem fama huius rei in aulam vsque Electoris Saxoniae Augusti penetrasset, scripsit Elector in septimana Paschali anno 74. ad Georgium Maiorem, vt librum hanc, in quo haec verba Philippi scripta essent, Dresdam ad aulam Electorale mitteret; vel si liber iste in aliorum manus peruenisset, ille saltem de hac tota re Electorem bona fide certiorem redderet, vt sese haberet. Rescripsit Electori Georgius Maior, & sancte*

len[4] stellt der Zürcher Theologe den Wittenberger Katechismus, die Grundfest und den *Consensus Dresdensis* dar und belegt alle diese Schriften mit dem Lob, dass in ihnen im Unterschied zur Konkordienformel die theologische Übereinstimmung zwischen Luther und Melanchthon festgehalten worden sei, von der die Konkordisten sechs Jahre später abgefallen seien.[5] Die Verdammung der calvinistischen Position durch die Torgauer Artikel ohne vorausgehenden Beschluss eines Gesamtkonzils der reformatorischen Stände stößt ebenso auf die heftige Kritik Hospinians wie die zwölfjährige Haft Caspar Peucers, da dieser mit den theologischen Debatten seiner Zeit überhaupt nichts zu tun gehabt habe.[6] Die Darstellung Hospinians ist so zu rezipieren als Versuch, die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre als übereinstimmend mit der altkirchlichen Tradition und dem Lehrkonsens aller Reformatoren darzustellen, von dem sich die Tübinger und Braunschweiger Gegner entfernt hätten und mit der Abfassung der Konkordienformel von ihm abgefallen seien.

Eine konkordienlutherische Antwort erfuhr das Werk Hospinians 1614 durch die *Concordia concors*, verfasst vom Wittenberger Theologieprofessor Leonhard Hutter (1563–1616). Gestützt auf eine umfangreiche Sichtung handschriftlicher Akten aus dem Geheimen Archiv des Kurfürstentums Sachsen, die in diesem Werk teilweise ihre erste Edition finden, ist Hutter darum bemüht, den Abfall des späten Melanchthon und der Wittenberger Fakultät von der mit der altkirchlichen Tradition übereinstimmenden Lehre Martin Luthers zu erweisen. Er widerspricht so mit allem Nachdruck der von Hospinian behaupteten Lehreinheit zwischen Luther und Melanchthon. Nach Hutters Darstellung ist die Wittenberger Fakultät unter der Führung Caspar Peucers[7] von der reinen lutherischen Lehre hin zum Calvinismus

---

testatus est, se neque hunc librum, neque hanc manum Philippi unquam vidisse, vt testatur Pezelius in Apologia ad Danielis Hofmanni Responsionem de Signis Sacramentariorum pag. 238.

[4] Hospinian führt beispielsweise die *Censura Theologorum Witebergensium* aus dem Jahre 1564 an, um deren Ablehnung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zu loben, erwähnt jedoch die Württemberger *Apologia* mit keinem Wort. Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 13v–14r. Zum Dissens Württemberg–Wittenberg vgl. Abschnitt II. Während die Wittenberger Christologie und deren Übereinstimmung mit der altkirchlichen Lehrtradition ausführlich dargestellt wird, finden die Christologien der Gegner keine eigene Darstellung und werden lediglich mit dem Verdikt der Naturenvermischung belegt. Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 15v–16r.

[5] Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 18v–22r.

[6] Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 26v. Zur Haft Peucers: ebd., 40r–57r. Zur Stützung der Behauptung, Peucer habe mit den theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit nichts zu tun gehabt, zitiert Hospinian einen Brief des Bautzeners an Jakob Andreae vom 15. Juni 1571, in dem Peucer darauf hinweist, dass er als Philosophieprofessor sich niemals in die Geschäfte der theologischen Fakultät eingemischt habe. Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 18r: *Philosophica studia hactenus aspexi: quibus cum educatus sum; de ceteris nec mandata habui, nec onerari me vlla cura fuissem passus. Vestris vero me certaminibus adeo non admiscui.*

[7] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 231: *Istorum [Theologorum] uero Crypto Sophistarum fax, tuba, instigator, praeceptor, & Magister erat Peucerus.*

abgefallen. Hutter unterstellt den Wittenberger Theologen ein heimliches Edieren calvinistischer Bücher in Wittenberg[8] und ein Taktieren und Lavieren im Verborgenen mit dem Ziel, dem Calvinismus in Kursachsen zum Durchbruch zu verhelfen. Folgerichtig bezeichnet er die Wittenberger Theologen mit dem dann in späterer Zeit zum Standardbegriff werdenden Ausdruck *Crypto-Calvinistae*.[9] Die während der Jahre 1567 bis 1574 erschienenen Schriften der Wittenberger Theologen stoßen dementsprechend auf scharfe Kritik, die Schriften ihrer Gegner auf die volle Zustimmung Hutters.[10] Die positive Würdigung des Dresdener Konsenses durch Hospinian lehnt der Wittenberger Theologe rundweg ab. Er weist mit einem Zitat aus Lukas Osianders Untersuchung des *Consensus Dresdensis* darauf hin, dass in diesem kursächsischen Bekenntnis mindestens zwei theologische Gruppierungen zu Wort kämen, von denen die eine lutherisch, die andere calvinistisch gedacht habe.[11] Eine Zuweisung Hospinians aufnehmend,[12] identifiziert Hutter die Wittenberger Theologen als Autoren der *Exegesis perspicua*[13] und wertet die Aussage des Leipziger Druckers Vögelin, Joachim Cureus habe dieses Werk verfasst, als unwahre Behauptung, durch die er die Theologen der Leucorea habe schützen wollen.[14] Die Haft Caspar Peucers rechtfertigt Hutter dadurch, dass dieser Theologenkonvente abgehalten habe, bei denen er versucht habe, die daran beteiligten Theologen zum Calvinismus zu bekehren,[15] und durch das Zitat des Briefes Peucers an die Fürstenschule Pforta, in dem dieser sich selber dazu bekannt habe, den Wittenberger Katechismus in Auftrag zu gegeben zu haben.[16] Hutters

---

[8] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 143. Das Erscheinen solcher Drucke in Wittenberg lässt sich nicht verifizieren. Es scheint sich eher um eine Ausweitung der Entstehungsbedingungen der *Exegesis perspicua* (vgl. Abschnitt XIV. 1.) auf angeblich in Wittenberg erschienene Schriften zu handeln.

[9] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 161 u.ö.

[10] Vgl. hierzu beispielsweise: Hutter, *Concordia concors*, 161.

[11] Vgl. das Zitat bei Hutter, *Concordia concors*, 162–166. Zum „Bericht" Osianders vgl. Abschnitt XII. 3.1.

[12] Vgl. Hospinian, *Concordia discors*, 23r: *Ne autem Vuitebergenses Theologi aliquid per fraudem & dolum in certamine de Coenae Dom. dißimulare viderentur, in lucem ediderunt EXEGESIN perspicuam & ferme integram contruersiae de sacra Coena.*

[13] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 170.

[14] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 172: *Sed postmodum deprehensum fuit, Voegelinum hac etiam in parte contra fidem egisse, dum clancularium Calvinistarum Witebergensium culpam in se falso derivavit: quanquam & isti postmodum autorem Exegeseos confinxerunt alium, & quidem professione Medicum Silesium, Joachim Curaeum.* Diese Behauptung lässt sich indes weder historisch, noch am Text der *Exegesis* selber erhärten. Vgl. Abschnitt XIV. 1.

[15] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 232: *Nam vel hanc ipsam ob causam ex Academia hac Witebergensi ejectus, Rochlicium deportatus, ibique Aresto Principis detentus fuit, quia CONSILIA THEOLOGORUM PRAECIPUE INSTRUXERAT ET REXERAT.* Zu diesem Vorwurf vgl. Abschnitt III. 1.2.

[16] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 243. Zum Peucer-Brief vgl. Abschnitt XVI. 1.

Concordia concors ist so zu würdigen als orthodox-lutherischer Versuch, anhand vieler eklektisch ausgewählter handschriftlicher Quellen die Übereinstimmung der philippistischen Wittenberger Theologen mit dem calvinistischen Ansatz zu erweisen, der als Abfall von der altkirchlich-reformatorischen *doctrina* gewertet wird, um so die Wahrheit der Christologie und Abendmahlslehre der Konkordienformel zu erweisen.

Hospinian und Hutter betreiben gezielte apologetisch-konfessionelle Geschichtsschreibung, die Vergangenes unter dem Vorzeichen der Wahrheit der je eigenen Konfession darstellt, gruppiert und interpretiert. Die Wittenberger Position wird von beiden unter der Alternative der beiden evangelischen Konfessionen als reformierte dargestellt und so um ihren genetisch eigenständigen Charakter gebracht. Die Behauptung, die Wittenberger Theologen hätten die *Exegesis* verfasst, fügt sich zwar gut in das theologische Gesamtkonzept der beiden Autoren, lässt sich indes durch keine Quelle historisch belegen und wird durch den Text der *Exegesis* selber widerlegt.[17]

Die erste nicht mehr konfessionsgebundene Darstellung der Spätreformationszeit legte der radikale Pietist Gottfried Arnold (1666–1714) 1699 in seiner „Unparteyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie" vor. Voller Abscheu vor dem von ihm diagnostizierten Verderbnis der verfassten Kirchen erhebt er den Anspruch, dem Leser erstmalig ein unverstelltes Bild auf die geschichtlichen Abläufe zu geben, durch die alle Konfessionskirchen zu „Kirchen Baals" geworden seien. Seine Intention bei der Abfassung dieser Kirchengeschichte besteht darin, dass „dem HErrn einmal eine warhafftige Gemeine und ein lebendiger Tempel auffgerichtet/ nicht aber die höhen Baals und so viel Götzen noch geheget und bekleistert werden."[18] Unparteiisch ist Arnolds Kirchen- und Ketzer-Historie daher nur insofern, als sie keinen Standpunkt der miteinander im Streit liegenden Religionsparteien übernimmt. In der Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre[19] zeigt sich Arnold indes als ein um Neutralität bemühter Geschichtsschreiber. Da ihm aber kaum handschriftliche Quellen zur Verfügung stehen, ist er angewiesen auf die gedruckten Primärquellen und die zu seiner Zeit verfügbare orthodoxe Sekundärliteratur. So folgt er in der Behauptung, die Wittenberger Theologen seien die wahren Autoren der *Exegesis perspicua* der Darstellung Hospinians und Hutters.[20] Als Gegner jeder obrigkeitlichen Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten und Vertreter der These, die wahre Kirche sei am Martyrium ihrer Glieder zu

[17] Vgl. die Analyse der Schrift in Abschnitt XIV. 2.

[18] Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie, 4.

[19] Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie, 389–395.

[20] Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie, 390f: „Endlich gaben sie [die Wittenberger Theologen] auch anno 1574. eine *exegesin* vom Abendmahl heraus".

erkennen, stellt er den Prozess und die Haft der konsequenten Philippisten[21] stark in den Vordergrund. Eine theologiegeschichtliche Aufarbeitung des Streitgegenstandes und systematisch-theologische Erwägungen sucht man bei Arnold indes vergebens. Zu würdigen ist seine Darstellung daher vor allem als Versuch, die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre zum ersten Mal losgelöst von konfessioneller Inanspruchnahme kirchengeschichtlich darzustellen.

Die letzte explizit konfessionelle Darstellung der innerlutherischen nachkonkordistischen Streitigkeiten legte in den Jahren 1707–24 der Dresdener spätorthodox-lutherische Theologe Valentin Ernst Loescher (1673–1749) in seiner *Historia motuum* vor. Bewegt durch die zeitgenössischen Überlegungen, die reformierte und die lutherische Kirche miteinander zu vereinigen,[22] ist er darum bemüht, durch erneute Darstellung der vergangenen Debatten zwischen diesen beiden Konfessionen ihre Unvereinbarkeit zur Geltung zu bringen. Die Darstellung Hutters, an der er sich vor allem in seiner Wertung orientiert, durch Neueditionen handschriftlicher Quellen erweiternd, stellt Loescher die Wittenberger Position so als unvereinbar mit der „alten evangelisch-lutherischen Lehre"[23] dar. Durch Neuberufungen auf die Wittenberger Professuren, die Peucer zusammen mit Cracow beim Hofe ermöglicht habe, sei diese bedenkliche theologische Richtung in Wittenberg überhaupt erst möglich geworden.[24] Das Erscheinen des Wittenberger Katechismus führt Loescher direkt auf Peucer zurück[25] und baut die alte Theorie, die Wittenberger Fakultät habe die *Exegesis perspicua* verfasst, noch dadurch aus, dass er Peucer und Pezel zu den eigentlichen Autoren, Esrom Rudinger hingegen zum Abfasser erklärt. Der Autor Joachim Cureus – der tatsächlich zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war – habe sich nur aus Loyalität mit der Wittenberger Fakultät dazu bereit erklärt, als Autor bezeichnet zu werden.[26] In der theologiegeschichtlichen Würdigung identifiziert Loescher wie Hutter den Wittenberger konsequent-philippistischen Ansatz mit dem calvinistischen und nimmt ihm so das Recht, als eigenständige dritte Lehr-

---

[21] Vgl. hierzu die Unterscheidung zwischen „klassischem" und „konsequentem Philippismus" in Abschnitt III. 3.3.

[22] Vgl. zu den Unionsplänen des irenischen Tübinger Übergangstheologen Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760) im Jahr 1720: Hirsch, Geschichte, 336–354.

[23] Vgl. Loescher, *Historia motuum*, 1.

[24] Vgl. Loescher, *Historia motuum*, 4. 18. 143f.

[25] Vgl. Loescher, *Historia motuum*, 144: „Auf *Peuceri* Anstifften haben die gedachten *Theologi* einen Lateinischen *Catechismum* verfertigt, welcher den erwachsenden Schülern überall im Lande sollte eingepräget, und ihre Gemüther hiermit zum *Calvinismo* vorbereitet werden."

[26] Vgl. Loescher, *Historia motuum*, 162: „Die vornehmsten Angeber und Meister waren wohl *Pezelius* und *Peucerus*; allein der heimliche *Calvinist, Esrom Rudingerus, Professor Physices* zu Wittenberg [...] mußte die Feder führen [...] und nahm der Schlesische *Candidatus Medicinae, Joach. Curaeus*, diese Sorge über sich, als hätte er es selbst verfertiget."

art zwischen den beiden späteren Konfessionen zu bestehen.[27] Zu würdigen ist die Darstellung Loeschers so vor allem als bedeutende Erweiterung der Quellenlage und als differenzierte Darstellung der kirchengeschichtlichen Fakten. In theologiegeschichtlicher wie systematisch-theologischer Hinsicht kommt er indes wenig über das bereits von Hutter Festgestellte hinaus.

Die konfessionellen Urteile Loeschers zwar aufnehmend, in der eigenen Wertung jedoch behutsamer verfahrend, veröffentlichte der lutherische Übergangstheologe Johann Georg Walch (1693–1775) in den Jahren 1733–1739 seine „Historische und Theologische Einleitung in die Religions=Streitigkeiten der Evangelisch=Lutherischen Kirche" und legte damit eine vor allem unter bibliographischem Gesichtspunkt wichtige Neudarstellung der Ereignisse um die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vor.[28] In der theologiegeschichtlichen Würdigung der in der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vertretenen Positionen geht Walch jedoch über Hutter und Loescher insofern hinaus, als er eine hilfreiche Unterscheidung innerhalb der kursächsischen Theologen vornimmt:

> Doch ist hiebey noch zu mercken, daß sich damahls die Philippisten in zwey Claßen eintheilten. Einige, welches die schwächere Parthey war, hatten zwar allzu große Ehrerbietung vor den Melanchthonem; blieben aber in dem Haupt-Puncten bey der wahren Evangelischen Lehre beständig; [...] der größte Theil hingegen der Philippisten neigte sich gäntzlich zum Calvinismo.[29]

Mit dieser Unterscheidung innerhalb des Philippismus tritt zum ersten Mal in der theologiegeschichtlichen Würdigung dieser Epoche die Pluralität dieser Bewegung in Erscheinung. Identifiziert Walch die passive Übersetzung von Act 3,21 im Wittenberger Katechismus als den Punkt, an dem die Wittenberger Theologen die Aussagen ihres Lehrers Melanchthon in einem ganz bestimmten Sinn auslegten,[30] so ist ihm die melanchthonische Herkunft des sich an diese Version anschließenden Satzes, in dem die Verortung der menschlichen Natur Christi in dem topographisch bestimmbaren Ort des Himmels, wenn auch unter dem Vorbehalt des *ubicumque vult*, ausgesagt wird, offensichtlich nicht bewusst, wenn er diese Wittenberger

---

[27] Vgl. die Definition Loeschers: „Und solches ward der *Crypto-Calvinismus*, oder heimliche *Calvinis*terey genennet, so lang als diese Leute aus Furcht vor dem Landes-Herrn und der Menge, wie auch, in Hoffnung, daß sie indessen mehr Personen auf ihre Seite bringen möchten, noch vor Lutherisch wolten angesehen seyn.", Loescher, *Historia motuum*, 143.

[28] Vgl. Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 1, 49–59. Bd. 4, 53–84.

[29] Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 54. Vgl. auch zur Charakterisierung der klassisch-philippistischen Partei, die Verfasser der Torgauer Artikel: ebd., 57: „[...], die zwar allerseits Melanchthonis Schüler, oder besondere Freunde gewesen; sich aber von den andern absonderten, als sie sahen, wo die Sache hinaus wolte."

[30] Vgl. Abschnitt V. 3.

Position als calvinistische Position bezeichnet.[31] In der theologiegeschichtlichen Würdigung bietet Walch mit dieser erneuten Identifizierung der konsequent-philippistischen mit der calvinistischen Position zwar keine wesentlich neue Einschätzung, seine bibliographisch fast komplette Darstellung der Drucke mit Angabe der Auflagen ist jedoch als druckgeschichtlich bedeutsame Arbeit zu würdigen.

Die erste im engeren Sinne von der deutschen Aufklärung beeinflusste Neudarstellung der vorkonkordistischen Streitigkeiten innerhalb des Luthertums legte in den Jahren 1799–1800 Gottlieb Jakob Planck (1751–1833) in seiner „Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel“[32] vor. In exakter Auflistung präsentiert der Göttinger so gut wie alle im Laufe der Debatte erschienenen Drucke und erstmals auch einzelne handschriftliche Briefe aus dem Göttinger Selnecker-Nachlass.[33] Diese im Vergleich mit den vorangegangenen Darstellungen deutlich erweiterte Quellenbasis ermöglicht es Planck, erstmals alle wichtigen Etappen des Verlaufs der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre kirchengeschichtlich exakt darzustellen. Liegt das Hauptgewicht des Göttinger Kirchengeschichtlers auf der Erfassung der historischen Fakten, so ist sein Interesse an der systematisch-theologischen Aufarbeitung dieser Debatte äußerst schwach ausgeprägt. Die „Geschichte des erneuerten Sacrament=Streits“ stellt für ihn einen „wahrhaftig nicht anziehenden Gegenstand“ dar.[34] Um den aufgeklärten Leser nicht über Gebühr zu ermüden, erwähnt er die Württemberger Christologie der Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi nur marginal,

> um nur den Leser nicht allzutief in das dornichte der Fragen von der Naturen=Vereinigung in Christo hineinführen zu müssen, in welche man sich dabey verwickelte.[35]

---

[31] Vgl. Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 71f: „gleichwohl aber schreibt Rudolph Hospinian […] daß damals die Wittenbergischen Theologi Calvini Sinn angenommen und Lutheri Lehre verlassen hätten, davon sich auch in diesem Catechismo deutliche Merckmale und Proben zeigen. Denn p. 72 hat man bey der Materie von der Himmelfahrt Christi die Worte Apost. Gesch. III, 21 […] also angeführet: *oportet christum caelo capi*, und hinzugethan: *intelligatur autem ascensio, vt sonat littera, & de corporali locatione*“. Zur Herkunft des letzten Zitates vgl. Melanchthon, *Enarratio epistulae Pauli ad Collossenses*. 1559, CR 15, 1271. Vgl. hierzu auch die in Abschnitt III. 3.3. vorgenommene Unterscheidung zwischen „klassischem“ und „konsequentem Philippismus“.

[32] Vgl. die Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre bei Planck, Geschichte, 521–633 und die Erwähnungen dieser Debatte in den Ausführungen Plancks zur Konkordienarbeit Jakob Andreaes: Planck, Protestantische Theologie, 391–427.

[33] Vgl. die *ACTA AUTOGRAPHA SELNECCERIANA FORM. CONCORD. CONCERNENTIA. TOM. I* (Selnecker-Nachlass), SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I .

[34] Planck, Geschichte, V.

[35] Planck, Geschichte, VII.

In deutlicher Voreingenommenheit gegenüber den Gegnern der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre[36] beschränkt sich Planck dann auch ausschließlich auf die Darstellung der Wittenberger Position. Voller Unverständnis gegenüber der einsetzenden Flut von Gegenschriften[37] wertet der Göttinger den Wittenberger Katechismus als durchaus noch den Rahmen des lutherischen Glaubens aufrechterhaltend.[38] Auch die passive Übersetzung von Act 3,21 ist für ihn kein Indiz für ein Abweichen der Wittenberger Theologen vom lutherischen Konsens, sei die Übersetzung dieser Stelle vom Wortlaut her doch nicht zu entscheiden. Die Kritik an dieser Übersetzung durch die Gegner der Wittenberger Theologen wird so für ihn zu einer haltlosen Beschimpfung lutherischer „Zeloten". Doch findet die Polemik der Wittenberger Theologen gegen ihre Gegner in der „Grundfest" ebenso wenig das Wohlgefallen des aufgeklärten Theologen.[39] Den Dresdener Konsens, den er allein als durch die Wittenberger Theologen verfasst versteht, wertet Planck wohl auch im Hinblick auf die zu seiner Zeit diskutierte Union zwischen Lutheranern und Reformierten als geschickten Versuch, die Abendmahlslehren Luthers und Melanchthons in einem Dokument so miteinander zu vereinen, dass dadurch ermöglicht wird, „sich auch nur dasjenige unter den lutherischen Formeln zu denken, was Melanchthon durch seine Umschreibungen ausgedruckt hatte."[40] Die alte Zuweisung der Verfasserschaft der *Exegesis perspicua* an die Wittenberger Theologen

---

[36] Er belegt diese Theologen mit den wenig schmeichelhaften Namen „Zeloten" oder „Flacianisch=Jenaische Rotte" und postuliert ohne Belege die Existenz einer Peucerischen Partei am kursächsischen Hofe. Vgl. Planck, Geschichte, 527–529.

[37] Vgl. Planck, Geschichte, 571f: „Bald nach dem Anfang des Jahrs 1571. war zu Wittenberg der neue Katechißmus herausgekommen, der einen so allgemeinen und so unnatürlichen Lärm erregte, als ob er eben so wie der Heydelbersche, das Werkzeug zu der Einführung des unverdecktesten Kalvinißmus in den Chursächsischen Kirchen werden sollte."

[38] Vgl. Planck, Geschichte, 572: „Aber dafür war doch auch die wahre Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament ausdrücklich darinn behauptet." Die Verwunderung des Lesers wird noch vergrößert durch den Beleg, den Planck in einer Fußnote angibt: „Auf die Frage: *Quid est Coena?* Enthielt der neu Katechißmus die Antwort: *Est communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, sicut in Verbis Evangelii instituta est; in qua sumtione filius Dei vere et substantialiter adest, et testatur se applicare, credentibus sua beneficia.*" Die Doppeldeutigkeit, die in dem Subjekt *filius Dei* liegt, wird mit keinem Wort erwähnt.

[39] Vgl. Planck, Geschichte, 580f: „mit unsäglicher Bitterkeit fielen sie auch auf die Würtenberger und Niedersachsen, und unter den letzteren nahmentlich auf Chemniz loß, dem sie mit dem beissendsten Hohn zu der Vertheidigung des Brenzisch=Schwenckfeldischen neuen Eutychianißmus Glück wünschten".

[40] Planck, Geschichte, 592. Dass diesem Wittenberger Versuch kein Widerspruch aus den Reihen der anderen kursächsischen Theologen entgegenschlug, erklärt sich Planck vor allem durch den großen Einfluss der Peucerpartei am Hofe, der zu widersprechen für die luthersch denkenden Theologen vielleicht noch gefährlicher gewesen wäre, als dem Kurfürsten selber zu widersprechen. Diese Theologen seien vor allem durch den auf Bitten Pfeffingers eingeführten, die Lehrkontinuität mit der kursächsischen Tradition betonenden Schlussabschnitt zufrieden gestellt worden. Vgl. ebd., 593–595.

aufnehmend, konstatiert Planck, dass sich die Autoren dieser Schrift nun erstmals offen und unverdeckt zum Calvinismus als einzig richtiger Abendmahlsauffassung bekannt hätten.[41] Ihre Intention bei der Abfassung dieses Druckes habe darin bestanden, „dem Kalvinißmus das entschiedene Uebergewicht über den rigiden Lutheranißmus zu verschaffen".[42] Insofern gibt es für Planck eine theologische Entwicklung der Wittenberger Fakultät von einem melanchthonischen Luthertum hin zu einem offen vertretenen Calvinismus.[43] Diese neue theologische Haltung der Wittenberger Theologen belegt der Göttinger nun anhand der bereits durch Loescher edierten Auszüge des Torgauer Verhörs.[44] Durch diese Identifizierung der calvinistischen Abendmahlslehre mit der Position des alten Melanchthon, die durch die Wittenberger Theologen vertreten und weiterentwickelt wurde, leistet Planck der theologiegeschichtlichen Aufarbeitung des konsequenten Philippismus keinen erwähnenswerten Dienst. Trotzdem bleibt das Werk des Göttinger Aufklärungstheologen aufgrund seiner detaillierten kirchengeschichtlichen Darstellung und der umfangreich verarbeiteten Quellenbasis ein beachtlicher Beitrag zur Aufarbeitung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre.

Waren die kirchengeschichtlichen Darstellungen und theologiegeschichtlichen Würdigungen des 17. und 18. Jahrhunderts überwiegend durch den konfessionellen Standpunkt des Autors, der entweder zur lutherischen *oder* zur reformierten Kirche gehörte, geprägt, so tritt mit dem laufenden 19. Jahrhundert ein in seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung nicht zu unterschätzender Paradigmenwechsel ein. So ist der Marburger Dogmengeschichtler Heinrich Heppe (1820–1879) in seiner vierbändigen „Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581" (1852–1859) von der Überzeugung getragen, dass die ursprüngliche Form des deutschen Protestantismus in einer „Einheit der Melanchthonischen und Lutherischen Lehre"[45] bestanden habe, von der sich erst nach und nach das entstehende Luthertum mit seinem neuen Dogma der „Ubiquität" der menschlichen

[41] Vgl. Planck, Geschichte, 606: „In einer neuen Schrift, welche schon im Januar unter dem Titel: *Exegesis perspicua controversiae de Coena Domini* zu Leipzig ausgegeben wurde, fand die ganze lutherische Welt in Sachsen und ausser Sachsen zu ihrem eben so grossen Erstaunen als Aerger den Kalvinißmus so offen ausgelegt, oder die kalvinische Meynung in der Nachtmals=Lehre so unverdeckt als die einzig wahre und haltbare vertheidigt, daß der Gegensatz, in welchen sie mit der lutherischen Lehre gebracht war, auch dem Auge eines jeden nur etwas unterrichteten Layen sichtbar werden mußte."

[42] Planck, Geschichte, 610.

[43] Vgl. Planck, Geschichte, 610: „Aber es ist gewiß, daß sie [die Wittenberger Theologen] jetzt würklich beynahe leydenschaftlich dagegen [gegen die lutherische Lehrform] und fast schwärmerisch für die reine kalvinische Meynung eingenommen waren".

[44] Vgl. Planck, Geschichte, 626–629. Die Auszüge des Torgauer Verhörs finden sich in Loescher, *Historia motuum*, 177–186.

[45] Heppe, Geschichte, 410.

Natur Christi separiert habe. Diese These von der Ursprünglichkeit der melanchthonischen Deutung der lutherschen Lehre führt der Marburger nun durch, indem er alle Streitigkeiten der Jahre 1555 bis 1581 unter diesem Aspekt behandelt. Dass er damit auch der gerade im Entstehen begriffenen hessischen Union einen bedeutenden Dienst geleistet hat, liegt auf der Hand. Entsprechend sieht Heppe in dem Philippismus in Kursachsen die ausgereifte Form des „altprotestantischen Dogmas", dessen Zerstörung im Jahre 1574 aufs Bitterste zu beklagen sei.[46] Den Wittenberger Veröffentlichungen der Jahre 1571–1574 bescheinigt er die volle Kontinuität zur Wittenberger Lehreinheit, die zwischen Luther und Melanchthon bestanden und in den kursächsischen Bekenntnisschriften ihren Ausdruck gefunden habe. Der *Consensus Dresdensis* mit seiner Ablehnung der „Ubiquität" und seinen fehlenden Aussagen zur *manducatio impiorum* stößt bei dem Marburger Dogmengeschichtler so ganz folgerichtig auf größte Zustimmung:

> In dogmatischer Hinsicht war diese Declaration die reinste und lauterste Bezeugung des philippistischen Protestantismus, und zwar in der Weise, daß zugleich die wesentliche, deutsch=protestantische Einheit der Melanchthonischen und Lutherischen Lehre ausgesprochen war.[47]

Den Sturz des Philippismus in Kursachsen erklärt Heppe unter Hinweis darauf, dass mit dem sich in aller Deutlichkeit von dem immer schroffer hervortretenden Luthertum unterscheidenden „evangelischen Protestantismus in der Kurpfalz"[48] der Kurfürst von Sachsen dazu genötigt gewesen sei, sich für oder gegen das im Entstehen begriffene Luthertum zu entscheiden. Die Aufdeckung geheimer Gespräche „deutsch-protestantischer" Philippisten, die ihre Neigung zu einer Union mit der Kurpfalz vor dem lutherischen kursächsischen Hofprediger Listhenius verbergen mussten, habe dann zu dem traumatischen Ende des Philippismus in Kursachsen geführt.[49] Die Torgauer Artikel weist Heppe, seinem Ansatz folgend, als im „Zustand

---

[46] Vgl. Heppe, Geschichte, 404: „So erfolgte der Sturz der Philippisten in Kursachsen, ohne Urtel und Recht, lediglich auf Betreiben der *rabies theologorum*, vor der es Melanchthon so oft gebangt hatte; und die unmittelbare Frucht des Frevels war die Ausrottung des altprotestantischen Dogmas in Kursachsen."

[47] Heppe, Geschichte, 410. Für Heppe wird die Zustimmung Selneckers, die ihm durch den Kurfürsten abgenötigt worden war, zum Argument für die Übereinstimmung des *Consensus Dresdensis* mit der Lehrform, die in der kursächsischen Kirche von Anfang an üblich gewesen sei. Vgl. ebd., 413. Vgl. zur Haltung Selneckers zum Dresdener Konsens: Abschnitt XI. 1.

[48] Heppe, Geschichte, 416.

[49] Vgl. Heppe, Geschichte, 418f: „Freilich wusten dieselben, daß alle lutherisch Gesinnten, welche ohnehin in dem Philippismus immer nur einen schlecht verkappten Kalvinismus sahen, in einer derartigen ausdrücklichen Zurückstellung der Auctorität Luthers nichts anderes als das Offenbarwerden eines insgeheim schon längst vollzogenen Abfalls von der Augsb. Confession und dem reinen Evangelium finden würden."

absoluter Bewustlosigkeit"[50] verfasste Verdammung des kursächsischen Philippismus und als „Wirrsal einander widersprechender [...] Behauptungen"[51] zurück. Die Inhaftierung der konsequenten Philippisten findet ebenfalls den größten Widerspruch Heppes. Neigt der Marburger Dogmatiker oft zu einseitigen Würdigungen und tendenziellen kirchengeschichtlichen Darstellungen,[52] so kommt ihm doch das Verdienst zu, zum ersten Mal eine auf umfangreichem Quellenmaterial fußende Darstellung und Würdigung der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vorgenommen und sie als dritte, eigenständige Kraft zwischen Luthertum und Calvinismus identifiziert zu haben.[53] Mustergültig ist hier vor allem seine Widerlegung der Zuschreibung der *Exegesis perspicua* an die Wittenberger Theologen und sein Nachweis, dass dieses Werk, das auch zum ersten Mal eine ausführliche Darstellung in Heppes Werk findet, von Joachim Cureus stammt.[54]

Eine rein systematisch-theologiegeschichtliche Aufarbeitung der an der Debatte um die Wittenberger Christologie beteiligten christologischen Positionen liegt vor in dem vierbändigen Werk Isaak August Dorners (1809–1884) „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (1846–56). Der Göttinger Theologe stellt, offensichtlich geleitet von dem Hegelianischen Denkmodell der Versöhnung von Gegensätzen in einer Synthese,[55] nacheinander das Württemberger Konzept, den Jesuitischen Einspruch[56] dagegen, die Wittenberger Position und abschließend den christologischen Ansatz des Braunschweiger Theologen Chemnitz dar. Kommt ihm damit das Verdienst zu, neben der Wittenberger Christologie auch die beiden zeitgenössischen Gegenpositionen dargestellt zu haben, so ist doch seine Quellenbasis derart schmal, dass es oft zu Verzeichnungen der Positi-

---

[50] Heppe, Geschichte, 433.

[51] Heppe, Geschichte, 431.

[52] Vgl. hierzu vor allem die kritischen Anmerkungen in der Darstellung der Entstehungsgeschichte des *Consensus Dresdensis*: Abschnitt X. 2.1.

[53] Heppe stützt sich in seiner Darstellung der Ereignisse auf die alten Drucke und den Bestand von handschriftlich überlieferten Quellen aus den „Kasseler Archiven" der Landgrafschaft Hessen (Heppe, Geschichte, Vorwort). Der Bestand des Geheimen Rates des Kurfürstentums Sachsen findet hingegen keine Erwähnung. Auch lässt er die Tübinger Drucke und die Auseinandersetzungen um den Jahreswechsel 1567/68 (vgl. Abschnitt III) unbehandelt.

[54] Vgl. hierzu die „Kritisch-historische Abhandlung über die im Jahre 1574 zu Leipzig erschienene Schrift *Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena* und über den in diesem Jahre erfolgten Sturz der Philippisten in Kursachsen": Heppe, Geschichte, 467–494.

[55] Vgl. Dorner, Person Christi, 705: „Die innere Versöhnung dieser beiden, der deutschen Reformation von ihren Vätern her eingeimpften christologischen Standpunkte wäre die Geburtsstunde einer neuen höheren, der lutherischen Rechtfertigungslehre analog gebildeten Christologie, ja sie wäre im Wesentlichen auch die Versöhnung der reformirten und der lutherischen Christologie und mittelbar der beiderseitigen Abendmahlslehre gewesen."

[56] Vgl. hierzu die Darstellung der Wittenberger Edition der Ingolstädter Thesen gegen Jakob Andreae in Abschnitt VIII. 4.

onen kommt.[57] Doch sind seine Ausführungen als erster Versuch einer annähernd wertungsfreien systematisch-theologischen Darstellung der drei christologischen Positionen zu würdigen.

Ungefähr zeitgleich mit der „Entwicklungsgeschichte" Dorners veröffentlichte der Erlanger Dogmatiker Gottfried Thomasius (1802–1875) sein dreibändiges Hauptwerk „Christi Person und Werk" (1853–1861). Im zweiten Teil dieser „Darstellung der evangelisch=lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus" schließt sich an die Darstellung der Christologie, in der Thomasius seine spezifische Form der Kenose entwickelt und darlegt, eine Entwicklungsgeschichte der lutherischen Christologie an. Als deren zweites Stadium werden die christologischen Konzepte des Braunschweigers Chemnitz und des Schwaben Brenz als die „zwei Richtungen" lutherischer Christologie verhandelt, die „dann beide in der Concordienformel zur Einheit Eines Bekenntnisses zusammengehen."[58] Doch beschränkt sich Thomasius bei seiner Darstellung auf Primärquellen dieser beiden Theologen. Die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahslehre bleibt fast vollständig ausgeblendet. Die philippistische Christologie als dritte innerlutherische Möglichkeit wird nur sehr am Rande wahrgenommen.[59] Doch hat der Erlanger Theologe einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der beiden anderen lutherischen Konzepte geleistet, der sich durch Gründlichkeit und konfessionelle Neutralität auszeichnet.

Die zeitgenössische Relecture der Reformationsgeschichte zum Erweis der Legitimität respektive der historischen Unableitbarkeit des Unionsprojektes zwischen reformierter und lutherischer Kirche[60] veranlassten den Breslauer Hofprediger Johann Friedrich Albert Gillet 1860/61 dazu, sich in seiner zweibändigen Darstellung „Crato von Crafftheim und seine Freunde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte" eingehender mit einer Gestalt der

---

[57] Vgl. hierzu die defiziente Darstellung der Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Rede im Württemberger Konzept als Rede von der Person und den Naturen: Dorner, Person Christi, 683. Vgl. auch Dorner, Person Christi, 704: „Die Schwaben dagegen die Idee der Gottmenschheit voller erfassend lassen mit dem Acte der *Unio* gleichsam Alles fertig sein, so daß kein Raum mehr für ein wahrhaft geschichtliches Werden jener Gottmenschheit bleibt". Die ausführliche Württemberger Rede vom *status exinanitionis*, die darum bemüht ist, der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Christi Rechnung zu tragen, findet hingegen keine ausreichende Darstellung.

[58] Thomasius, Christi Person, 308.

[59] Vgl. die Auswertung der Wittenberger „Grundfest" bei Thomasius, Christi Person, 346–348.

[60] Vgl. Gillet, Crato, V: „Die Anfeindung der Union und der dadurch wiedererweckte Confessionsstreit hat in natürlicher Folge zur Geschichte zurückgeführt. Je zuversichtlicher gelehrt und behauptet wurde: die reformirte Kirche ist nur der Abfall von der Reformation Luthers und die lutherische Kirche macht darum nicht die Union, sondern sie ist die Union; um so dringender sahen insbesondere die Reformirten sich aufgefordert, die Antwort darauf bei der Geschichte zu suchen. Bei ihr hatten sie zu forschen, weshalb denn gerade in ihnen sich die angestammte Liebe zu ihrer Confession mit der aufrichtigen Liebe zur Union so wohl vereinbar zeige."

„krypto=calvinistischen" Bewegung zu beschäftigen.[61] Unter Benutzung der Breslauer Archive und Bibliotheken zeichnet Gillet so ein exaktes Lebensprofil des Mediziners und Melanchthon-Schülers Crato von Crafftheim (1519–1585). In zwei Kapiteln wendet er sich den historischen Ursachen und den persönlichen und religionspolitischen Folgen des Sturzes der Wittenberger Theologen im Jahr 1574 zu.[62] Unter genauer Berücksichtigung der politischen Intentionen der Herzöge und Kurfürsten und deren religionspolitischen Interessen stellt Gillet so die Ereignisse der Jahre 1568–1574 in einem beeindruckenden Gesamtbild dar. Die Arbeit des Breslauer Predigers stellt so unter kirchenhistorischem Interesse einen unersetzlichen Beitrag zur Erforschung dieser Jahre dar. Zur systematisch-theologiegeschichtlichen Erforschung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre hingegen trägt Gillet kaum bei,[63] die Deutung der Ereignisse von 1574 als allein auf die Intention des Kurfürsten August, seinen Machtbereich zu erweitern, zurückgehend, kann nicht überzeugen.[64]

Angeregt durch Heppe verfasste der Chemnitzer Diakon Robert Calinich (1834–1883) unter dem Titel „Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter" 1866 die erste großangelegte Monographie über die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre. Er stützt sich in seiner Darstellung auf eine gegenüber den älteren Werken erheblich erweiterte Menge an alten Drucken, vor allem aber auf die erhaltenen handschriftlichen Akten des Geheimen Archives des Kurfürstentums Sachsen[65] im Hauptstaatsarchiv Dresden.[66] Calinich ist bei seiner kirchengeschichtli-

---

[61] Vgl. Gillet, Crato, V: „Der Streit der Confessionen, soweit er sich auf dem Gebiete der Geschichte tummelt, wird nicht zum Austrage kommen können, wenn nicht in die noch so dunkle Partie der s. g. krypto=calvinistischen Händel mehr Licht geracht wird."

[62] Vgl. Gillet, Crato, 394–469.

[63] Vgl. die im Anschluss an Heppe formulierte Würdigung der Torgauer Artikel: „Dies sind die Torgauer Artikel, ein seltsames Machwerk, nicht sowohl ein Zeugniß, wie der Churfürst es haben wollte, sondern ein Zeugniß von der Unklarheit, in welcher in jenen Tagen des Streitens selbst solche befangen waren, welche die Rolle der Vorkämpfer zu übernehmen Muth genug besaßen.", Gillet, Crato, 454.

[64] Vgl. Gillet, Crato, 468f: „Der Churfürst war weder kalt noch warm. [...] Sein alleiniges Ziel war Erweiterung seiner Macht und Erhöhung seines Einflusses. So lange die Wittenberger dafür stritten, duldete er sie; als sie ihm hinderlich zu werden drohten, trat er sie mit kalter Grausamkeit zu Boden."

[65] Calinich benutzt für seine Darstellung der Ereignisse folgende Aktentitel: DrHSA: Loc. 10311/11; Loc. 10311/12; Loc. 10311/13; Loc. 10312/1; Loc. 10312/3; Loc. 10312/5; Loc. 10313/1; Loc. 10316/11 und Loc. 10329/2.

[66] Vgl. Calinich, Kampf und Untergang, VII: „Angeregt von dem epochemachenden Geschichtswerke des Herrn Dr. Heppe, das im 2. Band im 12. Abschnitt diese Kampfperiode bereits nach den handschrittlichen Quellen des kasseler Staatsarchivs behandelt, glaubte ich meinen Zweck am besten zu erreichen, wenn ich die Originalacten im Hauptstaatsarchiv zu Dresden befragte."

chen Darstellung darum bemüht, die Ereignisse in einer „möglichst objectiven Zusammenfassung“[67] wiederzugeben, um so die einseitigen Darstellungen der orthodoxen Theologen überwinden zu können. Ist seine Arbeit unter kirchengeschichtlichem Blickwinkel als epochemachend zu würdigen, so traut der Chemnitzer den „Epigonen“[68] der Reformatoren offenbar wenig theologische Kreativität zu: Die Wittenberger und Braunschweiger Positionen finden eine knappe, unter systematisch-theologischem Aspekt jedoch völlig unzureichende Darstellung;[69] die Auseinandersetzungen um den Jahreswechsel 1567/68 in Wittenberg sowie die Württemberger Christologie und Abendmahlslehre werden durch Calinich überhaupt nicht erwähnt. Systematisch-theologische oder theologiegeschichtliche Vergleiche oder Würdigungen sucht der Leser vergebens. Dennoch stellt die Aufarbeitung der vielen handschriftlichen Quellen und die erstmalige Behandlung vieler Drucke eine enorme kirchengeschichtliche Leistung dar. Eine ausführliche Darstellung des weiteren Schicksals der vier inhaftierten Personen Schütz, Stössel, Cracow und Peucer, die nicht zu lesen sei „ohne innere Bewegung und ohne schmerzliches Bedauern, daß die junge Reformationskirche der Welt solche Schauspiele gegeben hat“,[70] schließt das Werk Calinichs ab.[71]

Eine kritische Würdigung erfuhr die Arbeit Calinichs in dem 1867 veröffentlichten Aufsatz „Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen 1574“ durch den Münchener Historiker August Kluckhohn (1832–1893), der ein fast vollständiges Übergehen der Forschungsliteratur und die beschränkte Anzahl der im Sächsischen Hauptstaatsarchiv eingesehenen Dokumente bei Calinich monierte.[72] Der liberale Historiker[73] beendet seine Stellungnahme mit dem Urteil:

---

[67] Calinich, Kampf und Untergang, VII. Calinich möchte „in völlig unparteiischer Weise die beiderseitigen Gegner in der Sprache der Quellen [...] zu Wort kommen lassen, wodurch jedem Leser für sein persönlich subjectives Urtheil volle Freiheit gewahrt ist.“, ebd.

[68] Zur Charakteristik der Epoche der Spätreformation durch Calinich vgl. Calinich, Kampf und Untergang, V: „Es ist die angebrochene Epigonenzeit nach dem Abtreten der Heroen, nach dem Bauen der Könige das Handwerkern der Kärrner, die Blützeit der ‚*rabies theologorum*‘, die ‚*aetas suspicax et amans calumniarum*‘, die Entscheidung der ‚*bella intestina*‘“.

[69] Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt in dem gerade einmal fünf Seiten umfassenden Abschnitt über die Wittenberger „Grundfest“, der sich fast ausschließlich auf die Frage nach der Entstehungsgeschichte dieser Schrift beschränkt. Vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 67–71. Auch die Darstellung der nun historisch richtig Joachim Cureus zugeschriebenen *Exegesis perspicua* geschieht unter rein kirchengeschichtlichen Interesse und umfasst sieben Seiten. Vgl. ebd., 100–106.

[70] Calinich, Kampf und Untergang, VIII.

[71] Vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 173–305.

[72] Vgl. Kluckhohn, Sturz, 80f.

[73] Vgl. hierzu Kluckhohn, Sturz, 79: „Wie wenn August, welcher Decennien lang unter der Leitung Melanchthons und seiner Schüler die übereifrigen Lutheraner so nachdrücklich bekämpft hatte, in dieser Richtung ausgeharrt und seine bisherigen Rathgeber ihren Feinden nicht geopfert hätte? Dann würde das Werk der Reformation, das von Kursachsen unter den Ernestinern ausge-

Nach alle dem wird die Aufgabe, die Geschichte des ‚Kampfes und Untergangs des Melanchthonismus' in Kursachsen nach den Originalakten darzustellen, durch Hrn. Calinichs Buch nicht beseitigt, sondern der Wunsch nach einer befriedigenden Lösung auf Grund breiterer und sorgfältiger Forschung erst recht nahe gelegt.[74]

Sein Aufsatz stellt so eine Ergänzung und Korrektur der durch Calinich geleisteten Quellenarbeit anhand des Dresdener Materials dar, bei der leider ohne Angabe von Fundstellen eine Vielzahl handschriftlicher Akten neu präsentiert und ausgewertet werden. Seine historische Urteilskraft erweist sich dabei freilich als fundierter als seine theologischen Analysen. So behauptet Kluckhohn, ohne dies durch Quellenarbeit belegen zu können, eine Übernahme der Abendmahlstheologie Calvins durch Melanchthon.[75] Sein Aufsatz ist darum vor allem als Beitrag zur geschichtswissenschaftlichen Erfassung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre zu würdigen. Zur Klärung der mit dieser Debatte verbundenen theologiegeschichtlichen Fragen trägt Kluckhohn indes wenig bei.

In großer Sorge um den Fortbestand des lutherischen Bekenntnisses angesichts der Entstehung evangelischer Kirchen der Union zu seiner Zeit legte der Erlanger Theologe Heinrich Schmid (1801–1874) im Jahre 1868 eine Untersuchung mit dem Titel „Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter" vor. Provoziert von den beiden Darstellungen Plancks und Heppes, die übereinstimmend zu dem Ergebnis gekommen waren, dass die Entwicklung der lutherischen Konfession einen Abfall von dem echten, melanchthonisch geprägten deutschen Protestantismus dargestellt habe,[76] unternimmt Schmid nun den Versuch einer Revision dieser „unionistischen" Sicht der Dinge, indem er die Auseinandersetzungen um das Abendmahl, die er versteht als „Streit um das Recht und den Bestand der lutherischen Kirche",[77] in einem Durchgang von der Zeit Luthers bis zur Abfassung der Konkordienformel erneut unter-

---

gangen war, nicht unter den Albertinern in der geisttötenden Orthodoxie der Concordienformel seinen Abschluß gefunden haben, und wie die kirchliche Gestaltung Deutschlands, so würde auch die politische heute wahrscheinlich eine andere sein."

[74] Kluckhohn, Sturz, 82.

[75] Vgl. Kluckhohn, Sturz, 83: „Daß Melanchthon in wichtigen Punkten über Luther hinausgegangen war, daß er namentlich in der Abendmahlslehre sich Calvins Auffassung angeeignet hatte, leuchtete August nicht ein".

[76] Vgl. Schmid, Kampf, IV–V: „Wohl also dem, dem das gute Bekenntnis der lutherischen Kirche aus anderen Gründen feststeht: das Studium des Planckischen Werkes, wenn er aus diesem die Geschichte dieser Zeit kennen lernen will, wird ihm nur den traurigen Eindruck hinterlassen, wie man doch an dieser guten Sache sich versündigt habe. Soll er sich zu Heppe wenden? Wir brauchen bloss daran zu erinnern, dass Heppe in seinen vier Bänden den geschichtlichen Beweis liefern will, dass der Melanchthonismus der echte und wahre evangelische Protestantismus ist. Wer also das Bekenntnis der lutherischen Kirche lieb hat, der darf froh sein, wenn ihm durch die Geschichte, welche ihm da erzählt wird, das Vertrauen zu demselben nicht erschüttert wird."

[77] Schmid, Kampf, V.

sucht und darstellt. Unter dem Vorsatz „unbefangen zu forschen und treu zu referiren“[78] verfasst, stellt das Werk Schmids so den Versuch einer Gegendarstellung zu Planck und Heppe dar, in der das historische Recht der lutherischen Position und ihre Unvereinbarkeit mit der reformierten Lehre vom Abendmahl erwiesen werden soll.[79] Ist diese Intention Schmids zunächst durchaus zu würdigen, so lässt die Durchführung jedoch sehr zu wünschen übrig. Fast ausschließlich gestützt auf die Werke Hutters und Loeschers, erweitert Schmid den Blick auf die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre, ganz im Gegensatz zu Heppe,[80] durch keine neue Quellenarbeit. Von den meisten der alten Drucke liegt ihm nur die Behandlung in der Sekundärliteratur vor;[81] handschriftliche Quellen gebraucht Schmid nur insofern, als sie in den älteren Behandlungen ediert worden sind.[82] In der systematisch-theologischen Würdigung der Wittenberger Position ist Schmid nicht bereit, den konsequenten Philippismus vom Calvinismus zu unterscheiden. Für ihn fallen diese beiden Lehrtypen in einen zusammen; die Unterschiede werden nicht erwähnt.[83] Schmids Veröffentlichung leistet daher nur einen geringen Beitrag zu der systematisch-

---

[78] Schmid, Kampf, VI.

[79] Vgl. Schmid, Kampf, 6f: „Wir kennen also den Preis, um den wir die Union zu erkaufen haben. Müssen wir ihn erlegen? Fordert das die Treue gegen die lutherische Kirche und die Achtung vor der geschichtlichen Wahrheit? Wir sind vom Gegentheil überzeugt. Wir sind überzeugt, dass die lutherische Kirche von Luther und von ihren Grundbekenntnissen abfiele, wenn sie nicht an der Lehre vom Abendmahl festhielte, welche in der Concordienformel bekannt ist, und sind überzeugt, dass der Kampf, welcher von Luthers Tod bis zur Concordienformel für die Lehre Luthers geführt wurde, ein rechter und gerechter war. Das glauben wir aus der Geschichte erweisen zu können. […] Dies ist die Aufgabe, welche dieses Buch sich stellt.“

[80] Die durch Heppe angeführten Argumente gegen die Beteiligung der Wittenberger Theologen an der Erstellung der *Exegesis perspicua* können Schmid nicht ganz überzeugen. Vgl. Schmid, Kampf, 266: „Diese Argumente haben für uns nicht volle Überzeugungskraft. Die in der Schrift enthaltenen Andeutungen über die Person und Lebensverhältnisse des Verfassers passen allerdings auf Curäus, sie könnten aber auch auf eine andere Person passen. Hätte z.B., wie Loescher behauptet, Rudinger, der Professor physices, die Feder geführt, so würde ja auch auf ihn passen, dass der Verfasser ein Laie und ein Naturkundiger war“. Aus diesen Gründen lässt er die Verfasserfrage der *Exegesis* in der Schwebe: Vgl. ebd., 267: „Es ist unter diesen Umständen schwer eine Entscheidung zu treffen.“

[81] Vgl. hierzu etwa den Verweis auf Calinich nach der Darstellung des Wittenberger Katechismus: Schmid, Kampf, 258_1. Eigene Quellenarbeit lässt sich lediglich in Bezug auf die *Exegesis perspicua* nachweisen: Vgl. ebd., 269–279. Von Unkenntnis der Quellen zeugt überdies die Fehlbezeichnung des *Examen ordinandorum* Melanchthons als *examen credendorum*. Vgl. ebd., 257.

[82] Vgl. hierzu z.B. den Verweis auf Loescher zu den Verhörsprotokollen der Wittenberger Professoren: Schmid, Kampf, 287_2.

[83] Vgl. Schmid, Kampf, 279: „Warum soll man nun von dem Inhalt der Exegesis nicht gleich gut sagen können, er sei calvinisch, als der Verfasser davon sagte, er sei melanchthonisch? Beides war eben in eins zusammengefallen.“ Zu den Unterschieden zwischen konsequentem Philippismus und Calvinismus vgl. den Exkurs.

theologischen Würdigung der Wittenberger Position und zur Klärung der Frage nach dem historischen Recht der lutherischen Konfession.[84]

Eine bei näherem Hinsehen ähnlich unhaltbare systematisch-theologische Würdigung der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre liegt in dem 1904 erschienenen, von Maximilian Albert von Landerer (1810–1878) begonnenen und durch Gustav Kawerau fertiggestellten Artikel „Philippisten" in der Realenzyklopädie vor. Der ansonsten durch exakte kirchengeschichtliche Arbeit bestechende Artikel kulminiert in der Feststellung, die *Exegesis perspicua* stelle eine „unzweideutig calvinistische" Veröffentlichung dar, durch die Kurfürst August über den „importierten Calvinismus" in seinen Landen stutzig geworden sei.[85] Einen historischen Nachweis für die damit behauptete genetische Herleitung der Position des Schlesiers Cureus aus dem Genfer Calvinismus sucht man indes vergeblich.

Nicht historisch belegte Behauptungen bleiben auch die Thesen Paul Tschackerts (1848–1911) in seinem 1910 erschienen Werk „Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre", die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre sei „eine mit Calvin sachlich übereinstimmende Lehre"[86] und der Inhalt der *Exegesis perspicua* „deckte sich jedenfalls mit der Christologie und Sakramentslehre Calvins."[87] Die theologischen Unterschiede zwischen konsequentem Philippismus und Calvinismus, beispielsweise in der Lehre von der Himmelfahrt der gläubigen Seele zum Empfang von Christi Leib und Blut, die nur Calvin und seine Schüler vertraten, bleiben unerwähnt. Dass es mit dem konsequenten Philippismus eine dritte, genetisch von den beiden anderen im Entstehen begriffenen evangelischen Konfessionen zu unterscheidende theologische Richtung gegeben hat, wird von Tschackert nivelliert.[88] Der Göttinger Kirchengeschichtler trägt so nur wenig zur Aufarbeitung und theologiegeschichtlichen Würdigung der Wittenberger Position bei.

In dem vierten Band seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus" legte 1927 der Bonner Dogmatiker Otto Karl Albrecht Ritschl (1860–1944) eine durch solide Kenntnis der gedruckten und bereits edierten handschriftlichen Texte imponierende systematisch-theologische Aufarbeitung der

---

[84] Die Württemberger Position findet auch bei ihm ebenso wenig Erwähnung wie die Debatte um den Jahreswechsel 1567/68 und die Wittenberger Promotionsthesen aus dem Jahr 1570.

[85] Vgl. Landerer/Kawerau, Philippisten, 328: „Am Erscheinen der unzweideutig calvinistischen *Exegesis perspicua de sacra coena* des Joachim Cureus 1574 hatten die Wittenberger zwar keinen unmittelbaren Anteil, sie wirkte aber dazu, den Kurfürsten über den in sein Land importierten Calvinismus stutzig zu machen".

[86] Tschackert, Entstehung, 545.

[87] Tschackert, Entstehung, 548.

[88] Bei der Erläuterung der Frage nach der Autorenschaft der *Exegesis perspicua* führt Tschackert die bereits bekannte Zuweisung Loeschers an die Wittenberger Theologen an, ohne Heppes Widerlegung auch nur eines Wortes zu würdigen. Vgl. Tschackert, Entstehung, 547.

Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vor.[89] Jedoch bleiben seine systematisch-theologischen Ausführungen allein auf die Wittenberger Veröffentlichungen beschränkt. Gegenschriften werden allenfalls in Fußnoten genannt. Zwar schließt sich an das für unser Thema einschlägige Kapitel ein weiteres an, in dem „Die Entwicklung der Lehren von der Ubiquität und von der Multivolipräsenz der Person Christi" verhandelt wird, doch werden zur Aufarbeitung dieser beiden Themenkomplexe, bis auf eine Ausnahme,[90] keine Streitschriften aus der Debatte um die Wittenberger Christologie verwendet. Bei der systematisch-theologischen Würdigung der Wittenberger Position erweist sich die Beschränkung auf bereits edierte Texte als wenig hilfreich, das Gesamtbild der jeweiligen christologischen und abendmahlstheologischen Positionen der Wittenberger Professoren adäquat zu würdigen. So bestreitet Ritschl den Vorwurf, die Wittenberger theologische Fakultät habe eine Form des „Kryptocalvinismus" vertreten, indem er auf die durch alle Wittenberger Professoren verantworteten Kommissionswerke, die während der Debatte erschienen, verweist. So werde in den Wittenberger Fragstück die Abendmahlslehre überhaupt nicht verhandelt[91] und die „Grundfest" halte trotz ihres wörtlich verstandenen Himmelfahrtsverständnisses daran fest, dass Christi Leib nicht topographisch in dem Ort des Himmels gefangen sei, sondern vielmehr dort anzufinden sei, wo er wolle und wie es seiner himmlischen Herrlichkeit und Majestät gezieme.[92] Die leibliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl werde so explizit von den Wittenberger Theologen anerkannt und bezeugt.[93] Doch näherten sich die Wittenberger Theologen in der

---

[89] Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 33–70. Die Wittenberger „Grundfest" und die *Exegesis perspicua* werden unter Benutzung der Texte systematisch-theologisch analysiert und ausgewertet.

[90] Auf zwei Seiten stellt Ritschl das Württemberger Bekenntnis in Form einer Paraphrase vor. Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 89f. Zu diesem Württemberger Bekenntnis und der Würdigung dieses Druckes durch Ritschl vgl. Abschnitt XII. 2.

[91] Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 41.

[92] Ritschl führt ein Zitat aus der „Grundfest" an, jedoch verkürzt und sinnentstellend. Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 45f: „Vielmehr wandelt er, ‚wie und wo er wil, und wie es seiner Himlischen und unaussprechlichen Herrlichkeit und Maiestet gezimet.'" Das Zitat lautet indes im Kontext gelesen wie folgt: „Sondern es ist vns gnug zu wissen/ das Christus leiblich vnd sichtbarlich droben in der Himlischen wonung ist/ die er vns auch bereitet hat/ vnd darinnen ist vnd [dort!!] wandelt/ wie vnd wo er will/ vnd wie es seiner Himlischen vnd vnaussprechlichen Herrligkeit vnd Maiestet gezimet.", Wittenberg, Grundfest, 174r. Die himmlische Herrlichkeit und Majestät der menschlichen Natur jedoch wird definiert als zwar die menschlichen Eigenschaften durch den Empfang von hohen Gaben auszeichnend, keinesfalls aber durch eine Teilgabe der göttlichen Eigenschaften, zu denen auch die Allgegenwart gehört. Vgl. Abschnitt VIII. 2.2.1.

[93] Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 44: „Daß sie selbst die ‚leibliche Gegenwart des Leibs Christi im Abendmahl' anerkannten, bezeugten sie in ihrer Grundfest wiederholt ausdrücklich." Die von ihm in einer Fußnote innerhalb dieses Textes als Beleg angeführten Stellen stellen nun aber gerade nicht die Wittenberger Position zur Abendmahlsfrage dar, sondern sie sind zum Teil Aufweisungen, dass die Gegner die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl vernei-

Tat reformierter Lehre, indem sie die Einwohnung Christi in den Menschen auf Erden exklusiv der göttlichen Natur zusprächen. Durch diesen Gedankengang werde die Realpräsenz von Leib und Blut Christi auf Erden gegenstandslos, die

sie in ihrer Grundfest noch auf das bestimmteste behaupteten. Daß sie dies aber taten, geschah allem Anschein nach nur noch aus Traditionalismus und nicht mehr aus einer innern Notwendigkeit in der Konsequenz ihrer eigentlichen theologischen Ansichten. Hier ist der Punkt, wo der Übergang zu der reformierten Auffassung einsetzen konnte.[94]

Berücksichtigt man indes die teils handschriftlichen Quellen für die Abendmahlslehre der Wittenberger Theologen Pezel, Cruciger, Moller und ab 1572 auch Widebram, wie sie in den Wittenberger Streitigkeiten um den Jahreswechsel 1567/68 und im Verhör der vier Wittenberger Professoren durch den Torgauer Ausschuss vorliegen,[95] so kommt man zu dem Ergebnis, dass diese Theologen die Realpräsenz von Christi Leib und Blut in aller Deutlichkeit und von Anfang an – ausgenommen Widebram – ablehnten und sich mit dieser Position als gute Schüler ihres Lehrers Melanchthon verstanden. Das Schweigen von der Abendmahlslehre in den Wittenberger Drucken wird man dann als eine Form des Selbstschutzes vor ihrem Kurfürsten August, dessen Position in dieser Frage den Wittenbergern noch nicht klar war, verstehen müssen. Überdies waren 1571 mit Major, Bugenhagen d.J. und Widebram noch drei Theologen in der Fakultät vertreten, die nach wie vor die Realpräsenz der menschlichen Natur in der Abendmahlsfeier vertraten. Die Beschränkung des „Kryptocalvinismus" auf Peucer, Schütz und Stössel, die Ritschl vornimmt,[96] lässt sich daher ebenso wenig halten wie die Position, Cureus sei in seiner Bestimmung der Abendmahlsgabe deutlich über die Position Melanchthons herausgegangen,[97] wie diese Arbeit zeigen wird. Vielmehr vertraten sowohl die genannten vier Witten-

---

nen müssten, zögen sie nur die Konsequenzen aus ihren eigenen Lehren (Wittenberg, Grundfest, 107r–v; 123r) und zum Teil Referate aus dem Wittenberger Katechismus (Ebd., 165r–v) und aus dem kursächsischen Bekenntniswerk des *Corpus doctrinae* (Ebd., 168r–v).

[94] Ritschl, Dogmengeschichte, 46.

[95] Die Wittenberger Auseinandersetzungen um die Christologie und Abendmahlslehre um den Jahreswechsel 1567/68 werden von Ritschl ebenso wenig in sein systematisch-theologisches Urteil integriert wie das handschriftliche Prokoll des Torgauer Verhörs der vier Wittenberger Professoren.

[96] Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 65: „Ergibt sich also, daß allerdings Peucer, Schütz und Stößel persönlich auch schon vor der Katastrophe von 1574 über den eigentlichen Philippismus hinaus Ansichten gehegt haben, die den Vorwurf des Calvinisierens rechtfertigten [...]".

[97] Vgl. Ritschl, Dogmengeschichte, 61: „Aber gerade auch in der *Exegesis* selbst tritt, wie oben gezeigt ist, die Herkunft ihres Verfassers aus Melanchthons Schule klar zu Tage, obgleich er andererseits zu den eigentlich reformierten Ansichten weiter fortgeschritten war." Zur Bestimmung der Position Melanchthons in dieser Frage vgl. Abschnitt I. 2.

berger Theologen, wie auch Schütz, Stössel und Peucer der Sache nach sowohl christologisch als auch abendmahlstheologisch die konsequent zu Ende gedachte Position des alten Melanchthon. Wir haben es demnach in Wittenberg mit einer genuin melanchthonischen Position zu tun, die zwar in der Frage der Realpräsenz mit dem Calvinismus übereinstimmte, genetisch aber von ihm unabhängig war. Doch stellt Ritschls Darstellung einen wichtigen Beitrag zur systematisch-theologischen Aufarbeitung der Wittenberger Position dar, wenngleich er bei Benutzung einer breiteren Quellenbasis vielleicht zu anderen Schlüssen gekommen wäre.

Gut dreißig Jahre später legte der spätere Tübinger Systematiker Jürgen Moltmann 1958 mit seiner Habilitationsschrift „Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen" die erste Darstellung der theologischen Entwicklung dieses Melanchthon-Schülers von seiner stark durch die philippistische Tradition geprägten Wittenberger Zeit, die 1574 ihr Ende fand, hin zum calvinistischen Theologen im Kontext der reformierten Kirche im weiteren Verlauf seines Lebens vor.[98] Seine Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre stützt sich indes ausschließlich auf die Wittenberger Veröffentlichungen.[99] Allein die Wittenberger „Grundfest" erfährt eine systematisch-theologische Analyse als Veröffentlichung Christoph Pezels.[100] Unter der Überschrift „Grundzüge der Theologie der Philippisten in Wittenberg" stellt Moltmann unter anderem die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre dar. Als einzige zeitgenössische Quelle benutzt er dabei die „Grundfest", stellt ihr jedoch ohne nähere Begründung eine zeitlich deutlich spätere Zusammenfassung seiner Theologie durch Pezel aus dem Jahr 1581 als weitere Quelle zur Seite.[101]

---

[98] Moltmann spricht von einer „Entwicklung seiner [Pezels] Abendmahlslehre von den kryptocalvinistischen Formeln der Wittenberger Zeit zu den präziseren calvinistischen Formeln der nassauischen und bremischen Zeit", Moltmann, Pezel, 87.

[99] Genannt werden der Wittenberger Katechismus (1571), die Wittenberger Fragstück (1571) und die „Grundfest", allerdings versehen mit dem falschen Erscheinungsjahr 1572. Vgl. Moltmann, Pezel, 63. Von den Gegenschriften werden in einer Fußnote lediglich der *Index* aus Halle, das Gutachten aus Jena und die Veröffentlichungen aus Braunschweig-Lüneburg genannt. Vgl. ebd.

[100] Die „Grundfest" stellt indes eine Veröffentlichung der *gesamten* Wittenberger Fakultät dar. Der Verweis auf einen handschriftlichen Eintrag des Sohnes Pezels im Detmolder Exemplar, der die Schrift als alleinige Arbeit des Vaters ausweist, erscheint als nicht stichhaltig genug, um diese Aussage als historisch korrekte Angabe zu bewerten. Vgl. Abschnitt VIII. 1.

[101] Christoph Pezel, *Argumentorum Et Obiectionum, De praecipuis articulis doctrinae Christianae, cum Responsionibus, quae passim extant in scriptis reverendi viri Philippi Melanchthonis, pars prima / Collecta studio et industria Christophori Pezelii [...] et ante annos septem Dialectica methodo dictata in Academia Witembergensi*, Neustadt an der Bergstraße 1581. Dieses achtbändige Werk, das Pezel während der Jahre 1580 bis 1589 verfasste, stützt sich zwar auf ehemalige Wittenberger Vorlesungen, zeigt der Sache nach jedoch im gleichen Zuge an, dass der „Melanchthonismus in ein neues Stadium seiner Gestaltung, in die gegen das Luthertum abgeschlossene deutschreformierte Kirche eingetreten war.", Zitat Heppes bei Moltmann, Pezel, 87.

Moltmann bietet somit keine historisch angemessene Würdigung der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre, sondern nimmt eine systematisch-theologische Gesamtschau der Christologie und Abendmahlslehre Christoph Pezels vor, in der für historische Entwicklungen kaum noch Raum ist. Das ontologische Fundament der Wittenberger Christologie übergeht Moltmann und kann so die

> Befreiung der Wissenschaften vom Bann der Scholastik, die Reinigung der reformatorischen, biblischen Theologie von thomistisch-aristotelischen Kategorien, namentlich die Befreiung der Abendmahlslehre von den Resten der verhängnisvollen ontologischen Begriffe[102]

als das große Ziel der „kryptocalvinistischen" Bewegung ausgeben. Ratlos steht man vor dieser Wertung, erweist sich doch gerade die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre als zutiefst geprägt von der aristotelischen Ontologie.[103] Doch bleibt es das Verdienst Moltmanns, als erster auf den Pezel-Nachlass in Detmold hingewiesen zu haben. Trotz des dort enthaltenen Briefwechsels zwischen Pezel und Ursin und den Briefen zwischen Peucer und Beza ist die Wittenberger Position für Moltmann eine rein philippistische, die ohne Einfluss von calvinistischer Seite her zu erklären sei. So bezeichnet er die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre folgerichtig als Ausdruck des Wittenberger „Kryptophilippismus".[104] Doch ist für ihn auch der Begriff „Kryptocalvinismus" angemessen, wenn er zur Beschreibung der Zielrichtung einer Union zwischen Philippismus und Calvinismus verwandt wird. „Verborgen" sei diese theologische Richtung zunächst den Vertretern selber gewesen, um dann in den Auseinandersetzungen um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vor dem Kurfürsten August verborgen zu werden, nachdem sie ihnen selber klar geworden sei.[105]

Wie eine Art kritischen Zwischenbericht über die Forschungslage zum Sturz der Wittenberger Philippisten im Jahre 1574 liest man den letzten Teil

---

[102] Moltmann, Pezel, 12.

[103] Vgl. hierzu Abschnitt III. 3.3.

[104] Vgl. Moltmann, Pezel, 9f: „Es ist jedoch unrichtig und beruht auf konfessioneller Denuntiation, daß es sich bei dieser untergründigen Modifizierung des melanchthonischen Lehrbegriffs um ‚Calvinismus' gehandelt habe. Es war im Ansatz wenigstens in der Wittenberger Schule ein schlichter ‚Kryptophilippismus'".

[105] Vgl. Moltmann, Pezel, 9: „Das Stichwort ‚Kryptocalvinismus', von der lutherischen Streitliteratur geprägt, ist insofern zutreffend, als dieser philippistischen Bewegung ihre eigene Veränderung und ihr Ziel, auf das hin sie sich de facto und nur in wenigen Vertretern intentional bewegte, zunächst selbst auf weite Strecken verborgen war, später aber in Wittenberg von 1571 bis 1574 im Streit mit den Jenaer Lutheranern und in den Konkordienverhandlungen mit Jakob Andreae und in den zugleich aufgenommenen Beziehungen zu den reformierten Theologen in der Pfalz und der Schweiz bewußtermaßen verborgen wurde und verborgen gehalten werden mußte auf Grund der absolutistischen Innen- und Kirchenpolitik des Kurfürsten von Sachsen."

des Aufsatzes „Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren", den der Leipziger Kirchenhistoriker Ernst Koch im Jahr 1985 vorlegte. Unter der Überschrift „Die Krise des Philippismus in Kursachsen" wendet sich Koch gegen die Vorurteile und Legenden,[106] durch die die Forschungsliteratur bislang geprägt gewesen sei, und versucht so, den Weg freizumachen für eine neue, an den Quellen orientierte Erfassung und Darstellung der Ereignisse in Kursachsen. Fraglich bleibt indes seine These, die Wittenberger Professoren hätten die Linie des Philippismus „einschließlich seiner Abgrenzung gegenüber der schweizerischen Theologie" vertreten, und aus diesem Grund sei die Gleichsetzung der theologischen Aussagen des Dresdener Konsens mit denen des Heidelberger Katechismus, wie sie die Pfalz im Jahr 1572 vorgenommen habe, sachlich unzutreffend gewesen.[107] Zwar lehnten die Wittenberger Theologen in der Tat die Schweizer Abendmahlslehre ab, was Ursin in Heidelberg nicht tat. Das heißt aber noch nicht, dass es keine Verständigungsmöglichkeiten zwischen dem Heidelberger melanchthonischen Calvinismus und dem Wittenberger konsequenten Philippismus gegeben habe, unbeschadet ihrer divergierenden Genesen. Meines Erachtens ist bei Koch die deutliche Nähe zwischen dem späten Melanchthon und seiner Schule zur Theologie Calvins in der Abendmahlsfrage nicht deutlich genug herausgestellt. Die Ereignisse von 1574 haben dazu geführt, dass konsequente Philippisten, die sachlich in der Abendmahlsfrage bereits nahe an der calvinistischen Theologie standen, unbeschadet einzelner Unterschiede, sich nun auch in anderen Glaubensartikeln ganz dem Calvinismus öffneten.[108] Doch stellt der Artikel Kochs einen wichtigen, neue Wege eröffnenden Beitrag in der Forschungsgeschichte um die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre dar.

Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes lässt sich finden in dem Artikel „Kryptocalvinisten", den Helmar Junghans 1990 veröffentlichte. Solide in der geschichtlichen Darstellung übernimmt der Leipziger Kirchengeschichtler jedoch auch zwar wahrscheinliche, nicht jedoch durch

---

[106] Vgl. Koch, Der kursächsische Philippismus, 74f: „Ihre Darstellung ist zudem bis heute auch offensichtlich mit Legenden durchsetzt, und gerade die Zusammenschau der in der Literatur genannten Motive [für den Sturz der Philippisten] ist bisher nicht gelungen."

[107] Vgl. Koch, Der kursächsische Philippismus, 74: „Die Position der Wittenberger Theologen entsprach der Linie des Philippismus einschließlich seiner Abgrenzungen gegenüber der schweizerischen Theologie, und insofern taten ihnen die Heidelberger Theologen nichts Gutes, wenn sie behaupteten, es bestehe zwischen der Dresdener Erklärung vom 10. Oktober 1571 und dem Heidelberger Katechismus kein Unterschied, und wenn Pfalzgraf Johann Casimir dies Kurfürst August mitteilte."

[108] Vgl. hierzu aber die Wertung Kochs: „Die Ereignisse des Jahres 1574 haben dazu geführt, daß prominente Philippisten aus Kursachsen auswanderten und an ihren neuen Arbeitsorten theologische Schritte gingen, die sie Calvinisten werden ließen.", Koch, Der kursächsische Philippismus, 77.

Quellen verbürgte Ereigniszusammenhänge aus der ihm vorliegenden Forschungsliteratur.[109] Inge Mager behandelt in ihrer Habilitationsschrift „Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel" (1993) die Auseinandersetzungen um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre unter dem Aspekt der Konkordientätigkeit Jakob Andreaes unter gründlicher Analyse der gedruckten Schriften und Heranziehung von handschriftlichen Akten aus Göttingen und Wolfenbüttel.[110] Eine adäquate systematisch-theologische Würdigung der miteinander im Streit liegenden christologisch-abendmahlstheologischen Entwürfe sucht man dagegen auch hier vergeblich.[111] Doch hat Mager mit ihrer Habilitation einen wichtigen Beitrag zur kirchengeschichtlichen Erschließung der Ereignisse rund um die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vorgelegt. Mit ihrem Aufsatz „Das Ringen um die Wahrheit und Eintracht im Consensus Dresdensis vom 10. Oktober 1571" legte die Hamburger Kirchenhistorikerin 1999 eine gründliche Analyse dieses kursächsischen Bekenntnisses vor.[112] Dabei kommt sie nach intensiver Textarbeit zu dem Ergebnis:

---

[109] Dass Caspar Peucer die Fäden innerhalb der kursächsischen konsequent-philippistischen Bewegung in den Händen hielt und für die Neubesetzung der Wittenberger Professuren mit ihm genehmen Professoren sorgte, ist zwar denkbar und auch wahrscheinlich. Beweisbar aus den vorliegenden Quellen hingegen ist es gerade nicht, obwohl dieser Sachverhalt immer wieder als Vorwurf gegen Peucer angeführt wurde. Die Tatsache eines bestehenden Briefwechsels zwischen Wittenberger Professoren und Theologen aus Genf und Heidelberg beweist als solcher überhaupt nichts. Schaut man sich den Briefwechsel zwischen Beza und Peucer näher an, so findet man in ihm ebenso wie im Briefwechsel zwischen Pezel und Ursin nur eine höfliche Kommunikation zwischen gelehrten Theologen im Respekt vor der jeweils anderen theologischen Herkunft. Längere theologische Abhandlungen hingegen, in denen eine Seite versuchen würde, die andere von der Richtigkeit der eigenen Position zu überzeugen, sucht man in den Briefen vergebens. Auch die Bitte um Verständnis, dass er seine eigentliche theologische Position in der Abendmahlslehre nicht öffentlich äußern könne, die Pezel in einem Brief an Ursin äußert, ist keinesfalls als ein Indiz für eine etwaige theologische Prägung Pezels durch den Genfer oder Heidelberger Calvinismus zu werten. Vgl. die ähnliche Wertung bei Gillet, Crato, 423.

[110] Vgl. die Darstellung der Konkordientätigkeit Andreaes in den Jahren 1568–1572: Mager, Konkordienformel, 33–125 und den für die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre besonders einschlägigen Abschnitt „Der Bruch mit den ‚Kryptocalvinisten' in Kursachsen": Ebd., 126–141.

[111] So urteilt Mager über den Wittenberger Katechismus: „Christoph Pezel, der einstige Mitdoktorand Selneckers vom Mai 1570, vertrat in seiner bereits im Januar 1571 erschienenen lateinischen ‚Catechesis' offen calvinistische Überzeugungen und entfernte sich dadurch weit von der lutherischen Christologie und Abendmahlsvorstellung.", Mager, Konkordienformel, 132f. Als Beleg für diese These wird die Abendmahlsdefinition aus dem Wittenberger Katechismus angeführt, die Pezel von Melanchthon übernommen hatte, ohne dass freilich die Herkunft dieses Zitates deutlich gemacht würde. Weitere Belege für die These, Pezel habe eine genetisch vom Genfer Calvinismus abhängige Christologie und Abendmahlslehre vertreten, fehlen.

[112] Mager irrt jedoch, wenn sie den Dresdener Konsens als eine Antwort auf das Niedersächsische Sammelbekenntnis verstehen will. Vgl. Mager, *Consensus*, 103f. Vielmehr erschien zuerst der *Consensus Dresdensis*, gefolgt vom Niedersächsischen Bekenntnis. Aufgrund der recht schnellen Abfolge der beiden Veröffentlichungen gehen die beiden Drucke nicht aufeinander ein. Vgl. Abschnitt IX. 3.1.

Mir erscheint es [...] fraglich, ob der Consensus Dredensis hier [in der *communicatio idiomatum*] mit den mehrfach heraufbeschworenen ‚Vetern vnd Praeceptorn', d.h. mit Luther und Melanchthon, in re wirklich konform geht.[113]

Mager wertet so den *Consensus Dresdensis* als vorsichtiges Verlassen eines vermeintlichen Konsenses, der zwischen Luther und Melancthon bestanden habe.

Eine exzellente Analyse des Textbestandes der Torgauer Artikel (1574) und eine kirchengeschichtlich-theologiegeschichtliche Einbettung dieses Bekenntnisses in die christologisch-abendmahlstheologische Debatte der vergangenen Jahre liegt vor in dem Artikel „Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons", den die Mainzer Kirchenhistorikerin Irene Dingel im selben Jahr vorlegte. Nachdem sie die bisherigen Würdigungen der Torgauer Artikel innerhalb der Forschungsliteratur als dezidiert lutherisches Bekenntnis, das den Weg ebnete hin zur Konkordienformel und zur lutherischen Orthodoxie, dargestellt hat, weist sie, dem Textbestand des kursächsischen Bekenntnisses folgend, nach, dass die Torgauer Artikel keineswegs eine „konfessionelle Neubesinnung im Geiste eines strengen Luthertums" darstellen, sondern gerade danach strebten „nicht konfessionalistisch, sondern konfessionell integrierend zu wirken."[114] Obwohl naturgemäß in diesem Aufsatz kein Gesamtbild der an der Debatte beteiligten christologisch-abendmahls theologischen Konzepte gezeichnet werden konnte, mithilfe derer man dann den Standpunkt der Torgauer Artikel genauer hätte bestimmen können, stellt Dingels Arbeit einen verdienstvollen Schritt zu der Aufarbeitung dieses kursächsischen Bekenntnisses dar.

Einen weiteren Beitrag zur Erarbeitung des Textbestandes der in der Kontroverse um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre erschienenen Schriften legte ebenfalls im Jahr 1999 der in St. Louis, MO lehrende Systematiker Robert Kolb in seinem Aufsatz „Altering the Agenda, Shifting the Strategy: The *Grundfest* of 1571 as Philippist Program for Lutheran Concord" vor. Kolb versteht das Jahr 1570 als Zäsur im Kontext der innerlutherischen Streitigkeiten: Hätten bis zu diesem Jahr nur die „Gnesiolutheraner" mit ihren Streitschriften gegen die „Philippisten" die diskutierten Themen definiert, so seien die bislang jeden Streit vermeidenden Wittenberger Philippisten in den Jahren 1570 und 1571 mit ihren polemischen Schriften „Endlicher Bericht", der Wittenberger Thesensammlung (1570)[115] und ihrer „Grundfest" (1571) in die Offensive gegangen und hät-

[113] Dieses Urteil hat seinen sachlichen Grund in einer Fehleinschätzung der Christologie des alten Melanchthon. Vgl. hierzu die Auseinandersetzung mit Mager in Abschnitt X. 2.2.

[114] Dingel, Torgauer Artikel, 122. Zur Auseinandersetzung mit der Analyse Dingels vgl. Abschnitt XVI. 2.

[115] Wittenberg, *De praecipuis horum temporum controversiis*.

ten dadurch die Themen für die weiteren Jahre und die in der FC verhandelten Themenkomplexe vorgegeben.[116] Obwohl das Primärinteresse Kolbs, seiner Fragestellung folgend, bei der Intention der Wittenberger Darstellung der Streitigkeiten der vergangenen Jahre liegt, behandelt er auch die Christologie der „Grundfest"[117] unter Heranziehung ihres Textes. Taktisch geschickt hätten die Wittenberger Theologen alle ihre Gegner unter dem Namen „Flacianer"[118] bekämpft, indem sie ihnen die Aufhebung der menschlichen Natur vorhielten und vor allem die Württemberger Christologie mit der Vergottungschristologie Schwenckfelds identifizierten.[119] Die Intention der Wittenberger Professoren habe darin bestanden, von dem seit dem Erscheinen ihres Katechismus heftig umstrittenen Thema der Abendmahlslehre abzulenken, indem sie in dieser ausführlichen Schrift alle Gegner zusammen der christologischen Häresie anklagten.[120] Dieser erste und zugleich letzte Versuch der Wittenberger Philippisten, die Deutungshoheit über die umstrittenen Themen zurückzugewinnen, habe zwar nicht zum Erfolg geführt. Doch hätten sie mit den in ihrer „Grundfest" genannten Themenkomplexen den Kanon der späteren Konkordienformel vorgegeben. Der Aufsatz Kolbs ist so vor allem zu würdigen als Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Konkordienformel und zur wissenschaftlichen Erfassung des Textbestandes der Wittenberger „Grundfest".

Ein durch die Vielzahl der ausgewerteten handschriftlichen Akten aus dem Geheimen Archiv des Kurfürstentums Sachsen und die Exaktheit der kirchengeschichtlichen Darstellung imponierendes Werk hat im Jahr 2000 der Leipziger Kirchenhistoriker Hans-Peter Hasse mit seiner Habilitationsschrift „Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter" vorgelegt. Hasse versteht die kursächsische Zensurpolitik der Jahre 1569–1574, die sich vor allem auf theologische Bücher erstreckte, als

---

[116] Vgl. Kolb, Grundfest, 711: „After two decades of avoiding public confrontation, the electoral Saxon ecclesiastical leadership was striking back. [...] the Wittenberg faculty was taking the offensive against its antagonists." Ebd., 725: „They accepted onto their agenda the issues which the *Grundfest* had raised".

[117] Vgl. Kolb, Grundfest, 718–723.

[118] Vgl. Kolb, Grundfest, 714: „in this „mob" they included not only their adversaries who had in fact followed Flacius's leadership but also the Swabian theologians whose ‚ubiquitarian' definition of the communication of attributes they found particulary distasteful".

[119] Vgl. Kolb, Grundfest, 720: „Without beginning a new section, the Wittenberg theologians then reluctantly drew the conclusion that Schwenckfeld's Eutychianism was not different from the teaching of the Swabian theologians Johannes Brenz and Jakob Andreae."

[120] Vgl. Kolb, Grundfest, 723: „The doctrine of the Lord's Supper was not the issue, the Wittenberg theologians insisted. [...] Instead, the issue which had caused controversy was the ‚nasty talk and heretical raving' of the public and crypto-Flacians on the person of Christ."

eingebettet in den historischen Prozess der Konfessionalisierung.[121] Im Kontext dieser Themenstellung geraten die Nachzensur des Wittenberger Katechismus, der Druck des Dresdener Konsenses und die im Gefolge des Erscheinens der *Exegesis perspicua* vorgenommenen Zensurmaßnahmen des Kurfürsten in den Blickpunkt. Überdies bietet Hasse biographische Profile des Kurfürsten August, seiner Frau Anna, des Hofpredigers Listhenius und weiterer auch für die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre entscheidender kursächsischer Persönlichkeiten.[122] Eine theologiegeschichtliche Aufarbeitung der Tübinger, Braunschweiger oder Wittenberger christologisch-abendmahlstheologischen Konzepte ist im Kontext dieser ganz spezifisch kirchengeschichtlich gewählten Fragestellung weder beabsichtigt noch zu leisten und liegt darum bei Hasse auch nicht vor. Die Habilitation Hasses ist zu würdigen als gelungener Versuch, die im Hauptstaatsarchiv Dresden lagernden handschriftlichen Akten zu analysieren und aufgrund dieser Arbeit ein neues, von allen Legenden und Mutmaßungen der älteren Literatur gereinigtes plastisches Bild der Ereignisse in Kursachsen zu zeichnen.

Eine auch unter druckgeschichtlichem und biographischem Interesse interessante Textanalyse des Wittenberger Katechismus, der Wittenberger Fragstück und der „Fragen und Antwort" Pezels[123] legte Harm Klueting 2001 vor in seinem Aufsatz „‚Wittenberger Katechismus' (1571) und ‚Wittenberger Fragstücke' (1571). Christoph Pezel (1539–1604) und die Wittenberger Theologie". Ihm kommt damit das Verdienst zu, als erster die traditionsgeschichtliche Abhängigkeit des Wittenberger Katechismus von Werken Philipp Melanchthons nachgewiesen zu haben. Klueting kommt nach seiner Textanalyse zu folgendem Ergebnis:

> In seiner von der Himmelfahrt her konzipierten Christologie trägt er [Pezel] eine Fassung der Zweinaturenlehre vor, nach der die menschliche Natur Christi zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft im Himmel abwesend ist [...] Dabei läßt Pezel in der ihm zuzuschreibenden Schrift ‚Christliche Fragstück' von 1571 die Dinge nicht – wie Melanchthon in seiner Kommentierung zu Kol 3,1 von 1559 – in der Schwebe.[124]

Klueting konstatiert so eine christologische Weiterentwicklung von dem mit den Begriffen *ubicumque vult* oder *ubicumque est* offen gehaltenen Aufenthaltsort der menschlichen Natur Christi bei Melanchthon hin zur

---

[121] Vgl. Hasse, Zensur, 13f: „Dieses Phänomen läßt sich nur angemessen verstehen, wenn es als Teil eines übergreifenden historischen Prozesses verstanden wird, für den die Historiographie den Begriff ‚Konfessionalisierung' geprägt hat."

[122] So werden der Kammersekretär Hans Jenitz, der Geheime Rat Lorenz Lindemann, der Hofprediger Martin Mirus, Paul Krell und der Leipziger Bürgermeister Hieronymus Rauscher mit eigenen biographischen Profilen vorgestellt.

[123] Zur Datierung dieser Schrift vgl. Abschnitt IX. 1.

[124] Klueting, Wittenberger Katechismus, 42.

konkreten Verortung der menschlichen Natur Christi in dem als lokal bestimmbarer Raum verstandenen Himmel bei Pezel. Dass der junge Wittenberger auch die Konsequenzen aus der räumlichen Abwesenheit für die Präsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl zieht, liegt für Klueting außerhalb des Gesichtsfeldes, beschränkt sich seine Untersuchung doch auf die offenen Formulierungen der katechetischen Schriften des Jahres 1571.[125]

Mit seiner Dissertation „Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588)" legte Thilo Krüger die erste monographische Abhandlung über die historische Genese und das Profil der christologischen Position des Jenaer Theologen vor. Leitend für ihn ist dabei das Interesse, die pauschalen Etikettierungen des 19. Jahrhunderts zu überwinden, um so das Profil Heshusens adäquat zur Geltung bringen und auswerten zu können.[126] Ist dieser Ansatz Krügers nur zu begrüßen, so verwundert die unkritische Übernahme des Terminus „Kryptocalvinisten" umso mehr.[127] Auf 20 Seiten wendet sich Krüger unter der Überschrift „Der kursächsische Kryptocalvinismus und Heshusens ‚Adsertio' gegen die ‚Exegesis perspicua'" der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre zu.[128] Als Beispiel für den kursächsischen „Kryptocalvinismus" wird nun der *Consensus Dresdensis* herangezogen, dessen Entstehung als Kommissionswerk freilich nur am Rande in den Blick kommt.[129] Zur Überprüfung der Angabe, die Caspar Cruciger im Torgauer Verhör gemacht habe,[130] die *Exegesis perspicua* sei vor zwölf Jahren, also 1562, gegen Hes-

---

[125] Zu den Konsequenzen für die Abendmahlslehre vgl. die Abschnitte III. und XVI. 3.

[126] Vgl. Krüger, Christologie, 16: „Bei dem Versuch einer Charakterisierung Heshusens sollte daher auf handliche Schlagworte verzichtet werden, denn nur so lassen sich verzerrende und am Ende auch unhistorische Urteile vermeiden."

[127] Vgl. hierzu die Überschrift Krüger, Christologie, 164: „Der kursächsische Kryptocalvinismus und Heshusens ‚Adsertio' gegen die ‚Exegesis perspicua'" und die Charakterisierung der Wittenberger Theologen durch Krüger, Christologie, 164: „In eine ähnliche Richtung [wie in der Kurpfalz] liefen seit Mitte der 60er Jahre die Dinge auch im Kurfürstentum Sachsen, wo die kirchlichen Verhältnisse von den mit dem ‚Calvinismus' sympathisierenden Wittenberger Theologen bestimmt wurden." Nach einer Begründung dieser These sucht man indes vergeblich.

[128] Vgl. Krüger, Christologie, 164–184.

[129] Vgl. hierzu Abschnitt X. 2.1.

[130] Loescher irrt an dieser Stelle in seinen Exzerpten. Vgl. hierzu das handschriftliche Protokoll des Verhörs der vier Wittenberger Professoren, das Loescher bei seinen Exzerpten vorlag: „Er [Cruciger] habe *Exegesin* nicht gnugsam gelesenn, das buch sey geschriebenn wieder Heshusium vnnd seine schwermerey. […] Er weis wohl, das solch buch vor zehen Jahren geschrieben sey.", DrHSA: Loc. 10302/19, 188r. Nach Cruciger wäre demnach das Entstehungsjahr der *Exegesis* auf 1564 anzusetzen. Die Angabe Heshusens als Gegner des Cureus wird durch Pezel bestätigt: „*Joachimus Curaeus*, welcher vor xij Jahren *Exegesin* wieder *Heshusij* lesterung geschriben habe.", ebd., 227r. 1562 als Entstehungsjahr der *Exegesis* wird auch durch Widebram („Vnnd diß buch sey vor xij Jahrenn geschriebenn", ebd., 164v), Moller („Gehort habe er, das es vor xij Jahren gemacht sein soll", ebd., 204r) und Rudinger („Er ist berichtet, es solle vor xij Jahrenn gemacht

husen in den Druck gegangen, und der möglichen Einwände gegen diese zeitgenössische Autorenidentifikation[131] führt Krüger einen Vergleich mit der *Defensio* Heshusens aus dem Jahr 1562 durch[132] und kommt zu dem Ergebnis, dass die Angabe Crucigers mit großer Wahrscheinlichkeit der Realität entspricht.[133] Nach einem kurzen Überblick über den christologischen Gehalt der *Exegesis perspicua*[134] wendet sich Krüger abschließend der Gegenschrift Heshusens auf diesen Druck zu.[135] Leistet Krüger mit seiner Arbeit zwar nur einen geringen Beitrag zur systematisch-theologischen Einordnung der konsequent-philippistischen Position, so erweisen sich seine Nachweise, dass die *Exegesis perspicua* gegen Tilemann Heshusen verfasst sein könnte, als hilfreich.

3. Zielsetzung, Methode und Aufbau der Untersuchung

Aus dem Forschungsüberblick ergibt sich als erstes Ziel der hier vorgelegten Arbeit, erstmals *alle* während der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre im Druck erschienenen Schriften vorzustellen und auszuwerten, bestand das Problem der bisherigen Forschung doch darin, dass mit einer unterschiedlichen Auswahl der ausgewerteten Texte in den einzelnen Veröffentlichungen die systematisch-theologischen Folgerungen deutlich variierten. Sahen sich die Wittenberger Professoren der Jahre 1567–1574 dazu gezwungen, ihre eigentliche konsequent-philippistische Sicht in der Abendmahlslehre aufgrund einer möglichen Ablehnung durch ihren Kurfürsten und seine Frau geheim zu halten und nicht in die Veröffentlichungen miteinzubeziehen, so bedarf gerade die handschriftliche Korrespondenz dieser Theologen der besonderen Berücksichtigung. Die erhaltenen Akten des Sächsischen Staatarchives Dresden, der Selne-

---

sein", ebd., 234v–235r) bestätigt. So auch schon Hasse, Zensur, 176_{162}, der bei Krüger übergangen wird.

[131] Vgl. zur Bemerkung Krügers „Zum einen wird weder Heshusius noch ein anderer Theologe an irgendeiner Stelle der ‚Exegesis' namentlich als Gegner oder wenigstens als ‚Dialogpartner' genannt.", Krüger, Christologie, 175, die Erwähnung Joachim Westphals: Cureus, *Exegesis*, 77: *Catechumeni igitur, nondum recte instituti in doctrina, merito arcentur ab vsu coenae, & a spectaculo etiam, ne concipiant alienas opiniones, pontificias vel Vvestphalicas de ritu quam nondum intelligunt.*

[132] Vgl. Krüger, Christologie, 175–179. Vgl. Heshusen, *Defensio*.

[133] Vgl. Krüger, Christologie, 179: „Die von Cruciger angegebene Entstehungszeit der ‚Exegesis' (1562) paßt also ausgezeichnet ins Bild. Obwohl es sich bei der ‚Exegesis' nicht um eine Streitschrift im strengen Sinn des Wortes handelt, wird man also davon ausgehen können, daß Cruciger in seiner Aussage vom 4. Juni 1574 den Sachverhalt im großen und ganzen zutreffend wiedergegeben hat."

[134] Vgl. Krüger, Christologie, 179–180.

[135] Vgl. Heshusen, *Adsertio*.

cker-Nachlass in Göttingen, der Pezel-Nachlass in Detmold und einzelne Briefe in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel werden darum – das ist das zweite Ziel der Arbeit – hier zum ersten Mal gemeinsam dargestellt und ausgewertet.

Diese breite Quellenbasis ermöglicht es, differenziert zu der – in der skizzierten Forschungsgeschichte zu den „kryptocalvinistischen Auseinandersetzungen" strittigen – inhaltlichen Frage Stellung zu beziehen, ob es sich mit der Wittenberger Position um einen calvinistisch beeinflussten oder einen sich aus melanchthonischen Quellen speisenden Standpunkt handelt. Dabei kommt es darauf an, die Wittenberger Position im Kontext der Braunschweiger und Tübinger christologisch-abendmahlstheologischen Positionen zu verorten, die also auch im Blick auf die Debatte erschlossen und systematisch-theologisch ausgewertet werden sollen. Da die einzelnen systematisch-theologischen Positionen sich im Umfeld der jeweiligen Religionspolitik des Landesherrn entfalten und artikulieren mussten, wird hier auch auf kirchengeschichtliche Faktoren einzugehen sein, soweit sie noch nicht in der Literatur hinreichend geklärt sind. In einem abschließenden Teil wird dann dem jeweiligen Anliegen der einzelnen Ansätze, ihren soteriologischen Implikaten und der Frage, aus welchen Gründen es zu offenkundigen Missverständnissen zwischen den drei Parteien gekommen ist, nachzugehen sein.

Da die meisten der zugrundegelegten Quellen bislang keine Erwähnung in der Literatur gefunden haben, wird deren Darstellung methodisch sehr nahe am Text bleiben und auf diese Weise zunächst die Quellenbasis erschließen, bevor sie dann in einem weiteren Schritt systematisch-theologisch analysiert und in den Verlauf der Diskussion bzw. in den Prozeß der Entwicklung und Klärung der Position eingestellt werden. Ausgehend von der Grundannahme, dass sich systematisch-theologische Positionen innerhalb einer Debatte verändern, indem sie unberechtigte Anfragen zurückweisen, berechtigte Einwände integrieren und im Laufe der Debatte die Konsequenzen aus ihrem eigenen Ansatz ziehen, folgt die Darstellung dem historischen Ablauf der Ereignisse und ist darum bemüht, die Texte in den Verlauf der theologischen Diskussion einzuordnen.

Teil I: Theologiegeschichtliche Voraussetzungen

Die drei an der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre beteiligten Positionen finden ihre theologiegeschichtlichen Voraussetzungen in der Rezeption und Transformation der altkirchlichen Christologie durch Martin Luther und den jungen Melanchthon auf der einen und im humanistischen Rückgang auf die altkirchliche Tradition durch den alten Philipp Melanchthon auf der anderen Seite. In seiner mittleren Lebensphase hatte Melanchthon eine Position vertreten, die sich zwischen Luthers Haltung und seiner Altersposition bewegte. Diese Position wird von einer ausgleichenden Partei innerhalb der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre rezipiert und fruchtbar gemacht. Da sich die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre damit als Rezeptionsgeschichte der Positionen Luthers und Melanchthons erweist, erscheint es angebracht, den Auseinandersetzungen in der Spätreformationszeit eine knappe Darstellung der beiden Wittenberger Positionen vorauszuschicken.

1. Rezeption und Transformation altkirchlicher Tradition: Die *unitas finiti et infiniti* in der Abendmahlslehre und Christologie Martin Luthers

Die Darstellung der Christologie Luthers im Folgenden stützt sich vor allem auf seine Disputation *de divinitate et humanitate Christi* aus dem Jahr 1540, da hier der alte Luther sein bereits in *De captivitate babylonica* (1520)[1] und der Latomusschrift (1521)[2] formuliertes Verständnis der Person Christi in knapper Form und systematisch auf den Punkt bringt. Zur Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi werden die einschlägigen

---

[1] Vgl. WA 6, 511,34–512,1: *Sicut ergo in Christo res se habet, ita et in sacramento. Non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est transsubstanciari humanam naturam, ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integra utraque natura vere dicitur ‚Hic homo est deus, hic deus est homo'. Quod et si philosophia non capit, fides tamen capit. Et maior est verbi dei autoritas quam nostri ingenii capacitas. Ita in sacramento ut verum corpus verusque sanguis sit, non est necesse, panem et vinum transsubstantiari, ut Christus sub accidentibus teneatur, sed utroque simul manente vere dicitur ‚hic panis est corpus meum, hoc vinum est sanguis meus', et econtra.* (*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium.* 1520). Vgl. hierzu Lienhard, Christologisches Zeugnis, 100.

[2] Vgl. WA 8, 126,23–32 (*Rationis Latomianae confutatio.* 1521).

Passagen aus den beiden Abendmahlsschriften Luthers „Daß diese Wort Christi ‚Das ist mein Leib' noch fest stehen wider die Schwärmgeister" (1527) und „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" (1528) herangezogen. Bei der Rede von den beiden Ständen Christi erweisen sich die Schrift „Von den letzten Worten Davids" (1543) und Predigten aus der Kirchen- und Fastenpostille Luthers (1522/25) als einschlägig. Zur Frage des Verhältnisses Luthers zur ockhamistischen Christologie beziehen sich die Ausführungen auf eine Tischrede, die er im Kontext des Streites um die Transsubstantiationslehre auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 gehalten und auf Bitten des Fürsten Georg von Anhalt aus dem Gedächtnis aufgezeichnet hat. Wo es nötig erschien, wurden vereinzelt noch andere Texte Luthers herangezogen. Es ist somit keine umfassende Darstellung der Christologie Luthers beabsichtigt; die Schwerpunkte heben bewusst auf die in der Debatte um die Wittenberger Christologie umstrittenen Punkte des lutherschen Konzeptes ab. Dieser Darstellung liegt die These zugrunde, dass Luthers Christologie *in nuce* bereits in den beiden Äußerungen von 1520/21 enthalten ist und in der Debatte mit Zwingli und in den Spätschriften ohne verändernde Wandlung entfaltet wird.

Luther rezipiert in seinen christologischen Aussagen die chalkedonische Christologie, indem er daran festhält, dass die Person Christi, ontologisch betrachtet, aus den Substanzen göttlicher und menschlicher Natur konstituiert sei.[3] Aus dieser doppelten Substanz, die in der Person besteht, folgt für Luther nun aber sofort und gleich ursprünglich der gegenseitige Austausch der Eigenschaften beider Naturen aneinander, die *communicatio idiomatum*.[4] Dieser Idiomenaustausch wird definiert als innerchristologische Perichorese, durch die es möglich wird, Eigenschaften Gottes zu Recht und „in Wahrheit" auch von dem Menschen Jesus Christus auszusagen und umgekehrt.[5] Die Zuschreibung der Schöpfung an den Menschen Jesus von Nazareth und die Aussage, dass der inkarnierte Gott gelitten habe, gestorben sei und begraben wurde, sind so für Luther wahre und zutreffende christologi-

---

[3] Vgl. WA 39/II, 93,2f: *Fides catholica haec est, ut unum dominum Christum confiteamur verum Deum et hominem.* (Die Disputation *de divinitate et humanitate Christi*. 1540. These 1).

[4] Vgl. WA 39/II, 93,4f: *Ex hac veritate geminae substantiae et unitate personae sequitur illa, quae dicitur, communicatio idiomatum.* (These 2). Zur Funktion der *communicatio idiomatum* bei Luther vgl. die wenigen Bemerkungen bei Harnack, Luthers Theologie, 199–202; Grass, Abendmahlslehre, 68–78; Nilsson, Simul, 227–244. 245–260; Lienhard, Christologisches Zeugnis, 251–260; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 353–368; Ratschow, Jesus Christus, 21–25; Streiff, Novis linguis loqui, 70–76. Zur Definition von idiomata vgl. Steiger, Communicatio idiomatum, 2_3: „Ein Idioma ist nach Porphyrios im Unterschied zu einem Akzidenz eine solche Eigenschaft, von der man auf das Wesen und die Substanz eindeutig zurückschließen kann." Hingewiesen sei hier auch auf die kritische Würdigung der Christologie Luthers durch den römisch-katholischen Ökumeniker Congar, Christologie.

[5] Vgl. WA 39/II, 93, 6f: *Ut ea, quae sunt hominis, recte de Deo et e contra, quae Dei sunt, de homine dicantur.* (These 3).

sche Sätze.[6] Ihren sachlichen Grund haben diese Aussagen über einen realen und wirklichen Austausch der Eigenschaften der beiden Naturen aneinander für Luther in der nicht eng genug vorstellbaren Einheit der beiden Naturen in der einen Person Jesu Christi.[7]

Die Aussagen der *communicatio idiomatum* gelten jedoch für Luther exklusiv und ausschließlich für das Geschehen innerhalb der Person Jesu Christi. Göttliche und menschliche Natur an sich sind von diesen Aussagen freizuhalten. Der Wittenberger Reformator bedient sich in diesem Zusammenhang der Distinktion zwischen abstrakter Rede von den Naturen an sich und konkreter Rede von einem Einzelexemplar dieser Natur in einer Person.[8] Nicht die menschliche Natur *in abstracto* hat demnach Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, sondern dieser Idiomenaustausch besteht exklusiv und ausschließlich in der Person Jesu Christi. Ist nach der alten, postlapsarischen Sprache der Weltwirklichkeit die menschliche Kreatur bestimmt als von der Gottheit unendlich geschiedene, so sieht Luther durch die Inkarnation Gottes in Christus eine neue Sprache als konstituiert an, durch die es möglich wird, den konkreten Menschen Jesus von Nazareth als mit der Gottheit auf unaussprechliche Weise vereinten zu bezeichnen.[9] Ist die Menschheit und damit auch die menschliche Natur durch den Sündenfall von Gott ganz und gar geschieden, so ist in der Person Jesu Christi die neue Wirklichkeit für Luther konstituiert, in der die Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf wieder hergestellt ist. Bleiben göttliche und menschliche Natur an sich und *in abstracto* betrachtet getrennt voneinander bestehen, so sind sie in dem Einzelexemplar der beiden Naturen, in der Person Jesu Christi, auf das intimste miteinander vereint.[10] Daher ist es für

---

[6] Vgl. WA 39/II, 93,8f: *Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.* (These 4).

[7] Vgl. WA 39/II, 98,6–10: *Sunt illae naturae coniunctae personaliter in unitate personae. Non sunt duo filii, non duo iudices, non duae personae, non duo Iesus, sed propter unitatem coniunctionem et unitatem duarum naturarum fit communicatio idiomatum, ut, quid uni naturae tribuitur, tribuitur et alteri, quia fit una persona.* (*Praefatio*).

[8] Vgl. WA 39/II, 108,16f: *Aristoteles dicit: Abstracta sonant naturam, concreta personam.* Vgl. zu dieser Unterscheidung: Ratschow, Jesus Christus, 25–28.

[9] Vgl. WA 39/II, 94,17–26: *Certum est tamen, omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata. Nam creatura veteris linguae usu et in aliis rebus significat rem a divinitate separatam infinitis modis. Novae linguae usu significat rem cum divinitate inseparabiliter in eandem personam ineffabilibus modis coniunctam. Ita necesse est, vocabula: homo, humanitas, passus etc. et omnia de Christo dicta nova esse vocabula. Non quod novam seu aliam rem, sed nova et aliter significet, nisi id quoque novam rem dicere velis.* (These 20–24). Vgl. hierzu die Analyse der von Luther geforderten „neuen Sprache" an den beiden Begriffen *homo* und *creatura* in der Disputation über Joh 1,14 bei Streiff, Novis linguis loqui, 62–70.

[10] Vgl. WA 39/II, 97,10–14: *Si servaveritis autem vos hunc articulum simpliciter, quod in Christo sit divina et humana natura et illas duas naturas in una persona, ita ut nullam aliam rem coniunctas esse, et tamen quod humanitas non sit divinitas, nec divinitas sit humanitas, quod neque illa distinctio quicquam impediat, sed potius confirmet unitatem!* (*Praefatio*).

Luther nicht mehr möglich, Aussagen über eine Natur Christi zu machen, ohne dabei stets die *communicatio idiomatum* mit zu bedenken. Damit aber wird die gängige Definition der beiden Naturen an sich, wie sie sich aus der Weltwahrnehmung und der daraus abgeleiteten Metaphysik ergibt, christologisch neu bestimmt. Gilt für Luther von der Gottheit an sich und „abstrakt" geredet, dass sie leidensunfähig ist, so ist der inkarnierte Gott in Christus leidensfähig geworden durch die Idiomenmitteilung an die gesamte Person.[11] Umgekehrt gilt, dass die menschliche Natur nicht aktiv an der Schöpfung beteiligt war, sondern vielmehr ein Geschöpf Gottes darstellt. Da nun aber Christi göttliche Natur nicht mehr ohne Gemeinschaft mit ihrer menschlichen Natur vorgestellt werden darf und die beiden Naturen ein einziges Aussagesubjekt bilden, wird dem Menschen Christus zu Recht die Schöpfung zugesprochen.[12] In der untrennbaren Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi ist der ansonsten gültige philosophische Grundsatz der Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem, *nulla est proportio creaturae et creatoris, finiti et infiniti*, für Luther aufgehoben. In der Person Christi gilt vielmehr die unlösbare Einheit von göttlicher und menschlicher Natur.[13] In der Person Jesu Christi werden so selbst die Aussagen über Gottheit und Menschheit miteinander vereint.[14] Diese traditionelle Aussage, die in späterer Zeit als *genus idiomaticum* der Idiomenkommunikation bezeichnet werden sollte, dass der Person die Bezeichnungen beider Naturen zukommen, impliziert für Luther nun aber aufgrund der intimsten Gemeinschaft der beiden Naturen aneinander zugleich auch einen Austausch der beiden Naturen untereinander, das *genus maiestaticum* und das *genus tapeinoticum*.[15] Obwohl das Leiden und Ster-

---

[11] Vgl. WA 39/II, 101,24–26: *Obiectio: At Deus non potest crucifigi aut pati. R. Scio, cum nondum esset homo. Ab aeterno non est passus, sed cum factus est homo, est passibilis.* (*Argumentum II*).

[12] Vgl. WA 39/II, 101,20–23: *Sed hoc verum est, quod Christus creavit mundum, antequam factus est homo, sed tamen facta est arcta quaedam unitas, quae non permittit, ut diversa loquar. Ergo recte quod dico de homine Christo, dico etiam de Deo, quod sit passus, crucifixus.* (*Argumentum II*).

[13] Vgl. WA 39/II, 112,13–21: *Non potest idem praedicari de Deo et homine. Ergo etc. R. Est philosophicum argumentum. [...] Nos tamen non tantum facimus proportionem, sed unitatem finiti et infiniti. Aristoteles, si hoc audisset vel legisset, nunquam factus esset christianus, quia ipse non concessisset illam propositionem, quod eadem proportio sit finiti et infiniti.* (*Argumentum XX*).

[14] Vgl. WA 39/II, 101,27f: *natus ex virgine fit Deus et homo una persona et sunt eadem praedicata Dei et hominis.* (*Argumentum II*).

[15] Vgl. WA 39/II, 101,28–102,6: *Hic facta est unio personae.* Da gehets ineinander *humanitas et divinitas.* Die *unitas*, die helts. *Duas fateor naturas, sed non separari possunt. Hoc facit unitas, quae est maior et firmior coniunctio quam animae et corporis, quia haec separantur, illa nunquam, immortalis natura divina et mortalis natura humana, sed unita in una persona.* Da heists *Christus, filius Dei impassibilis, Deus et homo crucifigitur sub Pontio Pilato.* (*Argumentum II*). Vgl. hierzu auch: WA 39/II, 98,18–21: *quod ab humana natura fit, dicatur etiam fieri a divina, et e contra. Sic filius Dei est mortuus et sepultus in arenis ut omnes alii, et filius Mariae ascendit in*

ben *in abstracto* eine Wesenseigentümlichkeit allein der menschlichen Natur, nicht aber der göttlichen Natur darstellt, gilt nun für Luther aufgrund der Personeinheit, dass auch die göttliche Natur Christi am Kreuz leidet, schreit und stirbt.[16] Dem Vorwurf, er lehre damit auch den Tod der ganzen Trinität, begegnet Luther wiederum mit einer Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Rede innerhalb der Trinität. Demnach gilt, dass nicht die *divinitas* an sich gelitten habe und gestorben sei, da dies bedeuten würde, dass die ganze Trinität dem Leiden und Sterben unterworfen gewesen sei. Vielmehr ist festzuhalten, dass ausschließlich der Sohn, die zweite Person der Trinität, inkarniert wurde, gelitten habe und gestorben sei. Wollte man also den Begriff „göttliche Natur" auf die ganze Trinität sich beziehend verstehen, so wäre die Aussage, dass die göttliche Natur gelitten habe, abzulehnen. Gebraucht man aber „göttliche Natur" bezogen auf die Person des inkarnierten Sohnes, so ist die Aussage ihres Todes richtig. Es sei in dieser Problematik deutlich zu unterscheiden zwischen der *divinitas* und Christus als dem *unus Deus*, da die Person Jesu Christi nicht identisch sei

---

coelos, sedet ad dextram patris etc. (*Praefatio*). Luther hat diese Systematisierung der *Communicatio idiomatum* in verschiedene *genera* nicht gelehrt. Wenn hier später entstandene Systeme zur Charakterisierung der Christologie Luthers herangezogen werden, so geschieht dies ausschließlich, um die späteren Kontroversen um seine Christologie verständlicher zu machen. Vgl. hierzu auch Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 354: „Dabei ist die Idiomenkommunikation zwischen Natur und Person der Ermöglichungsgrund für die zwischen den beiden Naturen". Zur Ausweitung der Idiomenkommunikation durch Luther vgl. Nilsson, Simul, 237: „Er geht über die in der früheren Tradition legitime Vermittlung im genus idiomaticum – um den lutherisch-orthodoxen Begriff anzuwenden – hinaus, um einer communicatio, nicht nur zwischen Natur und Person, sondern auch zwischen Natur und Natur Ausdruck zu verleihen." Vgl. hierzu auch ebd., 248f.

[16] Vgl. WA 39/II, 103, 20–31: *Quaeritur, an illa propositio sit vera: Filius Dei, creator coeli et terrae, verbum aeternum, clamat in cruce et est homo? Responsio: Est vera, quia quod clamat homo, clamat etiam Deus, et crucifigi dominum gloriae est impossibile secundum divinitatem, est autem possibile secundum humanitatem, sed quia est unitas personae, illud crucifigi tribuitur etiam divinitati.* Vgl. auch den Brief Luthers an Martin Gilbert vom 18. Mai 1544: *vere dicatur: Filius Dei, imo ipse Deus verus est passus, quia Deus vere est homo, et homo vere est Deus in una persona, sicut Paulus 1 Cor. 1.: ‚Nunquam Dominum gloriae crucifixissent.' Non dicit: purum hominem crucifixerunt, sed Dominum gloriae.*, WA.Br 10, 581,14–18. Vgl. auch den Brief Luthers an Franz Gross: „Und wiewol Leiden, Sterben etc. fremde Eigenschaften sind, die von der göttlichen Natur sonst in Sonderheit nicht können gesagt werden, sondern nur alleine von der menschlichen Natur, doch weil die göttliche Natur die menschliche Natur also angenommen und sich darein bekleidet hat, so sind diese zwo Naturen numals unzutrennlich beinander; also daß Christus nu in einer Person zugleich Gott und Mensch ist. Was nu dieser Person, die Christus ist, widerfähret und geschieht, dasselbige wird auch der andern mitgetheilet, und von ihr recht gesagt, darum, daß sie in einander hangen und gleich als geflochten und vereiniget sind, also daß sie nicht können von einander gescheiden noch getrennet werden. Als geborn werden, leiden, sterben etc. sind *Idiomata*, Eigenschaften der menschlichen Naturen, welcher die göttliche Natur auch theilhaftig wird in dieser Person, die Christus ist und heißt um der Vereinigung Willen, die nicht kann zutrennet noch von einander abgesondert und nur mit dem Glauben muß gefaßt werden.", WA.TR 6, 67,22–38.

mit der ganzen Trinität.[17] Umgekehrt werden für Luther aufgrund der *unio personalis* auch alle göttlichen Eigenschaften, die für sich betrachtet niemals der menschlichen Natur zu eigen sind, dem Menschen Christus real mitgeteilt.[18]

Die klassische Rede von den beiden voneinander geschiedenen Naturen Jesu Christi mit ihren jeweiligen Wesenseigentümlichkeiten verwendet Luther so als Antwort auf die Frage nach dem Woher der Person Jesu Christi: Ist die göttliche Natur von Ewigkeit her vom Vater gezeugt, wesenseins mit ihm und Schöpferin, so hat die menschliche Natur ihren Anfang in der Zeit, ist wesenseins mit den Menschen und ein Geschöpf.[19] Der Moment der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi ist nun aber für Luther das Ende der Perseität der beiden Naturen. Sich in der Einheit der Person Jesu Christi einander durchdringend, geben die beiden Naturen einander in vollem Umfang Anteil an den eigenen Eigenschaften,

---

[17] Vgl. WA 39/II, 110,7–14: *Cum ergo dicitur: Divinitas est mortua, tunc includitur, quod etiam pater et Spiritus sanctus sint mortui. Sed hoc non est verum, quia tantum una persona divinitatis, sed filius est natus, mortuus et passus etc. Ideo natura divina, quando capitur pro persona, est nata, passa, mortua etc., hoc est verum. Est ergo distinguendum. Si intelligis divinam naturam pro tota divinitate seu unitate, tunc argumentum est falsum, quia solus Christus non est tota trinitas, sed tantum una persona trinitatis. Ergo tantum est unus Deus.* (Die Disputation *de divinitate et humanitate Christi*. 1540). Vgl. hierzu Lienhard, Christologisches Zeugnis, 245. Mit dieser trinitarischen Unterscheidung lehnt Luther eine reale Perichorese der drei göttlichen Personen entschieden ab. Den augustinischen Satz *opera Dei ad extra sunt indivisa* kann er, bezogen auf den Tod der zweiten Person der Trinität, allenfalls noch im Sinne eines Mit-Leidens aussagen, da er die reale Teilhabe am Tod des Sohnes durch Vater und Heiligen Geist ausschließt. Die reale Idiomenkommunikation in der Christologie führt so bei Luther zu einer verbalen Perichorese in der Trinitätslehre. Zu den auch durch Luther zugegebenen Aporien in der Unterscheidung von abstrakter und konkreter Rede in der Trinität vgl. Hägglund, Chemnitz, 74f.

[18] Vgl. WA.TR 6, 69,13–16: „Dagegen soll man auch wissen, daß die *Idiomata*, Eigenschaften, der göttlichen Natur in Christo recht der menschlichen Natur mitgetheilet und zugeeignet werden, weil sie mit der göttlichen ohne einige Trennung verbunden und vereiniget ist, so werden sie ihr recht communiciret und gegeben."

[19] Vgl. WA 54, 49,6–18.34–37: „Christus, unser HErr, hat zwo Geburt, oder zwo Natur, in einer unzertrenneten Person, Denn er ist ein Christus, nicht (wie der tolle Geist Nestorij narret,) zween Christi. Nach der ersten Geburt hat er, nicht zeitlich, sondern von Ewigkeit her, vom Vater empfangen die ewige Gewalt oder Gottheit, Und der Vater hat sie jm gegeben gantz und voellig, wie er sie selbs hat von Ewigkeit. Nicht hat er sie jm also gegeben, das er sich derselbigen beraubet oder entledigt habe, Sondern die selbige Gewalt und kein andere, die er von Ewigkeit gantz und voellig gehabt und in Ewigkeit behelt, hat er dem Son gegeben, Denn es sind nicht zwo Gottheit, Sondern beider Personen ist ein einige Gottheit, Und bleibt recht geredt, Jsa. 52: [Jes. 42, 8] ‚Jch wil meine Ehre keinem andern geben, noch mein Lob den Goetzen', Denn der Son ist kein ander Gott noch Goetze, Sondern mit dem Vater ein einiger rechter Ewiger Gott. […] die Menscheit Christi ist nicht von Ewigkeit gewest, wie die Gottheit, Sondern, wie man zelet und schreibet, ist Jhesus Marien Son dis Jar 1. 5. 43. jar alt." (Von den letzten Worten Davids. 1543). Vgl. auch WA 39/II, 107,27–30: *Christiani quidem loquuntur, Christum secundum humanitatem creaturam esse, sed statim addunt: Christus secundum divinitatem est creator etc. Ideo non est loquendum de humana natura exclusa divinitate.* (Die Disputation *de divinitate et humanitate Christi*. 1540. *Argumentum IX*).

ohne sie dabei jedoch zu verlieren.[20] Luther verwendet die philosophische Rede von den Naturen und ihren Eigenschaften demnach, um anzuzeigen, wer oder was in der Person Jesu Christi die innigste Gemeinschaft vollzieht. Indem er dies tut, hält er aber zugleich fest, dass die Angabe der Natureigenschaften einer Natur in der Person Jesu Christi nicht mehr ausreicht, um diese Natur zu beschreiben, sondern dass immer zugleich auch die Eigenschaften der anderen Natur als bedingt durch die Einheit der beiden Naturen und ohne Vermischung der Naturen *in abstracto* mitgeteilte mit ausgesagt werden müssen. Es gibt für ihn demnach einen Unterschied zwischen Eigenschaften, die der Natur wesenhaft zu Eigen sind, und Eigenschaften, an denen sie durch ihre Gemeinschaft mit der anderen Natur partizipiert. Die Beschreibung der menschlichen Natur als zeitlich begrenzte, endliche und räumlich umschriebene bleibt für Luther so in vollem Umfang bestehen, doch ist es für ihn nötig, der menschlichen Natur zugleich auch die göttlichen Eigenschaften der Unendlichkeit und Allgegenwart als durch die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur im selben Aussagesubjekt mitgeteilte zuzueignen. Analoges gilt für die göttliche Natur. Die Einheit der beiden Naturen in der Person Jesu Christi konstituiert so für Luther ein neues Verhältnis zwischen der Gottheit und der Menschheit Jesu Christi: Die in der Weltwirklichkeit auf das schärfste voneinander getrennten Größen bleiben sich in der Person Jesu Christi nicht mehr äußerlich. Sie existieren vielmehr in gegenseitiger Anteilgabe, Gemeinschaft und Durchdringung. Der gekreuzigte Gott und der erhöhte Mensch sind so nicht mehr voneinander zu trennen.[21]

Von der Ebene des Wesens, nach dem Christus *vere Deus et homo* in gegenseitiger Anteilgabe ist, unterscheidet Luther nun in Anlehnung an Phil 2 die Art und Weise, in der sich Christus geschichtlich „gebärdet" hat und noch „gebärdet". Als Exeget des Christushymnus unterscheidet der Wittenberger Reformator in diesem Kontext die *forma servi* von der *forma Dei*,

---

[20] Vgl. WA 54, 49,37–50,9: „Aber von dem Augenblick an, da Gottheit und Menscheit ist vereiniget in einer Person, da ist und heisst der Mensch Marien Son, Almechtiger Ewiger Gott, der Ewige gewalt hat und alles geschaffen hat und erhelt, *Per communicationem idiomatum*. Darumb, das er mit der Gottheit eine Person, und auch rechter Gott ist, Davon redet er Matth. 21.: ‚Alles ist mir [Matth. 28, 18] vom Vater gegeben', Matth. ultimo: ‚Mir ist alle gewalt gegeben in Himel und Erden'. Welchem Mir? Mir Jhesu von Nazareth, Marien Son und Menschen geborn. Von Ewigkeit habe ich sie vom Vater, ehe ich Mensch ward, Aber da ich Mensch ward, hab ich sie zeitlich empfangen nach der Menscheit, und heimlich gehalten bis auff mein Aufferstehen und Auffart, da es hat sollen offenbart und verkleret werden". (Von den letzten Worten Davids. 1543).

[21] Vgl. hierzu: Nilsson, Simul, 228: „Die Lehre von der communicatio idiomatum ist überhaupt keine bloße Konsequenz der Einheit in Christus, sondern ein Ausdruck dieser Einheit selbst und des ganzen Fundamentes, worauf für Luther Leben und Seligkeit ruhen." und Vorländer, Deus incarnatus, 216f: „In Christus ist der gesamte Heilsprozeß von dem die Sünde bewußtmachenden Gesetz über das rechtfertigende Erbarmen Gottes und die hieraus folgende Hoffnung bis hin zu dem von Gott geschenkten eschatologischen Heil enthalten."

den *status exinanitionis* vom *status exaltationis*, und bestimmt als Subjekt der paulinischen Aussagen die menschliche Natur Christi, sei doch offensichtlich, dass Christi göttliche Natur weder erhöht noch erniedrigt werden könne.[22] Christi menschliche Natur hat demnach die ihr stets mitgeteilten göttlichen Eigenschaften nicht immer gebraucht, sondern während ihrer Erdentage zumeist darauf verzichtet, sich als Gott zu „gebärden", wiewohl sie doch, durch die Personeinheit und die *communicatio idiomatum* vermittelt, stets vollen Anteil an den göttlichen Eigenschaften hatte.[23] Diese Entäußerung und Erniedrigung der menschlichen Natur Christi nimmt für Luther im Laufe der Passion Christi bis hin zur Gottverlassenheit zu. Doch bleibt auch im Leiden und Sterben die Personeinheit Christi unbeschädigt erhalten. Zum Erliegen kommt lediglich der „Gebrauch" göttlicher Eigenschaften.[24] Doch gibt es selbst auf Christi Leidensweg einige Situationen, in denen der Mensch Jesus Christus seine Gottheit gebraucht, indem er göttliche Wunder vollbringt.[25] Während der Erdentage Christi hat für Luther dessen menschliche Natur nur insofern teil an der göttlichen Allwissenheit, wie sie unter Führung der Gottheit diese mitgeteilte göttliche Eigenschaft gebrauchen wollte. Dieser Gedanke erklärt dem Wittenberger Reformator die Stellen, in denen Christus offensichtlich nicht in göttlicher Allwissenheit redet. Aber auch die Rede vom Zunehmen im Geist, das Christus widerfahren sei, und Aussagen, in denen die göttliche Natur allein zu reden scheint, finden in dem Gebrauch und Nicht-Gebrauch göttlicher Eigen-

---

[22] Vgl. WA 10/I/1, 150,8–10: „Und endlich alles, was von Christus nydrung unnd erhohung ist gesagt, soll dem menschen tzugelegt werden; denn gottlich natur mag widder genyddert noch erhohet werden." (Kirchenpostille. 1522). Vgl. zu diesem Kontext Harnack, Luthers Theologie, 207–242 und den Abschnitt „*Exinanitio et exaltatio*" in Nilsson, Simul, 209–227.

[23] Vgl. WA 17/II, 243,1–8: „Was nun mehr hie von Christo gesagt wird, ist leichte zuverstehen, nach dem wyr wissen, was Gotts gestalt und knechts gestalt ist. Und zwar er selbst aus legt, was er heysse knechts gestalt. Erstlich, Das Christus habe sich selbs geeussert odder entledigt, das ist, er hat sich gestellet, als legt er die gottheyt von sich und wollte derselbigen nicht brauchen noch sich unterwinden. Nicht, das er die Gottheyt hette odder kuendte sie ablegen und weg thun, Sondern das er die gestalt Goettlicher maiestet hat abgelegt und nicht Gott gebaret, wie er doch warhafftig war." (Fastenpostille. 1525).

[24] Vgl. WA 45, 239,32–40: „Er ist auch in der warheit von Gott verlassen gewest, Nicht, das die Gottheit von der Menscheit gescheiden sey (Denn Gotheit und Menscheit in dieser Person, wilche ist Christus, Gottes und Marien Son, also vereiniget sind, das sie in ewigkeit nicht moegen getrennet noch gescheiden werden), Sondern das die Gotheit sich eingezogen und verborgen hat, das es scheinet, und wer es lieset, sagen moechte: Hie ist kein Gott, Soendern lauter Mensch, dazu betruebter und verzagter Mensch. Die Menscheit ist allein gelassen, und der Teuffel hat ein freien zutrit zu Christo gehabt und die Gottheit hat jre Krafft eingezogen und die Menscheit allein kempffen lassen." (Der Achte Psalm Davids gepredigt und ausgelegt durch D. Martin: Luther. Anno 1537).

[25] Vgl. WA 17/II, 243,11–13: „ Denn er thet wunderwerg auch ym leyden und am creutz, da er dem schecher als eyn Gott das Paradis gab und ym garten die scharen mit eym wort zu rucke sties." (Fastenpostille. 1525).

schaften ihre Erklärung.[26] Die *absconditas divinitatis Christi in carne* findet für Luther ihr Ende in der Auferstehung und Himmelfahrt. Seit diesen Ereignissen benutzt die menschliche Natur die göttlichen Eigenschaften ohne Einschränkungen. Der verklärte Christus zeigt und offenbart für Luther seine Gottheit vor aller Welt.[27] In der irdischen Welt ist indes die Erhöhung und Verklärung der menschlichen Natur Christi zum Herrn über die Kirche und Welt nur gegen die eigene Erfahrung im Glauben erkennbar. Die sichtbare Erfahrung der göttlichen Herrlichkeit, die Christus nun auch als Mensch vollständig ausübt, durch alle Menschen steht für Luther so unter eschatologischem Vorbehalt.[28]

Auch bei der Beantwortung der Frage nach der Gegenwart des erhöhten Christus in seiner Schöpfung und Kirche greift Luther auf die untrennbare Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi zurück. Aufgrund der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi gilt für ihn, dass an allen Orten, an denen Christi göttliche Natur gegenwärtig ist, auch seine menschliche Natur mit Notwendigkeit präsent wird.[29] Die menschliche Natur hat somit Anteil an der göttlichen Eigenschaft der Allgegenwart. Unter Aufnahme der nominalistischen Unterscheidung von drei Präsenzarten[30] schreibt er dem Auferstandenen die Möglichkeit zu, sich leiblich und begreiflich zu zeigen, wie er es in den Christopha-

---

[26] Vgl. WA 10/I/1, 148,19–149,1.12–150,8 (Kirchenpostille. 1522).

[27] Vgl. WA 54, 50,3–12: „Davon redet er Matth. 21.: ‚Alles ist mir vom Vater gegeben', Matth. ultimo: ‚Mir ist alle gewalt gegeben in Himel und Erden'. Welchem Mir? Mir Jhesu von Nazareth, Marien Son und Menschen geborn. Von Ewigkeit habe ich sie vom Vater, ehe ich Mensch ward, Aber da ich Mensch ward, hab ich sie zeitlich empfangen nach der Menscheit, und heimlich gehalten bis auff mein Aufferstehen und Auffart, da es hat sollen offenbart und verkleret werden, wie Sanct Paulus Rom. j spricht: ‚Er ist verkleret oder erweiset ein Son Gottes krefftiglich', Johannes nennets verkleret Cap. 5.: ‚Der Heilige Geist war noch nicht, Denn Jhesus war noch nicht verkleret.'" (Von den letzten Worten Davids. 1543).

[28] Vgl. WA 17/II, 245,10–15. 17–19. 20–26 (Fastenpostille. 1525). Neben den angeführten Stellen gibt es bei Luther aber auch Aussagen, die darauf hindeuten, dass der *status exinanitionis* auch noch für den bereits zur Rechten des Vaters sitzenden Christus weiter anhält. Vgl. Steiger, Communicatio idiomatum, 15f. In der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre werden diese Stellen indes von keiner Seite rezipiert.

[29] Vgl. WA 26, 333, 6–10: „Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, Es ist eine person worden und scheidet die menscheit nicht so von sich, wie meister Hans seinen rock aus zeucht und von sich legt, wenn er schlaffen gehet." Zur Christologie der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi bei Luther vgl. Grass, Abendmahlslehre, 57–86. Vgl. hierzu auch die kritischen Anmerkungen Lienhards zur „Ubiquität Christi" bei Luther: Lienhard, Christologisches Zeugnis, 175: „Wird der menschlichen Natur, und zwar schon bei der Inkarnation, eine göttliche Eigenschaft mitgeteilt, so unterscheidet sie sich von unserem Menschsein und scheint im Widerspruch zu dem durch die Evangelisten entworfenen Jesusbild zu stehen." Vgl. auch ebd., 180f.

[30] Vgl. die Textnachweise zur Unterscheidung von circumscriptiver, diffinitiver und repletiver Gegenwart bei Gabriel Biel und Usingen in Luther, Studienausgabe, hg. v. Delius, Hans-Ulrich, Bd. 4, Leipzig 1986, 88_{934}. Vgl. hierzu die Analyse bei Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 186–202 und Hardt, Eucharistia, 80–97.

nien der Jünger getan habe. Daneben aber sei dem Körper Christi nach seiner Auferstehung auch die diffinitive, unbegreifliche Anwesenheitsart zu eigen gewesen, in der er zwar räumlich zugegen gewesen sei, für den Physiker unverständlich, aber auch durch Wände und Türen gegangen sei. Neben diesen beiden räumlichen Anwesenheitsarten komme Christus in seinen beiden Naturen nun aber auch die repletive Gegenwart zu, mit der er, auf unmessbare Weise alle Räume und Orte in göttlicher Allgegenwart erfülle.[31] Die dritte Art der Präsenz der menschlichen Natur Christi ergibt sich für Luther aus der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi. Wo die göttliche Person ist, da ist sie immer persönlich vereinigt mit ihrer menschlichen Natur. Daraus folgt, dass die menschliche Natur immer zugleich auch gegenwärtig wird, wo die göttliche Natur gegenwärtig ist. Weil aber die göttliche Natur allgegenwärtig ist, folgt daraus mit Notwendigkeit auch die Allgegenwart der menschlichen Natur.[32] Gäbe es auch nur einen Ort, an dem Christus seiner göttlichen Natur nach anwesend, seiner menschlichen Natur nach aber abwesend wäre, so würde dadurch die Personeinheit aufgehoben, wäre die Vereinigung der beiden Naturen dann doch nur für einige Räume und Orte gültig, während an anderen Orten die bloße Gottheit gegenwärtig würde.[33] Dann aber hätten es die Menschen wieder mit dem *Deus nudus*, dem bloßen Gott zu tun, der sich nicht in der Person Jesu Christi offenbart hätte. Das ganze Heilswerk Christi würde durch diesen Ansatz der Naturentrennung zerstört, ist die Erlösung von ihrer Sündenverfallenheit für die Menschen doch für Luther nur konstituierbar durch den Tod der ganzen Person Jesu Christi nach ihren *beiden* Naturen.[34]

Dem möglichen, am aristotelisch-mittelalterlichen Weltbild orientierten Einwand seiner Gegner, das Sitzen zur Rechten Gottes beschreibe eine

---

[31] Vgl. WA 26, 332,12–23.

[32] Vgl. WA 26, 332,28–32: „Jst er nu natuerlich und personlich wo er ist, so mus er daselbs auch mensch sein, denn es sind nicht zwo zurtrennete personen, sondern ein einige person, Wo sie ist, da ist sie die einige unzurtrennete person, Und wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da."

[33] Vgl. WA 26, 332,33–333,6: „Und wo du einen ort zeigen wurdest, da Gott were und nicht der mensch, so were die person schoen zurtrennet, weil ich als denn mit der warheit kund sagen: Hie ist Gott, der nicht mensch ist und noch nie mensch ward, Mir aber des Gottes nicht. Denn hieraus wolt folgen, das raum und stette die zwo naturn von einander sonderten und die person zurtrenneten, so doch der tod und alle teuffel sie nicht kundten trennen noch von einander reissen, Und es solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem eintzelen ort zu gleich eine Goettliche und menschliche person were, Und an allen andern orten muste er allein ein blosser abgesonderter Gott und Gottliche person sein on menscheit."

[34] Vgl. WA 26, 320,7–12: „Denn sie [die Naturentrennung] richtet zu letzt ein solchen Christum zu / nach dem ich nicht gern wolt / ein Christen sein / nemlich das Christus hinfurt nicht mehr sey / noch thu / mit seinem leiden vnd leben / denn ein ander schlechter heilige / Denn wenn ich das gleube / das allein die menschliche natur für mich gelidden hat / so ist mir der Christus ein schlechter heiland / so bedarff er wol selbs eines heilands".

topographische Verortung der räumlich umschriebenen menschlichen Natur, hält Luther während des ersten Abendmahlstreites eine Neubestimmung der Rechten Gottes entgegen:

Die schrifft aber leret uns, das Gotts rechte hand nicht sey ein sonderlicher ort, da ein leib solle odder muege sein, als auff eym guelden stuel, Sondern sey die almechtige gewalt Gotts, welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus.[35]

Aufgrund der Identität des Menschen Christus mit der göttlichen Natur des Sohnes Gottes[36] gilt für den Wittenberger Reformator, dass

alles durch und durch vol Christus sey auch nach der menscheit, [...] nach der ubernatuerlichen goettlichen weise, Denn hie mustu stehen und sagen, Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natuerliche Goettliche person, und ist auch natuerlich und personlich daselbst [...] Jst er nu natuerlich und personlich wo er ist, so mus er daselbs auch mensch sein, denn es sind nicht zwo zurtrennete personen, sondern ein einige person, Wo sie ist, da ist sie die einige unzurtrennete person, Und wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da.[37]

Luther leugnet nicht die räumliche Erhöhung Christi in seiner Himmelfahrt und seine Anwesenheit im Himmel[38], doch tritt er der Folgerung, dass Christus nicht „zu gleich ym hymel und sein leib ym abendmal"[39] und in seiner Schöpfung präsent werden könne, mit aller Entschiedenheit entgegen. Für ihn ist die Gegenwart des Menschen Christus in seinem Leib und Blut an allen Orten der Welt zugleich durch die Personeinheit und das gegenseitige Anteilgeben der beiden Naturen untereinander derart stark verbürgt, dass er die Weltgegenwart des ganzen, ungeteilten Christus in seinen beiden Naturen auch jenseits der Abendmahlsfeiern, in denen die Gegen-

---

[35] WA 23, 133,19–22 (Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib" noch fest stehen wider die Schwärmgeister. 1527)

[36] Vgl. WA 23, 141,23–32: „Doch ynn Christo ist etwas anders, hoehers und groessers fur allen andern Creaturn. Denn ynn yhm ist Gott nicht allein gegenwertig und wesenlich wie ynn allen andern, Sondern wonet auch leibhafftig ynn yhm also, das eine person ist mensch und Gott. Und wie wol ich sagen kan von allen Creaturn: Da ist Gott odder Gott ist ynn dem, so kan ich doch nicht sagen: Das ist Gott selbs. Aber von Christo sagt der glaube nicht alleine, das Gott ynn yhm ist, sondern also: Christus ist Gott selbs. Und wer einen menschen erwurget, mag wol heissen ein moerder des dings, das Gotts ist und da Gott ynnen ist, Aber wer Christum erwuerget, der hat Gotts son, Gott und den Herrn der herlickeit selbs erwuerget."

[37] WA 26, 332,21–32. (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528).

[38] Vgl. WA 26, 299,13–300,3: „Der Herr ist gen hymel auffgenomen / Jtem Jch verlasse die wellt / vnd gehe zum vater Jtem Jch bin nicht mehr ynn der welt / sie aber sind ynn der wellt Vnd was der spruche mehr ist / da Christus ym hymel zu sein gepredigt wird / Wolan das gleuben vnd sagen wir aüch vnd were kein not gewest / vns zu leren/ Aber das were not zu leren das [weil] Christüs ym hymel [ist: so konne] sein leib nicht ym abendmal sein".

[39] WA 26, 318,4.

wart der menschlichen Natur Christi zusätzlich durch die Einsetzungsworte begründet werden kann, als notwendig festhält.[40]

Fragt man nun nach dem Verhältnis dieser Allgegenwart zur eucharistischen Präsenz Christi so stellt man fest, dass Luther die allgemeine Weltgegenwart des ungeteilten Christus von dessen Gegenwart *pro nobis* unterscheidet. Gilt von dem allgegenwärtigen Christus in seinen beiden Naturen analog zur Allgegenwart Gottes, dass er zwar überall präsent, nirgends aber für den Menschen greifbar ist, so lässt er sich in der durch sein Wort verbürgten Gegenwart im Abendmahl finden. Dort hat sich Christus durch seine Einsetzungsworte festgemacht und seinen Leib und sein Blut an das Brot und an den Wein gebunden. Im Abendmahl lässt sich so der erhöhte Christus in seinem Leib und Blut heilvoll von den Menschen finden, indem er in seine Schöpfung eingeht, sich an sie bindet.[41] Dieser Gedanke, dass es Orte gibt, an denen Christus verlässlich und mit Gewissheit zu finden ist, spielt für Luther eine gerade unter seelsorgerlichem Aspekt nicht zu unterschätzende Rolle.

Bei der Behandlung der Frage nach der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl vertritt Luther nun analog zur Christologie die paradoxe Einheit von Leib Christi und Brot des Abendmahls in einem Aussagesubjekt aufgrund der Einsetzungsworte Christi „das ist mein Leib". Wieder führen so biblische Aussagen zu einer Transformation der Logik. Er übt zunächst Kritik an den Einsprüchen der „spitzen Logica" dagegen, dass zwei unterschiedliche Naturen in einem Ding zusammen gesprochen werden könnten. Die Tendenz der menschlichen Vernunft, Dinge voneinander zu scheiden, habe Pate gestanden sowohl bei der altgläubigen Transsubstantiationslehre wie bei der Leugnung der Gegenwart des Leibes Christi durch Wyclif. Unter Verweis auf die menschliche Sprache, die sehr wohl in der Lage ist, in der Synekdoche zwei Dinge zusammen zu sprechen, hält Luther die Gegenwart des unveränderten Leibes und des unveränderten Brotes fest.

---

[40] WA 23, 145,13–16: „Was wil nu hie werden? Es wil das draus werden: Wenn Christus ym abendmal diese wort ‚Das ist mein leib' gleich nie hette gesagt noch gesetzt, so erzwingens doch diese wort ‚Christus sitzt zur rechten Gotts', das sein leib und blut da muege sein wie an allen andern oertern".

[41] WA 23, 151,25–35: „Also auch, weil Christus menscheit zur rechten Gotts ist und nu auch ynn allen und uber allen dingen ist nach art Goettlicher rechten hand, so wirstu yhn nicht so fressen noch sauffen als den kol und suppen auff deinem tissch, Er woelle denn. Er ist nu auch unbegreifflich worden, und wirst yhn nicht ertappen, ob er gleich ynn deinem brod ist, Es sey denn, das er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen tissch durch sein wort und deute dir selbs das brod durch sein wort, da du yhn essen solt, Welchs er denn thut ym abendmal und spricht ‚Das ist mein leib', als solt er sagen: Da heymen magstu auch brod essen, da ich auch freylich nahe gnug bey bin, Aber dis ist aber das rechte ‚Tuto', das ‚Das ist mein leib', Wenn du dis issest, so issest du meinen leib und sonst nicht." Vgl. hierzu Lienhard, Christologisches Zeugnis, 181f. Zur Allgegenwart Christi im Unterschied zu seiner eucharistischen Präsenz *pro nobis* vgl. Seeberg, Luthers Theologie, 329–336.

Analog zur Einheit des göttlichen Wesens in drei Personen, der Einheit der Person Jesu Christi in zwei Naturen und der Bindung des Heiligen Geistes an die Taube bei der Taufe Jesu versteht Luther Brot und Leib Christi als in sakramentlicher Einigkeit miteinander geeinte.[42] Brot und Leib Christi kommen so für Luther im Abendmahl zusammen in ein Wesen, das er mit „Leibsbrot" bezeichnet, ohne dabei doch aufzuhören, Brot und Leib Christi zu sein.[43] Innerhalb dieser sakramentlichen Einigkeit sieht Luther nun eine Art *communicatio idiomatum* im Gange:

> Wer dis brod angreiffet, der greiffet Christus leib an, Und wer dis brod isset, der isset Christus leib, wer dis brod mit zenen odder zungen zu drueckt, der zu drueckt mit zenen odder zungen den leib Christi, Und bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib sihet, greifft, isset odder zubeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet und zubeisset, Denn was man dem brod thut, wird recht und wol dem leibe Christi zu geeigent umb der sacramentlichen einickeit willen.[44]

Dieser Gedankengang ermöglicht es ihm, von einem mündlichen Essen des Leibes Christi mit sinnlicher Erfahrung des Abendmahlsbrotes zu sprechen. Möglich wird dieser Gedankengang durch die Annahme, dass die Abendmahlsgabe des Brotes alles, was ihr widerfährt, dem Leib Christi zueignet, mit dem Brot zugleich der Leib Christi auf unsinnliche Weise genossen wird.

Fragt man nun weiter danach, auf welche Weise das Essen und Trinken von Christi Leib und Blut in, mit und unter Brot und Wein im Abendmahl dem Kommunikanten zugute kommt, so stößt man darauf, dass Luther dem leiblichen Essen der Abendmahlsgaben ein geistliches Essen im Glauben zur Seite stellt. Dem leiblichen Essen auf der einen Seite korrespondiert immer das geistliche Essen auf der anderen Seite. Im geistlichen Essen des Leibes Christi glaubt das Herz des Kommunikanten den Einsetzungsworten Christi und wird so gewiß, dass sein Mund den Leib Christi esse, der für ihn gestorben und auferstanden ist zur Vergebung der Sünden.[45] Das äußere

---

[42] Vgl. WA 6, 511,34–512,1 und die Explikation dieses Gedankenganges in WA 26, 442,23–28: „Denn hie auch eine Einickeit aus zweyerley wesen ist worden, die wil ich nennen Sacramentliche Einickeit, darumb das Christus leib und brod uns alda zum sacrament werden gegeben, Denn es ist nicht eine natuerlich odder personliche einickeit wie ynn Gott und Christo, So ists auch villeicht ein ander einickeit, denn die taube mit dem heiligen geist und die flamme mit dem Engel hat, dennoch ists ia auch ein sacramentlich einickeit." Zu dieser Analogie zwischen persönlicher Einigung der Naturen in Christus und der sakramentlichen Einung von Brot und Leib Christi bei Luther vgl. Grass, Abendmahlslehre, 122–129; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 416–426 und die kurzen Anmerkungen bei Vorländer, Deus incarnatus, 220.

[43] Vgl. WA 26, 445,2–15.

[44] WA 26, 442,32–38. Vgl. hierzu Lienhard, Christologisches Zeugnis, 183f.

[45] WA 23, 179,7–15: „Wie, wenn ich Christus fleisch ym abendmal leiblich esse, also das ich es zu gleich auch geistlich esse, wolt yhr mir denn nicht zugeben, das Christus fleisch ym abendmal fast [sehr] nuetze sey? Wie kan aber das sein? Also kans sein: Ich wil seinen leib mit dem

Mittel des leiblichen Empfangs zielt auf den Glauben an die Heilstat Christi. Leibliches und geistliches Essen des Leibes Christi gehören so für Luther untrennbar zusammen und sind nicht voneinander zu lösen. Empfängt der Mund den Leib Christi, so empfängt das gläubige Herz die Wirkungen des Kreuzestodes Christi in Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, wie es die Einsetzungsworte zusagen.

Da es Christus selber ist, der durch die Einsetzungsworte in jeder Abendmahlsfeier die Realpräsenz seines Leibes und Blutes konstituiert, ist die Abendmahlsgabe unabhängig vom Glauben der Kommunikanten oder des die Einsetzungsworte Sprechenden vorhanden. Der Empfang von Christi Leib und Blut ist demnach nicht an den Glauben des Kommunikanten gebunden, sondern einzig und allein an das Wort Christi. Auch die Unwürdigen und Ungläubigen empfangen den Leib Christi in, mit und unter dem Brot.[46] Doch empfangen sie nicht die geistlichen Gaben des Abendmahls, da sie nach 1 Kor 11,17 sich das Abendmahl zum Gericht essen. *Manducatio oralis* und *manducatio impiorum* stellen so integrale Teile der Abendmahlslehre Luthers dar.[47]

Betrachtet man Luthers Ausführungen unter der Perspektive ihres Verhältnisses zur altkirchlich-mittelalterlichen Tradition, so stellen seine Aussagen zur Christologie und Abendmahlslehre den Versuch dar, die einschlägigen biblischen Aussagen ausgehend von der Rechtfertigung des Gottlosen, dem ein neues Sein in Christus zugesprochen wird und von dem darum die Qualifikation als *iustus* und *peccator* gilt, innerhalb der Termino-

---

brod leiblich essen und ym hertzen dennoch zu gleich gleuben, das es sey der leib, der fur mich gegeben wird zur vergebung der sunden, wie die wort lauten: ‚Das ist mein leib, fur euch gegeben', Welchs yhr doch selbst heisst geistlich essen. Ist nu geistlich essen da, so kan das leibliche essen nicht schaden, sondern mus auch nuetze sein umb des geistlichen essens willen."

[46] WA 26, 288,13–19: „der glaube nicht wird mit eingebunden, als diese wort ym abendmal ‚Nemet, esset', denn hie auch die unwirdigen und ungleubigen essen Christus leib, wie auch Judas und viel der Corinther thetten, Darumb muessen nicht von noeten den glauben haben, die dis Abendmal handeln, gleich wie auch die so teuffen, nicht mit eingebunden haben, das sie gleuben muessen. Jtem die da predigen desselbigen gleichen, und alle die so offentlich ampt haben, denn solchs hat Christus alles ynn sein wort und nicht ynn menschen heilickeit gestellet, auff das wir des worts und der sacrament sicher moechten sein &c."

[47] Dass in der Wittenberger Konkordie von *manducatio indignorum* und nicht von *manducatio impiorum* geredet wird, dürfte seinen schlichten Grund in der Tatsache haben, dass 1 Kor 11,27 ebenfalls von „Unwürdigen" spricht. Vgl. WA.Br 12, 209,13–17: *Quare, sicut Paulus ait etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem domini etiam indignis et indignos sumere, vbi seruantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad iudicium, ut Paulus ait, quia abutuntur Sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo vtuntur.* Eine sachliche Änderung der Position Luthers scheidet aufgrund der Bindung der *manducatio indignorum/impiorum* an die Worttheologie aus. Für ihn empfangen wirklich *alle* Kommunikanten die Abendmahlsgabe des Leibes Christi, wie auch immer es in ihrem geistlichen Leben aussehen mag. Zur *manducatio indignorum* in der Wittenberger Konkordie vgl. Grass, Abendmahlslehre, 151–153; Bizer, Abendmahlsstreit, 122–127.

logie der Alten Kirche erneut zur Geltung zu bringen. Die Autorität altkirchlicher Theologen erkennt der Reformator nur an, wenn ihre Aussagen und Systeme sich als legitime Auslegung biblischer Texte erweisen lassen.[48] Ansonsten gilt für sie wie für alle Menschen der Grundsatz der Fehlbarkeit.[49] Aussagen der Väter, die dem biblischen Zeugnis nicht direkt entsprechen oder gar widersprechen, sind im Sinne der biblischen Aussagen zu interpretieren. Sollten sie aber in ihren Aussagen den biblischen Sinn adäquat wiedergeben, so sind ihre Positionen anzuerkennen.[50]

Die biblischen Identifikationen der menschlichen und der göttlichen Natur Christi, des Leibs Christi mit dem Brot des Abendmahls und des Sünders mit Christus, denen Luther versucht mit seiner Theologie zu entsprechen, haben indes auch philosophische Implikationen. Die aristotelische Grundlage menschlichen Denkens in der Sprachlogik, die sich aus der Weltwahrnehmung ergibt und sich in der Grammatik menschlicher Sprache und Denkens ausdrückt, erkennt Luther zwar an, weist zugleich aber darauf hin, dass in der Theologie die Erfahrungsgrundlage menschlichen Denkens um das schlechthin Neue, das mit der Person Jesu Christi, dem Abendmahl und dem *simul iustus et peccator* konstituiert sei, erweitert und ergänzt werden müsse. Die philosophischen Regeln, die aus der Weltwahrnehmung erwachsen, qualifiziert Luther als alte Sprache des Gesetzes, die mit ihren Unterscheidungen sehr wohl ihren Ort in der Erkenntnis der Dinge an sich, ihrer *substantia*, haben und der menschlichen Kommunikation und Verständigung zugute kommen. Nur wenn die dem Menschen begegnenden Dinge als in sich identische identifiziert werden können, ist eine sinnvolle menschliche Kommunikation möglich. Von dieser alten Sprache der Philosophie ist nun aber die theologische Sprache des Heiligen Geistes zu unterscheiden, die das schlechthin Neue in der Person Jesu Christi ansagt, dass Schöpfer und Geschöpf in einer Person geeint und identisch miteinander in gegenseitiger Durchdringung und Anteilgabe geworden sind.[51]

---

[48] Vgl. WA 39/II, 109,17–24: *Quaestio est, an sint aliquae formae retinendae patrum extra scripturam. Respondeo: Licet uti, quando non discordant in sensu a scriptura sancta. Error enim non est in voluntate, sed in sensu. Quando sunt verba, quae generant errorem, sunt fugienda.* (Die Disputation *de divinitate et humanitate Christi*. 1540. *Argumentum XIV*).

[49] Vgl. WA 39/II, 95,9f: *Nulli enim fuerunt unquam patres aut doctores, qui non improprie sint locuti.* (These 35). Ebd., 99,6–9: *Nos autem discamus patrum dicta concordare, vel si non possumus concordare, ignoscamus illis, quia nullus homo potest sic sapere, ut non aliquando impingat et labatur, praesertim in linguis, ubi facilis lapsus est.* (*Praefatio*).

[50] Vgl. WA 39/II, 112,7–9: *Ergo sunt patres imitandi, ubi recte dixerunt et senserunt, ubi vero incommodius dixerunt vel etiam senserunt, sunt tolerandi et commode interpretandi.* (*Argumentum XIX*).

[51] Vgl. WA 39/II, 104,24–105,2.4–7: *Spiritus sanctus habet suam grammaticam. Grammatica omnibus modis valet, sed quando res maior est, quam ut comprehendi possit grammaticis et philosophicis regulis, relinquenda est. In grammatica analogia optime valet: Christus est creatus. Ergo Christus est creatura. At in theologia nihil minus valet.* […] *Creatura est in veteri lingua id,*

Damit aber hat die Logik des Unterscheidens und der Perseität in der Christologie ihre Gültigkeit abzugeben an eine Logik der Kommunikation und der Vermittlung, soll der Satz „Das Wort ward Fleisch" in vollem Umfang erhalten bleiben.[52] Diese neue Logik, die im Wort des Evangeliums nach den Menschen greift, hat für Luther eminent soteriologische Bedeutung, wird für ihn doch der Mensch durch das Wort des Evangeliums im Glauben in diese christologische Gemeinschaft des „fröhlichen Wechsels" zwischen Gottheit und Menschheit miteinbezogen und muss eben aufgrund dieser neuen *dialectica* nicht bleiben, wer er ist, sondern bekommt in der Gemeinschaft mit Christus all dessen Gaben und Verdienste geschenkt und kann im Gegenzug an Christus alle seine Sünden abgeben.[53] Anselm Steiger spricht so zu Recht von einer „Communicatio idiomatum zwischen Gott und Mensch."[54] Für Luther ist der Gläubige so immer gemäß der alten Sprache und Logik des Gesetzes ein Sünder und getrennt von Gott, nach der neuen Sprache und Wirklichkeit des Evangeliums aber zugleich ein Gerechter, der in Gemeinschaft mit Christus lebt, *simul iustus et peccator*.[55]

---

quod creator creavit et a se separavit, sed haec significatio non habet locum in creatura Christo. Ibi creator et creatura unus et idem est. (*Argumentum VII*).

[52] Vgl. WA 39/II, 5,9f: *Eundum ergo est ad aliam dialecticam et philosophiam in articulis fidei, quae vocatur verbum Dei et fides.* (Die Disputation über Joh. 1,14. 1539. These 27). Vgl. zum Verhältnis Luthers zur zeitgenössischen Philosophie: Hägglund, Theologie, 13–22; Lienhard, Christologisches Zeugnis, 260–264; Baur, Luther und die Philosophie, passim.

[53] Luther gebraucht in diesem Zusammenhang das Bild von der Ehe, die Christus als Bräutigam mit dem „Hürlein" der menschlichen Seele eingeht: „Hie hebt sich nu der froelich wechßel und streytt. Die weyl Christus ist gott und mensch, wilcher noch nie gesundigt hatt, und seyne frumkeyt unuebirwindlich, ewig und almechtig ist, ßo er denn der glaubigen seelen sund durch yhren braudtring, das ist der glaub, ym selbs eygen macht und nit anders thut, denn als hett er sie gethan, ßo mussen die sund ynn yhm vorschlundenn und erseufft werden, Denn sein unuebirwindlich gerechtigkeyt ist allenn sunden zustarck, also wirt die seele von allen yhren sunden, lauterlich durch yhren malschatzts, das ist des glaubens halben, ledig und frey, und begabt mit der ewigen gerechtickeit yhrs breuedgamß Christi. Ist nu das nit ein froeliche wirtschafft, da der reyche, edle, frummer breuedgam Christus das arm vorachte boeßes hürlein zur ehe nympt, und sie entledigt von allem uebell, zieret mit allen guetern? So ists nit muglich, das die sund sie vordampne, denn sie ligen nu auff Christo, und sein ynn yhm vorschlunden, so hat sie ßo ein reyche gerechtickeyt ynn yhrem breuetgam, das sie abermals wider alle sund bestahn mag, ob sie schon auff yhr legen.", WA 7,25,34–26,10 (Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520). Zum Motiv des „fröhlichen Wechsels" in der Freiheitsschrift vgl. Allgaier, Fröhlicher Wechsel, 185–192; Jüngel, Freiheit, 87–91; Beer, Fröhlicher Wechsel, 15–30.

[54] Steiger, Communicatio idiomatum, 5. Vgl. hierzu den ganzen Abschnitt „Der fröhliche Wechsel und Streit. Communicatio idiomatum zwischen Gott und Mensch", ebd., 5–11. Dort besonders ebd., 6: „Luther hat die Christologie konsequent auf die Soteriologie angewandt, indem er beide Lehren synoptisch gelesen und die eine auf die andere angewandt hat. Luther hat die metaphysische Ontologie der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre soteriologisch gedacht und so die Metaphysik vergeschichtlicht." Vgl. hierzu auch Lienhard, Christologisches Zeugnis, 103–108.

[55] Vgl. hierzu die Parallelisierung der beiden Naturen in der Christologie mit dem Sachverhalt des *simul iustus et peccator* beim Menschen, die Luther 1521 in Auseinandersetzung mit der altgläubigen Gnadenlehre vornimmt: *Nam qui de peccato et gratia, de lege et Euangelio, de*

Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott hat so ihre sachliche Begründung in dem neuen Verhältnis, das Gott mit dem Menschen Jesus von Nazareth eingegangen ist und in das er den Gottlosen durch die Predigt des Evangeliums mit hinein nimmt.

Diese Erweiterung der Logik gewinnt nun für Luther kriteriologische Funktion: Eine Christologie, die versucht, das Verhältnis der beiden Naturen zueinander nach den Gesetzen der alten Logik zu bestimmen, kann so nach Luther ihrer Aufgabe nie gerecht werden. Den auf das metaphysische Axiom, dass Gott über keine akzidentiellen Eigenschaften verfüge, sich stützenden Einwand, dass die Annahme der Menschheit ein Akzidens darstelle und Christus von daher kein Gott sein könne, bezeichnet der Wittenberger als philosophisch korrekten Satz, der aber in der Theologie keine Geltung beanspruchen könne. Die Kategorisierung der Gottheit Christi als Substanz und der Menschheit als Akzidens sei keine theologische Aussage im eigentlichen Sinne. Dieser Satz werde nur gebraucht in der Theologie, damit man das ontologische Verhältnis der beiden Naturen zueinander überhaupt aussagen könne.[56] Wolle man das Verhältnis der beiden Naturen zueinander theologisch beschreiben, so ergibt sich, dass aufgrund der *maxima unitas* der beiden Naturen in einer Person die beiden Naturen gleichberechtigt als Subjekt von Aussagesätzen und damit als Substanz ausgesagt werden können, da sie einander ihre Eigenschaften mitteilen. So ergeben sich für Luther Aussagesätze, die so verfahren, als ob die Person nur ein Gott oder nur ein Mensch wäre.[57]

Deutlich tritt Luthers Kritik an dem Versuch, die Christologie mit den Mitteln der alten Logik der aristotelischen Schulphilosophie auszusagen, auch zum Vorschein in seiner Auseinandersetzung mit dem nominalisti-

---

Christo et homine volet Christianiter disserere, oportet ferme non aliter quam de deo et homine in Christo disserere. Ubi cautissime observandum, ut utramque naturam de tota persona enunciet cum omnibus suis propriis, et tamen caveat, ne quod simpliciter deo aut simpliciter homini convenit, ei tribuat. Aliud enim est, de deo incarnato vel homine deificato loqui, et aliud de deo vel homine simpliciter. Ita aliud est peccatum extra gratiam, aliud in gratia, ut possis imaginari gratiam seu donum dei esse impeccatificatum et peccatum gratificatum, quam diu hic sumus, ut propter donum et gratiam peccatum iam non peccatum sit., WA 8, 126,23–32 (*Rationis Latomianae confutatio.* 1521).

[56] Vgl. WA 39/II, 111,3–14: *In Deum non cadit accidens. Accipere humanitatem est accidens. Ergo Christus non est Deus. R. Philosophice est verum, sed in theologia habetis regulas. Ubi imaginamur unitatem ita, ut divinitas in Christo sit tamquam substantia, ipsius humanitas autem tamquam accidens in Christo, sicut albedo, nigredo, sed hoc non est proprie et commode locutum, tantum sic loquimur, ut comprehendi possit aliquo modo.* (Die Disputation *de divinitate et humanitate Christi.* 1540. *Argumentum XVII*).

[57] Vgl. WA 39/II, 111,14–16: *Sed maxima est illa unitas duarum naturarum in una persona, ut pares sint in praedicatione, communicant sibi idiomata, quasi vel solum esset Deus vel solum homo.* Vgl. hierzu Ratschow, Jesus Christus, 24f.

schen Ansatz.[58] Er sieht den philosophischen Angelpunkt der Nominalisten in einem spezifischen Verständnis der aristotelischen Sprachlogik, nach dem Subjekt und Prädikat eines Aussagesatzes sich auf dasselbe Ding beziehen müssen.[59] Der Satz *homo est animal* ist daher für die Nominalisten als richtig, der Satz *homo est asinus* hingegen als falsch zu bezeichnen. Während *homo* und *animal* dasselbe Ding bezeichnen, sind Subjekt und Prädikat im zweiten Aussagesatz disparate Größen, von denen keine Aussagen gemacht werden dürfen, die sie zu einem Ding zusammen sprechen.[60] Bei dieser Identitätslogik, der Luther im Bereich der Welterfahrung durchaus auch ihre Richtigkeit zubilligt, bleiben die Nominalisten nun aber auch im Bereich theologischer Aussagen stehen. Soll nun aber diese Logik der Identität auch in der Abendmahlslehre gelten, so werde man dazu gezwungen, den Satz „Das ist mein Leib" umzudeuten, könnten doch Brot und Leib niemals als identisch miteinander ausgesagt werden, da jeder Sachverhalt nur eines Wesens sein könne. Der Satz vom Widerspruch schließe so die Identität von Leib und Brot aus. Diesem Problem sei durch die Scholastiker mit der Transsubstantiationslehre begegnet worden, in der „das ist mein Leib" zu „mein Leib mit den Akzidentien des Brotes ist mein Leib" umgeformt worden sei, um der alten Logik genüge zu tun.[61] Angewandt auf die Christologie führt diese für theologische Aussagen „falsche *philosophia*" zur Leugnung der für Luther zentralen Aussagen über die Person Jesu Christi:

> Dieser mensch ist Gott, dis kind Marie ist schepffer der welt, oder Dis ist mein lieber son etc., Solche reden lassen sie nicht bleiben, das Gott vnd Mensch ein ding, oder Marie kind vnd schepffer ein ding sey.[62]

---

[58] Zur nominalistischen Christologie Ockhams, d'Aillys und Biels vgl. Schwarz, Gott ist Mensch; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 336–338; Lienhard, Christologisches Zeugnis, 244–251; Streiff, Novis linguis loqui, 59–62.

[59] Vgl. hierzu die Tischrede Luthers, die er im Kontext des Streites um die Transsubstantiationslehre auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 gehalten und auf Bitten des Fürsten Georg von Anhalt aus dem Gedächtnis aufgezeichnet hat: WA.Br 9, 443–445. Hier: 444,39–42: „*‚Subiectum & predicatum supponunt pro eodem.'* Das lasse ich vnuerdeuscht yhnen vorbehalten, Ist aber die Meinung, das die zwey, *subiectum* vnd *praedicatum, idest, res significata*, mussen ein ding sein."

[60] Vgl. hierzu die Aussagen Usingens in seiner *Summa compendiaria totius logicae*: *Omnis [scil. Propositio] affirmativa est vera, cuius extrema supponuntur pro eodem, ut: „homo est animal" [...] Omnis affirmativa est falsa, in qua extrema sunt ad invicem disparata, ut: „homo est asinus."*, Schwarz, Gott ist Mensch, 321_{122}.

[61] Vgl. WA.Br 9, 444,42–46: „Als *‚Hoc est corpus meum'*. Hie kann *Hoc* nicht brod heissen, darumb das *Corpus* ein leib heisset. Darumb musse *Hoc* auch ein leib heissen. Also *Hoc est corpus meum*: Dis (vernim: Mein Leib) ist mein Leib. Hie müs vnter dem wort *‚Hoc'* oder ‚Dis' das brod sich verlieren oder *transsubstantiari*, nach solcher hohen kunst."

[62] WA.Br 9, 444,52–55.

Anstatt diese Aussagen als Ausgangspunkt der christologischen Betrachtung zu nehmen und die Logik der Kommunikation und Anteilgabe in den Aussagen zu vertreten, versuchten die Nominalisten, alle Aussagen über Christus wieder in die alte Logik zu integrieren, in der es unmöglich ist, dass zwei Dinge zusammen gesprochen werden. Die Verbindung der beiden Naturen Christi werde in der nominalistischen Schule definiert als ein Tragen und Im-Dasein-Halten der menschlichen Natur durch die göttliche. Die anhypostatische menschliche Natur werde so durch die göttliche Natur enhypostasiert, indem sie ihr an ihrem Person-Sein akzidentiell Anteil gebe, ohne dass dabei eine reale Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen ausgesagt werde. Diese christologische Theorie ermögliche es, den Begriff *homo* durch *filius Dei sustentans humanam naturam* zu ersetzen, bestehe doch die menschliche Natur niemals, ohne dass sie von der göttlichen Natur getragen und ins Dasein gehalten werde. Die oben genannten christologischen Sätze können so der Identitätslogik folgend interpretiert werden:

Homo est Deus, id est filius Dei, sustentans humanam naturam, est Deus, Quia necesse est subiectum & praedicatum pro eodem supponere. Hic filius Dei, sustentans humanam naturam, est filius meus dilectus. Hic filius Dei, sustentans humanam Natüram in pueritia sua, est creator mundi. Das sol kostlich geredt sein vnd den Christlichen glauben aus der *philosophia* verteidinget heissen.[63]

Hätten die Nominalisten jedoch mit ihrem philosophischen Grundsatz ernst gemacht, so hätten sie auch in der Christologie eine Transsubstantiation der menschlichen Natur vertreten müssen. Damit aber würde die Menschwerdung Christi geleugnet und Eutyches und den Juden Recht gegeben.[64] Von diesem Schritt seien die scholastischen Theologen nur durch die biblischen Berichte von der Menschwerdung und dem Leben Christi als Mensch abgehalten worden. Darum erfährt bei ihnen die Christologie keine so konsequent identitätslogische Lösung wie die Abendmahlslehre. Doch ihre Rede von der suppositalen Union,[65] in der die göttliche Natur als Suppositum die

---

[63] WA.Br 9, 444,55–445,1.

[64] Vgl. WA.Br 9, 445,60–64: „Aber wenn die Menscheit Christi so verborgen oder vnbekant were, als des brots wesen vnter seiner gestalt, so hette sie sich nach art solcher rede vnd *philosophia* eben so wol mussen verlieren vnd transsubstantiren lassen als das brot. Denn es ist einerley rede vnd regel zureden, Vnd Eutyches, ia der Jüden glauben blieben."

[65] Zur genauen Definition des Begriffes *suppositum* und der suppositalen Union bei den Nominalisten vgl. Schwarz, Gott ist Mensch, 293–301; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 336–338. Schwarz, Gott ist Mensch, 295f: „Dem Begriff der persona wird der umfassendere Begriff des suppositum vorgeschaltet. Das suppositum ist die substantiale Einzelerscheinung, die als etwas Vollständiges selbständig besteht. Der Begriff suppositum ist dem Begriff individuum in der Weise untergeordnet, daß dieser auch auf akzidental Seinendes angewendet werden kann, während jener nur für substantial Seiendes gilt. Die persona indessen ist ein suppositum mit dem Spezifikum rationaler Natur. [...] Die hypostatische Union in der Form der suppositalen Union besteht darin, daß eine ‚Natur', etwas real Seiendes, in der Abhängigkeit von etwas anderem substantial

Menschheit trägt oder in Erscheinung hält, macht die Menschheit zu einer akzidentiellen, vermittelten und daher sekundären Wirklichkeit der Person Christi.[66] Luther hält demgegenüber an seiner Logik der Kommunikation fest, in der es möglich ist, dass zwei disparate Naturen in einer Person in Identität existieren, ein Ding sind. Christi „Menschsein ist ebenso seine primäre, unvermittelte Wirklichkeit wie sein Gottsein",[67] wenn denn der Satz „Der Mensch Jesus von Nazareth ist Gott" in vollem Umfang gelten soll.[68]

Die neue Logik der Kommunikation und Vermittlung, die von der Identität von Gottheit und Menschheit in einer Person in gegenseitiger Durchdringung und Anteilgabe redet, ohne die beiden Größen doch miteinander zu vermischen, ist nun aber auch der Punkt, an dem sich Luther von der gesamten altkirchlich-mittelalterlichen Tradition unterscheidet. Die Allgegenwart der menschlichen Natur und der Tod der inkarnierten göttlichen Natur werden bei Luther zum ersten Mal in der Theologiegeschichte in voller Konsequenz ausgesprochen und durchgeführt. Auch die Vorstellung einer sakramentalen Einheit von Brot und Leib Christi war so noch nicht formuliert worden. Ihren sachlichen Grund hat diese Transformation, unter ontologischem Aspekt betrachtet, darin, dass Luther die alte Substanzontologie erweitert, indem er der *relatio* einen ontologischen Wert zumisst. Der Begriff der „Gemeinschaft"[69] ist geradezu der Schlüssel zum Verständnis der Aussagen, die Luther über die Einheit nach alter Logik voneinander zu unterscheidender Größen macht. Unter Verwendung des Gemeinschaftsbegriffes gelingt es dem Reformator, die Unterschiedenheit der Naturen zusammenzusehen mit ihrer Einheit, die in der Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander besteht, durch die sie Anteil aneinander gewinnen, ohne sich dadurch doch in ihrer Substanz verändern zu müssen. Luther erweitert

---

Seiendem (suppositum oder persona) ‚emporgehalten' (sustentari) und so durch das andere als Einzelwesen zur Erscheinung gebracht wird, obgleich diese emporgehaltene Natur auch durch sich selbst als selbständiges Einzelwesen in Erscheinung treten könnte."

[66] Vgl. WA.Br 9, 445,64–70: „Aber nü die menscheit Christi bekannt vnd da ist, flicken sie die wort *Homo, Hic, puer etc.* mit diesem zusatz: *Sustentans humanam natüram.* Welchs ein fast [= sehr] vngeschickte rede ist, die man dem volck weder sagen noch leren kan, Dazu vnchristlich ist, *Quia negat filium Dei Esse hominem actu primo. Sed fingit eum sustentare hümanam naturam velut actu secundo, quod est haereticissimum dictum.*"

[67] Schwarz, Gott ist Mensch, 341.

[68] Vgl. WA.Br 9, 445,71–74: „Darumb bleiben wir bey der gemeinen rede, *Vbi componuntur Extrema: Homo est deus,* Mensch vnd Gott ist ein ding. Denn so viel ists gesagt auff deudsch, Wenn ich *Homo est Deus* will verdeudschen."

[69] Vgl. hierzu beispielsweise WA 47, 77,24–33: „Doher haben die aldten Veter gesaget, das die eigenschafften beider naturen der gantzen person Christi in concreto zugegeben und zugerechnet werden, und haben gemacht communicationem idiomatum, und Eine gemeinschafft sej, da die eigenschafft einer natur der andern natur mittgeteilet wird" (Auslegung des 3. und 4. Kapitels Johannes. 1538).

so die unterscheidende Identitätslogik, die aus der Weltwahrnehmung erwächst, um die ontisch miteinander verbindende Logik der Kommunikation und Gemeinschaft, die, in der menschlichen Sprache bereits angelegt, seiner Ansicht nach vom Schriftzeugnis selber zur Illustration der neuen Wirklichkeit verwandt wird.[70] Sie greift in dem Wort des Evangeliums und im Abendmahl nach den Menschen, lässt sie Anteil an der Gemeinschaft der beiden Naturen innerhalb der Person Christi gewinnen und verleiht ihnen so ihre neue Identität als *iusti*.

Die Aufgabe, die der Wittenberger Reformator seinen Schülern hinterließ, bestand zum einen in der Prüfung der Übereinstimmung seiner Christologie mit dem Zeugnis altkirchlicher Autoren, deren Texte zum Teil schon zu Lebzeiten Luthers erschienen waren, in der Mehrzahl aber erst nach seinem Tod sukzessive ihre ersten Drucke erlebten und damit der gelehrten Welt zugänglich wurden. Die zweite Lücke, die nach dem Tod Luthers zu schließen war, bestand darin, seine Christologie für den Schulbetrieb handhabbar zu machen und die teilweise komplexen Gedankengänge für die Studenten zu elementarisieren und zu systematisieren. Zudem war die Christologie Luthers nach seinem Tod noch in viel stärkerer Weise als zu seinen Lebzeiten konfrontiert mit dem Alternativkonzept, das sein Kollege Philipp Melanchthon entworfen hatte. Alle diese Elemente spielen mit hinein in den Prozess der Rezeption der Christologie Luthers durch seine und Melanchthons Schüler während der nächsten 30 Jahre. Zum leidenschaftlichsten Verfechter der Christologie und Abendmahlslehre Luthers sollte während dieser Zeit der Tübinger Theologe und Luther-Schüler Johannes Brenz werden.[71]

---

[70] Luther nimmt die altkirchliche Tradition der Enhypostasie der anhypostatischen menschlichen Natur in der göttlichen Person des Sohnes zwar auf. Doch ist bei ihm diese ontologische Rede Voraussetzung für „eine Geschichte, eine intime Gemeinschaft" (Lienhard, Christologisches Zeugnis, 179) der beiden Naturen an den jeweils fremden Eigenschaften der anderen Natur.

[71] Zur Christologie und Abendmahlslehre dieses Tübinger Theologen vgl. die Darstellung bei Brandy, Christologie.

2. Humanistischer Rückgang auf die altkirchliche Tradition: Christologie und Abendmahlslehre Philipp Melanchthons

Der Wittenberger Reformator Philipp Melanchthon[72] war in ungleich stärkerem Maße beeinflusst durch die humanistische Bewegung seiner Zeit als sein Kollege Luther. Die humanistische Geschichtssicht, nach der die Wahrheit alt und im Laufe der Geschichte depraviert worden sei, spiegelt sich bei dem Brettener wieder in seinem steten Bemühen, die Wahrheit bei den alten Kirchenvätern zu suchen und in seinem Grundsatz *Ego nec auctor nec assertor ullius novi dogmatis esse volo, quod non habet Ecclesiae veteris probata testimonia*,[73] der sich wie ein roter Faden durch seine Behandlung des Themenkomplexes Christologie und Abendmahlslehre zieht.

Bei der Darstellung der Christologie und Abendmahlslehre Melanchthons sind drei Epochen im theologischen Denken des Reformators zu unterscheiden, die im Kontext der Debatte um die Wittenberger Christologie in den Jahren 1567–1574 von allen beteiligten Parteien in unterschiedlicher Weise rezepiert wurden: 1. Die Jahre um den ersten Abendmahlsstreit und die *Confessio Augustana*: 1526–1533, 2. Die Jahre der theologischen Festigung Melanchthons: 1533–1557, 3. Der „alte Melanchthon": 1557–1560. Diese Einteilung in Epochen des theologischen Denkens Melanchthons wird sich im Folgenden durch die Darstellung der Texte selbst begründen. Auch im Falle der Erhebung der Christologie und Abendmahlslehre Melanchthons ist keine Gesamtdarstellung beabsichtigt, sondern es werden exemplarische Passagen ausgewählt und die Schwerpunkte bewusst auf die in der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre umstrittenen Punkte des melanchthonischen Konzeptes gelegt.

1. Die Jahre um den ersten Abendmahlsstreit und die *Confessio Augustana* (1526–1533): Die vorrangige Stoßrichtung innerhalb des theologischen Denkens des jungen Melanchthon lässt sich kennzeichnen durch eine Absage an die scholastische Methode und eine Konzentration auf die anthropologische Frage der Heilsaneignung. Die ontologischen Fragen nach der Realpräsenz Christi im Abendmahl und die Christologie gehören von daher

---

[72] Zur Christologie Melanchthons vgl. die Darstellungen bei Heppe, Geschichte, 99–105; Seeberg, Dogmengeschichte, 520; Bizer, Melanchthon, 67–76. 101–107; Mahlmann, Christologie, 56–85.182–194; Sturm, Ursin, 82–86; Ratschow, Jesus Christus, 55–62; Brandy, Christologie, 32–39. Eine monographische Darstellung der Christologie Melanchthons fehlt nach wie vor. Zu seiner Abendmahlslehre vgl. Gollwitzer, *Coena Domini*, 65–96; Neuser, Abendmahlslehre; Sturm, Ursin, 67–82; Quere, Melanchthon; Quere, Presence; Hardt, Eucharistia, 97–108; 198–203; 270–280; Brandy, Christologie, 28–32. Zur Rezeption von patristischen Quellen in der Christologie Melanchthons vgl. Meijering, Melanchthon.

[73] CR 21, 478f (*Loci theologici. Secunda eorum aetas*. 1534).

nicht zu den vordringlichsten Problemen des jungen Reformators.[74] Berühmt geworden ist seine Absage an eine theoretische Entfaltung der Christologie zugunsten der Aneignung der Wohltaten Christi in den *Loci communes* des Jahres 1521: *hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.*[75] Erst die Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt, Zwingli und Oekolampad in den Jahren 1524–1527 zwang Melanchthon dazu, auch zu diesen Fragen eine Position zu entwickeln. Obwohl er unter der öffentlichen Austragung dieser *horribilis dissensio de coena Domini*[76] litt,[77] lehnte er gemeinsam mit Luther das Argument der exklusiven Gegenwart der räumlich umschriebenen menschlichen Natur Christi im Himmel ab, die eine Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl auszuschließen schien. Das Postulat einer Gegenwart der Gottheit Christi unter Ausschluss seiner Menschheit ist für Melanchthon wie auch für Luther nichts anderes als eine Trennung der Naturen Christi.[78] Dass Christus nicht allein „mit Gedanken" bei seiner Kirche und im Abendmahl präsent sein wolle, sondern „wahrhaftiglich und wesentlich", stellt für Melanchthon in dieser Zeit einen großen Trost in Anfechtungen dar.[79] Als Argument für diese Position führt der Brettener die paulinische Rede von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes in 1 Kor 10,16 an. Hätte Paulus die Realpräsenz von Christi Leib und Blut verneint, so hätte er von einer „Gemeinschaft des Geistes" gesprochen.[80] Auch sieht der Wittenberger Reformator keinen Grund, von den klaren Worten der Einsetzung Christi zu weichen, gelte doch von ihnen, das sie keinen anderen Schriftstellen widersprächen, „ob sie schon der vernunfft

---

[74] Zu diesen fundamentaltheologischen Prämissen des jungen Melanchthon und ihren abendmahlstheologischen Konsequenzen vgl. Quere, Melanchthon, 127: „The point is simply that Melanchthon is in no sense concerned here to deny or even question ‚the real presence' – in fact he does not even seem particularly interested in it. The eating of Christ's body is the sign of some greater reality, i.e. the grace that confirms the faith which justifies."; ebd., 128: „Knowing Christ, the true sacramentum, is knowing his benefits, to which the signum of the Eucharist points."

[75] Vgl. StA 2/1, 7 (Loci communes. 1521). Vgl. hierzu Meijering, Melanchthon, 5: „What Melanchthon particularly criticizes in all these speculations is that they go beyond the revelation given in Scripture."

[76] MBW.T 3, 492,8f, Nr. 775 (Melanchthon an Johannes Oekolampad. Vor 25.4.1529)

[77] Vgl. Neuser, Abendmahlslehre, 252–254.

[78] Vgl. MBW.T 3, 257,6f, Nr. 645: „Nu hats ie kheyn grund, Christum zerreyssen, also das ehr nach der gottheytt bey uns sey, nach der menscheyt nicht bey uns sey" (Gutachten für Georg Spalatin in Altenburg. 4.1.1528).

[79] Vgl. MBW.T 3, 257,7–10: „sonderlich diweyl ehr gesprochen, ehr gebe unß leib und blut damitt uns zu trosten, das wir gewißlich dafur halden solden, das ehr nicht alleyn mitt gedanken bey uns seyn wold, sonder warhafftiglich und wesentlich."

[80] Vgl. MBW.T 3, 257,10–13: „So spricht auch Paulus, es sey das nachtmal ‚ein gemeynschafft des leybs und bluts Christi'. So aber Christus nicht leyblich da, were es nur des geysts gemeynschafft und nicht des leybs oder bluts."

frembd sind."[81] Stellt dieser Auffassung noch eine weitestgehend unkritische Rezeption der Abendmahlslehre Luthers dar, so sollte die intensive Auseinandersetzung Melanchthons mit den gegnerischen Argumenten allmählich zur Ausbildung einer eigenen Abendmahlslehre führen:

In einem Brief an Balthasar Düring aus dem Jahr 1528[82] behandelt Melanchthon die Problematik der Konstitution der Realpräsenz. Der Schweizer Humanist Oekolampad hatte kritisch angefragt, ob Christus durch die Verdienste und Gebete des Priesters oder des Volkes oder, wie andere sagten, durch die Kraft der Worte wieder aus dem Himmel herab gerufen werde.[83] Durch diese Frage war Melanchthon mit dem altgläubigen Konsekrationsverständnis konfrontiert aber auch, und das ist das entscheidende in diesem Kontext, mit Luthers Vorstellung der durch das Sprechen der Worte Christi konstituierten sakramentalen Einheit von Brot und Leib Christi, die eine *manducatio oralis* der Niessenden im Abendmahl zur Folge hat. Hatte er vor August 1526 noch die Konstituierung der Realpräsenz durch das Wort Christi, gesprochen durch den Mund des Priesters, vertreten,[84] so lehnt er dies jetzt entschieden als magische Vorstellung ab.[85] Vielmehr sei davon auszugehen, dass wie die Sonne täglich aufgehe gemäß einer göttlichen Ordnung auch der Leib Christi in seiner Kirche präsent sei aufgrund einer göttlichen Anordnung, die in der Einsetzung Christi zu suchen sei.[86] Melanchthon geht so von einer Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Vollzug der Abendmahlsfeier aus, die gekoppelt ist an die allgemeine Gegenwart des ganzen Christus bei seiner *Kirche*, während für Luther die Realpräsenz ihren sachlichen Grund in der allgemeinen Weltgegenwart der menschlichen Natur Christi hatte. Der ungeteilte Christus ist so für Melanchthon gemäß seinen beiden Naturen in den Abendmahlsfeiern präsent gemäß seiner allgemeinen Gegenwart bei seiner Kirche. Eine *manducatio oralis* hingegen lehrt er nicht mehr. In einem Brief an Camerarius deutet er 1527 die *manducatio oralis* als eine Vermischung des Brotes mit dem Leib

---

[81] MBW.T 3, 257,16f.

[82] Die Entwicklung dieser neuen, eigenständigen Position wird von Neuser auf August 1526 datiert. Vgl. Neuser, Abendmahlslehre, 363f.

[83] Vgl. MBW.T 3, 282,1–4, Nr. 662: *Et Lampadius hanc vehementer urget, an fieri possit, ut vocetur de coelo Christus; fiatne hoc meritis ac precibus sacerdotum seu populi an, ut quidam dixerunt, „virtute verborum".* (Melanchthon an Balthasar Düring in Coburg. 1. Hälfte März 1528).

[84] Vgl. die Belege bei Neuser, Abendmahlslehre, 363f.

[85] Vgl. MBW.T 3, 282, 4–7: *Tandem veni in hanc sententiam: nec meritis seu precibus sacerdotum seu populi tribuendum esse, quod Christus det suam carnem nobis nec virtuti verborum. Id enim, ut sonat, magicum est.*

[86] Vgl. MBW.T 3, 257, 282,7–283,2: *Hoc magis placet: caussam in institutionem conferre. Ut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam; sic Christi corpus propter ordinationem divinam in ecclesia est, ubicunque ecclesia est.*

Christi, die er entschieden ablehne.[87] Für Melanchthon sind so nicht die Elemente Ort der Realpräsenz von Leib und Blut Christi, sondern der Vollzug der Austeilung des Abendmahls.[88] Während Luther die *manducatio oralis* „in" und „unter" Brot und Wein lehrte, verbunden mit der *manducatio impiorum*, vertrat Melanchthon ab 1527 die Formulierung, dass der Leib Christi *cum pane* im Abendmahl präsent sei.[89] Für ihn ist es der ungeteilte Christus, der zeitgleich mit der Austeilung der irdischen Elemente auch die Wohltaten seines Leidens und Sterbens an die Kommunikanten austeilt.[90]

> Die Elemente werden nicht bedeutungslos, sie haben aber ihren Sinn nur darin, daß auf Grund des Paktes in ihrem Dargereichtwerden Leib und Blut von Gott dargereicht wird; sie sind ein pactionale vehiculum seu instrumentum, cum quo exhibetur corpus.[91]

Einig waren die beiden Reformatoren jedoch in der Realpräsenz von Leib und Blut Christi und in der Zurückweisung des christologischen Arguments der Schweizer. Die räumliche Verortung der göttlichen Majestät widerlegt Melanchthon durch den Hinweis darauf, dass Orte erst durch die Erschaffung der Welt entstanden seien und die Gegenfrage, wo denn Gottes Majestät vor der Schöpfung gewesen sei, wenn der geschaffene Himmel als exklusiver Aufenthaltsort der göttlichen Majestät zu definieren sei.[92] Demgegenüber sei daran festzuhalten, dass überall dort, wo Christi Gottheit ist, auch seine Menschheit zu finden sei. Wollte man diesen Sachverhalt leugnen, so mache man sich der Naturentrennung innerhalb der Person Christi schuldig.[93]

---

[87] Die Passage, in der er diese Bemerkung macht, ist auf Griechisch abgefasst. Am Ende des Briefes bittet er den Empfänger, den Brief nach Erhalt zu zerreißen. Offenbar fürchtete Melanchthon eine offene Auseinandersetzung mit seinem Wittenberger Kollegen. Vgl. MBW.T 3, 187,48–51, Nr. 610: Διελέχθην δὲ τῷ Λουθήρῳ πόλλα περὶ συνάξεως καὶ περὶ τῆς παραδόξου ὑπό τινων δογματιζομένης συμμίξεως τοῦ ἄρτου τε καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ. (Melanchthon an Joachim Camerarius. 23. Oktober 1527).

[88] Vgl. Gollwitzer, *Coena Domini*, 72; Brandy, Christologie, 28; Lohse, Melanchthon, 405.

[89] Das erste Mal hat Melanchthon diese Formel in den Visitationsartikeln aus dem Jahr 1527 verwandt. Die Passage wurde freilich vor der Drucklegung durch Luther in „Erstlich, das sie glewben, das ym brot der wahrhafftige leib Christi, und ym weyn das ware blut Christi ist" geändert. Vgl. Neuser, Abendmahlslehre, 371f.

[90] Vgl. hierzu den Brief Melanchthons an Veit Dietrich vom 23. April 1538: *datis his rebus, Christum vere adesse, et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem, aut coniunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα, aut ferruminaretur, aut misceretur. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud.*, CR 3, 514 (MBW, Nr. 2021).

[91] Gollwitzer, *Coena Domini*, 72f.

[92] Vgl. MBW.T 3, 170,7–9, Nr. 595: *Hoc argumentum omnino ex carnalibus cogitationibus est natum, quae fingunt certum locum „maiestatis" divinae. Ubi enim fuit illa maiestas ante conditum mundum?* (Gutachten. 26./27. September 1527?).

[93] Vgl. MBW.T 3, 170,9–12: *Et non est fingendum alicubi esse divinitatem Christi, ubi non sit humanitas. Quid hoc est aliud quam separare Christum? Nec dubito, Cinglium et omnes isto loco falli.*

Das rezeptionsgeschichtlich für die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre wichtigste Dokument aus der frühen Phase des Bretteners stellt ein Brief Melanchthons an Oekolampad aus der Zeit vor dem 25. April 1529 dar.[94] Der Wittenberger Reformator beginnt den Brief mit einer Beteuerung seiner Freundschaft zu dem Schweizer Theologen. Auch die schrecklichen Auseinandersetzungen um das Abendmahl, in denen er selber eine andere Position vertrete als Oekolampad, hätten seine Freundschaft zu ihm nicht trüben können. Er beklagt es, dass ein Streit gerade über den Artikel entstanden sei, der von Christus doch zur Stärkung der gegenseitigen Liebe eingesetzt worden sei. Er selbst habe sich an diesem Streit bis jetzt nur als Zuschauer engagiert. Um eine fundierte Position zur strittigen Sache zu bekommen, habe er sich jedoch intensiv mit Quellen aus der Alten Kirche beschäftigt. *Ego enim nolim alicuius novi dogmatis in ecclesia vel author vel defensor existere.*[95] Der Schweizer Auffassung von der Abwesenheit des Leibes Christi im Abendmahl hält Melanchthon Mt 28,20 und andere Stellen, die sich auf die Präsenz Christi auf Erden beziehen, entgegen, die er als auf den ganzen Christus in seinen beiden Naturen bezogen deutet.[96] Er versteht das Abendmahl als ein Zeugnis der wahren Gegenwart Christi auf Erden, durch das dem Kommunikanten die Gemeinschaft an dem wahrhaft gegenwärtigen Leib Christi mitgeteilt werde.[97] Weil die Eigenschaft der Einsetzungsworte mit keinem anderen Glaubensartikel in Konflikt stehe, könne er keinen ausreichenden Grund sehen, ihnen in der Abendmahlslehre eine andere Bedeutung zuteil werden zu lassen.[98] Melanchthon begründet diese These mit der Parallelisierung der Präsenz Christi im Abendmahl mit seiner allgemeinen Gegenwart in seiner Kirche, einem Gedanken, der für Luther keine Rolle gespielt hatte.[99] *Nam illa est indigna christianis opinio, quod Christus ita quandam coeli partem occuparit, ut in ea tanquam inclusus carceri sedeat.*[100] In himmlischen Dingen muss sich das Urteil nach Melanchthon allein auf das Wort Gottes stützen. Geometrische und topographische Fragen seien dort fehl am Platz, könne doch kein noch so kluger Gedanke außerhalb des Wortes Gottes den

---

[94] Vgl. MBW.T 3, 492–495, Nr. 775.

[95] MBW.T 3, 492,19–20.

[96] Vgl. MBW.T 3, 493,41–43: *Ego de Christo video extare promissiones: „Ero vobiscum usque ad consummationem seculi", et similes, ubi nihil est opus divellere ab humanitate divinitatem.*

[97] Vgl. MBW.T 3, 493,43–45: *Proinde sencio hoc sacramentum verae praesentiae testimonium esse. Quod cum ita sit, sencio in illa coena praesentis corporis „κοινωνίαν" esse.*

[98] Vgl. MBW.T 3, 493,44–46: *Cum proprietas verborum cum nullo articulo fidei pugnet, nulla satis magna caussa est, cur eam deseramus.*

[99] Vgl. MBW.T 3, 493,46–48: *Et haec sententia de praesentia corporis convenit cum aliis scripturis quae de vera praesentia Christi apud nos loquuntur.*

[100] MBW.T 3, 493,48–50.

Angefochtenen in seinem Gewissen trösten.[101] Die Fülle an altkirchlichen Zitaten, die Oekolampad für das Schweizer Abendmahlsverständnis geltend gemacht hat, überzeugt Melanchthon nicht.[102] Vielmehr sei festzuhalten, dass die Mehrzahl der großen altkirchlichen Autoritäten, insoweit ihre Schriften bislang bekannt seien, die Wittenberger Abendmahlslehre unterstütze. Viele der Zitate interpretiere Oekolampad gegen ihre eigentliche Bedeutung in seinem Sinne. Doch ist Melanchthon schon 1529 klar, dass es keinen *consensus vetustatis* in dieser Frage gibt und in den altkirchlichen Schriften selber der Streit um das Abendmahl angelegt sei.[103] Sein Vorschlag ist es darum, eine Synode der besten Theologen abzuhalten, um dieses Problem ein für alle Mal aus der Welt zu schaffen.[104]

Einen weiteren Einblick in seine theologische Entwicklung geben mehrere Gutachten, die Melanchthon als Antwort auf den Einwand Bucers im Kontext des Augsburger Reichstags von 1530, die Abendmahlslehren Luthers und Zwinglis unterschieden sich mehr in der Ausdrucksweise als im Inhalt, erstellt hatte.[105] In diesen Gutachten wehrt sich Melanchthon gegen die Behauptung, dass Christi Leib notwendig an einem Ort sein müsse. Die Wittenberger Theologen behaupteten vielmehr, dass der Leib Christi zugleich an unterschiedlichen Orten auf lokale Weise oder nach der verborgenen Art, nach der der Person Christi verschiedene Orte gleichsam als an einem Punkt gegenwärtig sind, präsent sein könne. Aus diesem Grund lehrten die Wittenberger die wahre und reale Gegenwart des Leibes Christi *cum pane* im Abendmahl.[106] Ein Hinweis auf die *manducatio oralis* fehlt. Die Verheißung Christi, inmitten seiner Gläubigen zu sein, könne mit gutem Recht auf die Frage nach der Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl bezogen werden, verträten die Wittenberger doch keine Anbindung des Leibes Christi an einen Ort, so dass er nicht auch zugleich noch an anderen

---

[101] Vgl. MBW.T 3, 492,52–493,55: *Sed absurda minus offendent eum qui meminerit de rebus celestibus ex verbo dei, non ex geometria faciendum esse iudicium, quique tentatus didicerit nullam esse rationem quae conscientiam satis docere possit, cum a verbo dei discesserit.*

[102] Melanchthon bezieht sich mit seiner Kritik auf den Druck *IOANNIS OECOLAMPADII DE GENUINA Verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta uetustissimos authores, expositione liber*, Basel: Amerbach 1525. Vgl. hierzu Quere, Melanchthon, 176–195.

[103] Vgl. MBW.T 3, 493,74f: *Video, quae semina harum disputationum sparsa sint in veterum libris.*

[104] Vgl. MBW.T 3, 493,73f: *Quare sacius esset hac de re aliquot bonos viros in colloquium una venire.* Vgl. hierzu die Aufnahme dieses melanchthonischen Lösungsvorschlags durch Cureus und die Wittenberger Theologen im Jahr 1574: Abschnitt XIV. 2.4. und Abschnitt XVI. 3.

[105] Vgl. MBW 1, 411f, Nr. 987 (Gutachten für Gregor Brück in Augsburg. Ca. 25. Juli 1530).

[106] Vgl. CR 2, 222: *Nos enim dicimus, quod non sit necesse corpus Christi in uno loco esse. Item nos dicimus, quod simul possit in locis diversis esse, sive id fiat localiter, sive alio arcano modo, quo diversa loca personae Christi simul, tanquam unum punctum, praesentia sunt. Ideo veram et realem coporis Christi praesentiam cum pane ponimus.* (MBW, Nr. 987). Vgl. hierzu auch Quere, Melanchthon, 361f.

Orten gegenwärtig sein könnte.[107] Implizit sagt dieses Argument aber auch, dass eine Leugnung der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl, wie sie die Schweizer Theologen vertraten, nur erkauft werden könne mit einer generellen Abwesenheit Christi von seiner Kirche. Die Transsubstantiationslehre oder die Vorstellung einer räumlichen Bindung Christi an das Brot hingegen lehnen die Wittenberger Theologen nach Melanchthon ab. Die Verhältnisbestimmung von Brot und Leib Christi sei so nicht zu vergleichen mit dem Wein in einer Kanne oder dem Feuer in einem glühenden Eisen.[108] Vielmehr sei auszugehen von einer Präsenz Christi im *Vollzug* des Abendmahls, bei dem er als Gegenwärtiger seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken austeile.[109] Jedoch geschehe der Empfang von Leib und Blut Christi auf unerforschliche Weise und allein durch den Glauben.[110] Eine *manducatio oralis* wird mit diesem Hinweis auf die unerforschliche Weise des Empfangs von Christi Leib und Blut auch hier nicht ausgesagt. Vielmehr wird hier die bereits beobachtete melanchthonische Position einer Realpräsenz im Vollzug vertreten. Melanchthon möchte die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes und sein Sitzen zur Rechten des Vaters verstehen als Teilhabe an der göttlichen Kraft, mit der er auch nach der menschlichen Natur an allen Orten wirke.[111] Er bindet demnach die Allgegenwart der ungeteilten Person Christi, anders als Luther, an die Erhöhung Christi in seiner Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten Gottes und beschränkt sie so auf die Zeit nach dem Erdenleben Christi.[112]

---

[107] Vgl. CR2, 223: *Nos possumus has sententias allegare de praesentia corporis, ego sum in medio eorum. Quia non alligamus corpus Christi simpliciter, ita ut necesse sit in uno loco tantum esse circumscriptum.* (MBW, Nr. 987).

[108] Vgl. CR 2, 224: *Transsubstantiationem et corpus localiter in pane esse negamus. Illorum etiam opinionem reiicimus, qui corpus in pane, ut vinum in cantharo, vel ignis in candenti ferro continetur, esse dicunt.* (MBW 1, 431f, Nr. 1044: Gutachten für Gregor Brück in Augsburg. Ca. 25. August 1530). Vgl. hierzu auch CR 3, 514 (MBW, Nr. 2021).

[109] Vgl. CR 2, 223: *Sed tamen corpus in coena vere adesse fatemur, ac Christum praesentem corpus et sanguinem suum nobis manducandum et bibendum distribuere certo statuimus.* (MBW, Nr. 1044).

[110] Vgl. CR 2, 223: *Corpus vero et sanguinem Christi sola et inscrutabili fide percipi dicimus.* (MBW, Nr. 1044).

[111] Vgl. CR 2, 226: „Denn Paulus spricht, er sey erhöhet über alle Creaturen, und sitze zur Gerechten Gottes, das ist, in göttlicher Kraft; und schafft die Person Christus, und wirkt an allen Orten." (MBW 1, 412, Nr. 988: Gutachten für Gregor Brück in Augsburg. Ca. 25. Juli).

[112] Vgl. CR 2, 224: *Quamquam dicimus, quod corpus Christi realiter adsit; tamen non dicit Lutherus adesse localiter, scilicet in aliqua mole, circumscriptione; sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus creaturis.* (MBW, Nr. 1044). Melanchthon vertritt demnach 1530 noch eine unumschriebene Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nach Art und Weise der Weltgegenwart der Person Christi. Vgl. hierzu auch Hardt, Eucharistia, 97: „In diesem kurzen Satz identifiziert sich Melanchthon mit Luther, er bekennt sich zur Realpräsenz, er umfaßt die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi und er stellt die sakramentale und die repletive Gegenwart gleich. [...] Der springende Punkt ist gerade die Gleichsetzung von Allgegenwart und Sakramentsgegenwart." Die These, Melanchthon habe zu keiner Zeit die Allge-

Ein Zeugnis von der intensiven Beschäftigung Melanchthons mit der altkirchlichen Tradition geben die *Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini* ab, die 1530 in den Druck gingen.[113] In einem Brief an den Thüringer Reformator Friedrich Myconius (1490–1546) formuliert der Brettener das erkenntnisleitende Interesse, das ihn zur Abfassung dieser Schrift veranlasst hat. Die gesammelten altkirchlichen Zitate sollen belegen, dass deren Verfasser *idem sensisse, quod nos sentimus, videlicet, corpus et sanguinem Domini vere adesse in coena dominica.*[114] Überdies sei er der Meinung, dass die gesamte Alte Kirche diese Position geteilt habe, und man begebe sich auf unsicheres Gebiet, wollte man von dieser gemeinsamen Position der Alten Kirche abweichen.[115] Was die strittige Abendmahlsfrage anbelangt, sieht Melanchthon keinen Grund, die Worte „Das ist mein Leib" als metaphorische Rede zu verstehen. Dieser Kunstgriff sei mitnichten dazu in der Lage, den Theologen von den zahllosen Fragen in der Abendmahlslehre zu befreien.[116] Er habe vielmehr den Eindruck, dass einige gewitzte Menschen versuchten, die gesamte christliche Lehre auf diese Weise zu einer Philosophie umzuformen.[117] Er habe die altkirchlichen Zitate ungeschützt und ohne Kommentare in voller Länge abgedruckt und die Interpretation dem Urteil des Lesers. *Ego quidem statuo, eas ῥητῶς asseverare, quod corpus Domini vere assit in coena dominica.*[118] Anders als die Gegner habe sich Melanchthon auf eindeutige und klare Zitate beschränkt. Weil der altkirchliche Befund die Wittenberger Position bestärke, sei er nicht bereit, das neue Schweizer Dogma zu übernehmen.[119]

In den *Sententiae veterum* beschäftigt sich Melanchthon am Ende der Zitatensammlung mit einem Augustin-Zitat, das im *Decretum Gratiani* angeführt[120] und von den Gegnern zur Stützung ihrer Position verwandt wurde. Dieses Zitat sei aus mehreren Stellen des augustinischen Werkes von Grati-

---

genwart der menschlichen Natur Christi vertreten, vermag darum nicht zu überzeugen. Vgl. hierzu Gollwitzer, *Coena Domini*, 69. 92; Neuser, Abendmahlslehre, 357.

[113] Vgl. CR 23, 733–752. Zur Auswahl und Analyse der altkirchlichen Zitate durch Melanchthon in diesem Druck vgl. Quere, Melanchthon, 266–280.

[114] CR 2, 29 (MBW 1, 366f, Nr. 863: Melanchthon an Friedrich Myconius in Gotha. Januar/Februar 1530).

[115] Vgl. CR 2, 30: *Existimo enim, hoc communiter sensisse Ecclesiam, quod isti scripserunt. Neque vero tutum est a communi sententia veteris Ecclesiae discedere.* (MBW, Nr. 863).

[116] Vgl. CR 2, 30: *Quibusdam valde hebetes videmur, quod in verbis Evangelii, HOC EST CORPUS MEUM, non videamus metaphoram, nec intelligamus, nos ab infinitis quaestionibus unius beneficio metaphorae liberari.* (MBW, Nr. 863).

[117] Vgl. CR 2, 30: *Quidam enim callidi homines totam religionis doctrinam hoc modo transformarunt in Philosophiam.* (MBW, Nr. 863).

[118] CR 2, 30 (MBW, Nr. 863).

[119] Vgl. CR 2, 31: *Ego novum dogma, quod maximam ruinam rerum maximarum secum trahit, sine firmioribus testimoniis non velim profiteri.* (MBW, Nr. 863).

[120] Vgl. Gratian, *Decretum, pars tertia de consecratione, distinctio II., C. XLIV,* Friedberg, 133.

an zusammengestellt worden, die zum Teil in ihrem ursprünglichen Kontext gar nicht die Abendmahlslehre zum Thema hätten. Gerade der letzte Teil, in dem Augustin von der räumlichen Bindung des Körpers Christi an einen Ort rede und die Unterscheidung zwischen *corpus* und *veritas Christi* vornehme, sei im ursprünglichen Kontext gar nicht auf die Abendmahlslehre bezogen.[121] Vielmehr gehe es Augustin hier darum, dass Christus nicht mehr körperlich mit den Menschen rede, sondern seinem Körper nach im Himmel zu finden sei. Aus diesem Grund habe er seine *veritas* an die kirchlichen Lehrer gebunden. Mit keinem Wort aber erwähne Augustin an dieser Stelle das Abendmahl. Die gegnerische Verwendung dieses Zitates kann Melanchthon so nicht überzeugen:

Neque vero quisquam mihi persuaserit, Augustinum hoc loco sic alligare corpus, Christi ad unum lcoum, ut nusquam alibi esse posse confirmet, praesertim cum scriptura nusquam affirmet Christum ita uno in loco esse, ut alibi esse non possit.[122]

Er wolle vielmehr an der altkirchlichen Lehre von der Realpräsenz des ungeteilten Christus im Abendmahl festhalten, auch wenn eine andere Lehre vielleicht dem Verstand angenehmer erscheine.[123] Da die Schrift und die altkirchliche Tradition keine Stellen enthielten, die von einer Abwesenheit des Körpers Christi vom Abendmahl sprächen oder die Einsetzungsworte anders als wörtlich interpretierten, sei an der Realpräsenz festzuhalten.[124] Christus könne mit seinem Leib überall dort gegenwärtig werden, wo er in den Menschen wirken wolle.[125] Mit dieser letzten Aussage steht Melanchthon an der Schwelle des Übergangs von der allgemeinen Allgegenwart Christi hin zu einer voluntativ verstandenen Möglichkeit Christi, gegenwärtig zu werden. Doch die *sententiae veterum* Melanchthons sollten nicht das letzte Wort im akademischen Disput mit Oekolampad bleiben. Im selben Jahr veröffentlichte dieser mit seinem *Dialogus* eine Sammlung altkirchlicher Zitate, die seine Position in der Abendmahlsfrage bestätigten.[126] Diese

---

[121] Melanchthon führt das Zitat in seinem ursprünglichen Kontext an: Augustin, *Tractatus in Iohannem XXX, 1*, CChr.SL 36, 289.

[122] CR 23, 748.

[123] Vgl. CR 23, 749: *Neque ego ullam satis firmam rationem invenio, cur ab hac sententia discedamus. Fieri potest, ut alia consentanea humano iudicio, praesertim sic instructa et ornata argumentis erudite cogitatis.*

[124] Vgl. CR 23, 750: *Illae geometricae et physicae speculationes magnum tumultum excitant in animo vacuo et qui consuevit rationes quaerere de doctrina religionis. Et id facimus omnes paulummodo studiosi, sed recurrendum est ad scripturas, ubi cum non inveniam testimonium, quod corpus Christi neget adesse in coena aut interpretetur verba coenae aliter, quam sonant verba, non habeo rationem satis firmam novae sententiae docendae.*

[125] Vgl. CR 23, 751: *Nec video causam, cur non ibi vere adesse possit, ubi vere aliquid efficit.*

[126] Vgl. Oekolampad, Dialogus. Melanchthon erhielt den *Dialogus* auf dem Augsburger Reichstag. Vgl. Quere, Presence, 21. Zum *Dialogus* selber vgl. die Analyse bei Quere, Melanchthon, 310–339.

Veröffentlichung war gleichsam der Startschuss für eine noch intensivere Beschäftigung Melanchthons mit der altkirchlichen Tradition, in deren Verlauf sich auch seine eigene Position ändern sollte.

Der bisher dargestellten Abendmahlslehre Melanchthons entspricht ebenfalls die lateinische Fassung des zehnten Artikels der auf dem Reichstag von Augsburg 1530 übergebenen *Confessio Augustana*. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi und die Austeilung an die Kommunikanten wird ausgesagt, ohne dass dabei Stellung genommen würde zur zwischen Melanchthon und Luther strittigen Frage nach der *manducatio oralis*.[127] Die deutsche Fassung von CA X hingegen geht mit der Formulierung „unter der Gestalt des Brots und Weins" und dem Bekenntnis zum „empfangen" von Leib und Blut eindeutig über das hinaus, was Melanchthon 1530 noch sagen konnte. Die Gegenwart des Leibs Christi in und mit dem Brot des Abendmahls hatte er zu diesem Zeitpunkt bereits zugunsten der Präsenz des Leibes Christi *cum pane* im Abendmahlsvollzug aufgegeben; die *manducatio oralis* lehnte er ab. Die deutsche Fassung von CA X, sowie den zehnten Artikel der Apologie (1531), in dem von einer Wandlung des Brotes in den Leib Christi die Rede ist,[128] wird man daher eher auf die Hoffnung Melanchthons auf reichsrechtliche Anerkennung der evangelischen Stände und Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zurückführen müssen, als sie in die theologische Entwicklung des Bretteners einzubeziehen.[129]

Der Positionswechsel Melanchthons von der allgemeinen Weltgegenwart der menschlichen Natur Christi zum voluntativen Gegenwärtigwerden der menschlichen Natur ist 1532 vollendet. In einem Brief an Bernhard Rothmann (1495–1535) lehnt der Wittenberger Reformator noch immer die These ab, dass die menschliche Natur Christi sich exklusiv im Himmel aufhalte. In der positiven Bestimmung der Präsenz der menschlichen Natur Christi ist die geänderte Position jedoch unübersehbar: *Fatendum igitur est*

---

[127] Vgl. CA X, 1–2: *De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.*, BSLK 64, 2–6.

[128] Vgl. AC X, 2: *Id enim testatur canon missae apud illos, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, scriptor ut nobis videtur non stultus, diserte inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari.*, BSLK 248, 15–21.

[129] Neuser vermutet einen Einschub in den deutschen Text der CA durch einen Schüler Luthers. Doch vermag dies angesichts des noch deutlicheren Textes der Apologie, die bei Neuser keine Erwähnung findet, nicht zu überzeugen. Vgl. Neuser, Abendmahlslehre, 457–464. Quere vertritt die aus denselben Gründen nicht überzeugende These, der deutsche Text von CA X sei in seiner Formulierung „unter der Gestalt" nicht präzise genug, um mit Notwendigkeit die *manducatio oralis* und *impiorum* aussagen zu müssen und sei somit offen für die Abendmahlstheologie Luthers *und* Melanchthons. Vgl. Quere, Melanchthon, 293: „The rest, even the ‚manducatio impiorum', which Neuser regards as implicit in the unter gestalt insertion, remains ambiguous. […] Real presence must be affirmed; the mode or location of that presence remains for Melanchthon – and even for Luther – open."

eum adesse vere et verbo et signo, cum eo utimur, ubi promisit se adesse velle.[130] Die Realpräsenz wird nicht mehr aus der allgemeinen Allgegenwart der menschlichen Natur Christi abgeleitet, sondern wird im Willen Christi festgemacht, den er in seinen Verheißungen ausgedrückt hat. Die Transsubstantiationslehre wird deutlich als Einschließung des Körpers Christi in die Akzidentien des Brotes abgelehnt und im Gegenzug die Gegenwart Christi *in coena* behauptet.[131]

2. Die Jahre der theologischen Festigung Melanchthons: 1533–1557: Das Jahr 1533 stellt insofern eine Zäsur im theologischen Denken Melanchthons dar, als er sich in einer Vorlesung über seine *loci communes* zum ersten Mal mit der Christologie im engeren Sinne, losgelöst von der Abendmahlsfrage, auseinandersetzt.[132] Anlass für diese Ausweitung seiner *loci* bot ihm die entstehende antitrinitarische Bewegung und deren Führer Michael Servet, der in den Jahren 1531 und 1532 seine beiden antitrinitarischen Hauptwerke veröffentlicht hatte.[133] Im trinitätstheologischen Kontext ist er so darum bemüht, die Gottheit Jesu Christi zu erweisen. Nachdem er die Annahme der menschlichen Natur exklusiv der zweiten Person der Trinität zugewiesen hat, macht er die Schöpfung der Welt durch Christus als Indikator für dessen Gottheit geltend, da dessen menschliche Natur nicht dazu in der Lage gewesen sei, bei der Schöpfung mitzuwirken.[134] Dem kritischen Einwand, die göttliche Natur könne weder leiden noch sterben, Christus aber habe gelitten und sei gestorben, hält Melanchthon ein Zitat des altkirchlichen Theologen Irenäus entgegen, nach dem die göttliche Natur im Leiden

---

[130] MBW.T 5, 366,24f, Nr. 1294 (Melanchthon an Bernhard Rothmann in Münster. 24. Dezember 1532).

[131] Vgl. MBW.T 5, 366, 26–29: *Et nostri non probant illam μεταμόρφωσιν, qua Papistae dicunt corpus in species illas includi, quasi vinum in lagenam. Sed adesse dicunt Christum vere in coena.*

[132] Vgl. den Abdruck einer Mitschrift Johannes Bugenhagens in CR 21, 254–332.

[133] Vgl. Michael Servet, De Trinitatis erroribus libri septem, [Hagenau] 1531; Dialogorum de Trinitate libri duo, [Hagenau] 1532. Im Juli 1533 schreibt Melanchthon an Johannes Brenz: *Etsi autem sunt pleraque, quae iure reprehendi possunt ἐν τοῖς σχολαστικοῖς διδασκάλοις καὶ αὐτῶν πατρὶ περὶ τῆς διχοτομέσεως τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ, oportet enim statuere filium dei naturalem humiliatum esse, tamen hoc mihi nequaquam placet, quod Seruetus non facit Christum vere naturalem filium καὶ γνήσιον dei, hoc est habentem σωματικῶς aliquid substantiae dei. Hoc est illius controversiae caput καὶ σύνεχον. Si enim habet Christus aliquid divinae naturae substantialiter, sicut necesse est, sequitur λόγον non significare tantum ipsum patrem cogitantem aut vocem transeuntem, sed aliquam in Christo manentem naturam. Haec velim cogites deque eis mihi rescribas. Praelego nunc iterum locos communes, ut novam editionem atque emendationem adornem. In his etiam haec attigi.*, MBW. T 5, 467,10–468,22, Nr. 1351. Vgl. hierzu auch Heppe, Dogmatik, 100.

[134] Vgl. CR 21, 258f: *Filius assumpsit humanam naturam. Estque una persona constans ex duabus naturis divina et humana, pater non assumpsit naturam humanam, neque spiritus sanctus assumpsit naturam humanam.* Ebd., 262f: *Necesse est igitur, in Christo naturam divinam esse, alioqui non posset dici mundum per Christum esse factum, Quia certe mundus non est conditus per humanam naturam Christi.*

der menschlichen Natur geruht habe, um ihr Leiden und Sterben zu ermöglichen.[135] Die göttliche Natur habe sich erniedrigt, damit sie zu einem Opfer und Erlöser werden konnte.[136] Melanchthon erwähnt die scholastische Lösung des theopaschitischen Problems, dass der Satz „Gott ist gestorben" durch die Idiomenkommunikation als uneigentliche Rede legitimiert sei. Er lehnt diese Lösung zwar nicht ab, möchte aber dennoch die Frage stellen, ob mit dieser Lehre die Erniedrigung der göttlichen Natur genug ausgedrückt werden könne.[137] Fast scheint es, als wäre Melanchthon 1533 noch bereit, theopaschitische Konsequenzen aus dem Kreuzestod Christi zu ziehen.

In der Druckfassung dieser Vorlesung, der zweiten *aetas* der *loci theologici* aus dem Jahr 1535,[138] findet diese Anfrage an die nominalistische Lehre *de communicatione idiomatum* indes keine Erwähnung mehr. Vielmehr wird die Idiomenkommunikation jetzt zu einer wichtigen Lehre erklärt und als Redeform, durch die die Wesenseigenschaften beider Naturen der konkreten Person zugeschrieben wird. Als Beispiele für diese *figura sermonis* nennt Melanchthon die Sätze *Deus est homo, Christus est mortuus*.[139] Das Irenäus-Zitat, das hier wiederum als Lösung des theopaschitischen Problems dient, wird erweitert durch eine Interpretation des Christushymnus aus Phil 2. Die Erniedrigung der göttlichen Natur Christi möchte der Wittenberger Theologe so verstehen, dass sie ihre göttliche Gewalt, Kraft und

---

[135] Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* III, 19, 3, FC 8/3, 240: *Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et verbum ut glorificaretur, requiescente quidem verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori.*

[136] Vgl. CR 21, 266: *Certe hoc sentire oportet quod filius dei humiliatus sit, quod fuerit victima, redemptor etc.*

[137] Vgl. CR 21, 266: *Scholastici dicunt communicatione idiomatum dici, Deus est passus, Id non improbo, sed tamen quaeri potest, utrum satis explicet humiliationem Filii Dei.* Der Begriff *Scholastici* bezeichnet hier die nominalistische Schule, zu der Ockham, d'Ailly und Biel gehörten, in der die Aussagen *filius Dei est incarnatus, mortuus et passus* aufgrund des philosophischen Grundsatzes *nulla proportio finiti et infiniti* durch die ontologische Fassung der hypostatischen Union in der suppositalen Union lediglich in folgender Form für aussagbar gehalten wurden: *filius Dei sustentans humanam naturam est incarnatus et mortuus*. Die Idiomenkommunikation wird so zur formallogisch richtigen Aussage, die das ontologische Verhältnis der beiden Naturen zueinander beschreibt. Da dieses aber einzig und allein darin besteht, dass die göttliche Natur die anhypostatische menschliche Natur ins Dasein hält und ihr Anteil gibt an ihrem Person-Sein gibt, ist ein realer Austausch der Idiome der beiden Naturen aneinander von vorne herein ausgeschlossen. Übertragen auf das theopaschitische Problem heißt der Satz *filius Dei est mortuus* also nichts anderes, als dass die göttliche Natur die unsterbliche menschliche Seele auch im Tod trägt und ins Dasein gehalten hat. Keinesfalls aber werden die Aussagen menschlichen Leidens und Sterbens der göttlichen Natur real mitgeteilt. Vgl. hierzu Schwarz, Gott ist Mensch, 313–334; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 335–341.

[138] Vgl. CR 21, 333–559.

[139] Vgl. CR 21, 363: *Hinc extitit regula de communicatione idiomatum, usitata in scholis, qua sane opus est. Est autem figura sermonis, qua proprietas alteri naturae conveniens tribuitur toti personae in concreto, ut Deus est homo, Christus est mortuus.*

Ehre in der Passion der menschlichen Natur nicht ausgeübt habe, um so das Leiden und Sterben der menschlichen Natur zu ermöglichen.[140] Subjekt der Kenose Christi ist demnach für Melanchthon nicht wie für Luther die menschliche, sondern die göttliche Natur Christi. Von dieser Erniedrigung Christi sprächen auch die Stellen, in denen ihm „Zittern und Zagen" und die Gottverlassenheit zugesprochen würden. Doch möchte Melanchthon nicht wieder in die Falle des scholastischen Disputierens geraten und bricht seine christologischen Überlegungen ab unter Hinweis darauf, dass die angemessene Methode, die Erniedrigung Christi zu betrachten in der Ehrfurcht und nicht im gottlosen Disputieren bestehe.[141]

Aber es sollte Melanchthon nicht vergönnt sein, sich aus allen christologischen Disputationen heraushalten zu können. 1540 sah sich der Schmalkaldische Bund dazu gezwungen, zur Lehre des Schlesiers Schwenckfeld Stellung zu nehmen. Dem Wittenberger Reformator kam dabei die Aufgabe zu, eine Erklärung abzufassen, die durch Unterschrift der führenden Theologen zur offiziellen Stellungnahme des Schmalkaldischen Bundes wurde.[142] Schwenckfeld hatte die Position vertreten, dass die menschliche Natur Christi im Laufe ihres irdischen Lebens sukzessive vergottet worden sei und nach ihrer Verherrlichung aufgehört habe, eine Kreatur zu sein. Alle anders lehrenden Theologen hatte er als „Kreaturisten" beschimpft.[143] Gegenüber dieser Lehre hält das Schmalkaldener Gutachten fest, dass die menschliche Natur Christi eine Kreatur sei und bleibe.[144] Die Wesenseigentümlichkeiten würden überdies nicht verändert, sondern blieben in vollem Umfang erhalten, so dass die göttliche Natur mit dem Vater gleichewig und die menschliche Natur eine Kreatur sei, geboren aus dem Samen Abrahams. Die Verheißung, dass im Samen Abrahams alle Heiden gesegnet werden, könne überdies nur an den Menschen erfüllt werden, wenn die menschliche Natur Christi ihre wahre Menschheit erhalte, „Same Abrahams" bliebe und nicht in die Gottheit verwandelt werde.[145] Darum kann er wohl zugestehen,

---

[140] Vgl. CR 21, 363: *Exinanivit seipsum, hoc est, non est usus sua potentia, suis donis, sua gloria, non exeruit suas vires in passione.* Vgl. hierzu Seeberg, Dogmengeschichte, 83; Heppe, Dogmatik, 101f.

[141] Vgl. CR 21, 363: *Volens enim omitto hic multas scholasticas disputationes. Reverenter enim de illa arcana et admiranda filii Dei humiliatione sentiendum et loquendum est, quae quidem ex prophanis disputationibus nec intelligi nec iudicari potest.*

[142] Vgl. CR 3, 983–986 (MBW 3, 41, Nr. 2396: Memorandum. 16. März 1540).

[143] Vgl. CR 3, 985: *Circumfertur et Schwenckfeldii libellus, qui negat humanitatem Christi post glorificationem esse creaturam, ac vituperat omnes, qui dissentiunt, eosque vocat creaturistas.* (MBW, Nr. 2396).

[144] Vgl. CR 3, 985: *Hoc impium delirium improbamus, et dicimus humanam naturam in Christo et esse et manere creaturam, ut Iohannes inquit: Et verbum caro factum est.* (MBW, Nr. 2396).

[145] Vgl. CR 3, 986: *Manet tamen sua proprietas naturis, divina est coaeterna Patri, humana est creatura orta ex semine Abrahae, sicut promissio dicit: In semine tuo benedicentur omnes*

dass Christus durch sein Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters seiner menschlichen Natur nach mit unaussprechlicher Ehre geschmückt sei und die Unsterblichkeit erlangt habe, weist aber zugleich darauf hin, dass Christi menschliche Natur auch nach ihrer Erhöhung eine wahrhaft menschliche Natur aus dem Samen Abrahams geblieben sei.[146] Gerade in der wahren Menschheit Christi bestehe der größte Trost der Menschheit, werde sie doch so durch ihren Bruder, der Fleisch von ihrem Fleisch sei, vor Gottes Thron als Hoherpriester vertreten.[147] Der Satz „Gott ist Mensch" stellt für Melanchthon eine *praedicatio inusitata* dar, die exzeptionell für die Person Christi gilt, die ontologisch durch die Enhypostasie der menschlichen Natur in die göttliche Person des Sohnes Gottes konstituiert wird. Der Satz sagt für Melanchthon nicht mehr aus, als dass die göttliche Person ihre menschliche Natur ins Dasein hebt, mit ihr zusammen ein suppositum bildet und von daher auch mit dem Namen ihrer angenommenen menschlichen Natur angesprochen werden kann. Die Aussagen der *communicatio idiomatum*, die für Melanchthon allesamt als *praedicatio inusitata* zu verstehen sind, sind daher nichts weiter als der verbale Ausdruck dieses einmaligen, keineswegs zu verallgemeinernden ontologischen Sachverhaltes. Eine Identifikation der göttlichen mit der menschlichen Natur Christi hingegen stellt für Melanchthon einen unzulässigen Verstoß gegen den Grundsatz der Identität dar.[148] Die Inkarnation des Gottessohnes hat daher für Melanchthon eine exzeptionelle Stellung innerhalb der Logik.

Eine genaue Bestimmung des ontologischen Verhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher Natur Christi liegt vor in der *Enarratio Symboli Niceni* aus dem Jahr 1550.[149] Dort leitet Melanchthon aus Joh 1,14 die Unterscheidung der beiden Naturen Christi ab, die niemals miteinander vermischt werden dürften. Mit Notwendigkeit sei Johannes so zu verstehen, dass die aus Maria geborene Person eine einzige Person darstelle, in der die

---

gentes. Si natura humana in Christo mutata esset in Deitatem, ut fingit Schwenckfeldius, iam non benediceremur in semine Abrahae. (MBW, Nr. 2396).

[146] Vgl. CR 3, 986: *Etsi autem et nos invocamus et praedicamus Christum Deum et hominem, sedentem ad dextram patris, et agnoscimus humanam naturam ineffabili gloria ornatam et immortalem esse, tamen esse naturam humanam genitam ex Maria virgine, ex semine Abrahae affirmamus.* (MBW, Nr. 2396).

[147] Vgl. CR 3, 986: *consolationem habemus in Christo, quia fratrem esse scimus, et os ex ossibus eius, et Pontificem ex hominibus assumtum, qui ut perpetuo pro nobis interpellat.* (MBW, Nr. 2396).

[148] Vgl. CR 13, 524: *Excipiendae sunt enim praedicationes, quas voco inusitatas, de filio Dei: Deus est homo, Verbum caro factum est. In reliquis materiis, ubi de communi ordine naturae loquimur, non potest iungi vocabulum vocabulo, nisi his modis, ut aut de individuo species, aut de specie vel de individuo genus, aut differentia, aut proprium aut accidens praedicetur. [...] Nec disparata species de disparata dici potest, ut, homo est asinus.* (*Erotemata dialectices*. 1547). Zur *communicatio idiomatum* als *praedicatio inusitata* vgl. Brandy, Christologie, 33.

[149] CR 23, 197–346 (*Enarratio Symboli Niceni. Prima pars.* 1550).

beiden Naturen miteinander vereint seien, die göttliche, die zugleich die zweite Person der Trinität darstelle und die menschliche Natur, die von der göttlichen Natur emporgehalten werde und ontologisch von ihr abhänge.[150] Die menschliche Natur in Christus verfüge über kein eigenes Person-Sein wie andere Menschen, sondern hänge in einzigartiger Weise an der göttlichen Person des Sohnes Gottes, so dass sie von ihr emporgehalten und durch sie erhalten werde und ihr Person-Sein mit der göttlichen Natur empfange.[151] So trage die göttliche Person die menschliche Natur und könne darum als ihre Trägerin und Erhalterin bezeichnet werden. Und obwohl jede der beiden Naturen ihre Wesenseigenschaften behalte, so gelte doch der ontologische Sachverhalt des Tragens und Erhaltens zu jeder Zeit. Aus diesem Grund seien die Aussagen „Gott ist Mensch" und „Gott hat gelitten" als wahre Prädikationen über die so qualifizierte konkrete Person Jesu Christi anzuerkennen.[152] Der Wittenberger Theologe unterscheidet die beiden Naturen Christi, von denen gelte, dass sie *naturae intelligentes* darstellten, von dem Personenbegriff *Persona est substantia individua, intelligens, incommunicabilis, hic adde, quae non sustentatur neque conservatur in alia.*[153] Der Begriff der Natur sagt demnach für Melanchthon aus, dass sie auch in anhypostatischer Abhängigkeit existieren kann, während dies für eine Person gerade nicht möglich ist. Angewandt auf die Person Jesu Christi bedeutet diese Unterscheidung, dass die menschliche Natur so von der göttlichen getragen, personiert und ins Dasein gehalten wird, dass sie als anhypostatische Natur nicht existieren würde, wenn sie nicht auf diese Weise am Person-Sein der göttlichen Natur Anteil bekäme. Mit dieser ontologischen Beschreibung der Person Jesu Christi tritt Melanchthon in Widerspruch zu jeglicher Trennungschristologie, die darum bemüht ist, Christus in eine göttliche und eine menschliche Natur aufzuteilen. Dem hält er die

---

[150] CR 23, 340: *Praeterea de dicto Iohannis certum est, utramque naturam manere, nec confusas esse naturas. Necesse est ergo dictum Iohannis sic intellegi, quod haec persona nata ex Maria, sit unica persona, in qua vere sint unitae hae duae naturae, divina, quae est secunda persona divinitatis λόγος, et humana, quae humana natura sustentatur ad divina, et ad divinam dependet, sic ut divina eam sustentet, et ordinem humanae naturae ad divinam terminet.* Vgl. hierzu auch: StA 6, 266: *Massa assumpta sustentatur a λόγῳ, et accipit ab eo, ut sit et subsistat. Deinde nos quasi pendentes de illo surculo gestamur.* (*Responsio Philippi Melanthonis de controversiis Stancari.* 1553).

[151] Vgl. CR 23, 341: *Humana natura in Christo non habet rationem personae per sese, sicut Petrus aut Paulus, aut caeteri homines, Sed ut dixi, dependet singulari ordine ad hanc divinam personam Filium, ut ab ea sustentetur et conservetur, et rationem personae cum divina natura accipiat.*

[152] Vgl. CR 23, 341: *persona divina gestat humanam naturam, ita ut sit sustentatrix et conservatrix eius. Et quanquam proprietas sua cuiusque naturae manet, tamen quia persona divina sustentat et conservat humanam, et persona una est, verae sunt hae propositiones in concreto, Deus est homo, Deus est passus.*

[153] CR 23, 342.

Einzigkeit der Person Jesu Christi entgegen, innerhalb derer die enhypostasierte menschliche Natur in dauernder Dependenz zur terminierenden göttlichen Person steht.[154] Diese ontologische Beschreibung des Verhälnisses der beiden Naturen zueinander weist eine gewisse Nähe auf zur Unterscheidung zwischen *substantia* und *accidens*. Versteht man den Akzidensbegriff mit Melanchthon als *quod non per sese subsistit, nec est pars substantiae: sed in alio est mutabiliter*[155] und den Unterschied zwischen Substanz und Akzidens als darin begründet, dass die Substanzen nicht wie Akzidenzien als Eigenschaften eines anderen Subjektes ausgesagt werden können, sondern selber Akzidenzien so tragen, dass diese ohne sie nicht existierten,[156] so ergibt sich eine Verwandtschaft zwischen der ontologischen Bestimmung des Verhältnisses der beiden Naturen zueinander zu seiner Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens, obwohl Melanchthon dieses Begriffspaar in der christologischen Rede nicht verwendet. Die anhypostatische *massa naturae humanae*, die nur durch das Emporgehaltenwerden durch die göttliche Person zum Dasein kommt, ist somit eine unwesentliche Näherbestimmung der göttlichen Person, deren Existenz nicht abhängig ist von dem „Akzidens" der menschlichen Natur. Die traditionsgeschichtliche Abhängigkeit Melanchthons von der nominalistischen Neuformulierung des neuchalkedonischen Ansatzes der Anhypostasie in der suppositalen Union[157] ist an diesem Punkt deutlich zu spüren.

Das ontologische Konzept der Verbindung zwischen göttlicher Person und anhypostatischer menschlicher Natur bildet für Melanchthon zugleich die Grundlage der Aussagen über das Verhältnis der Eigenschaften beider Naturen zueinander. Analog zur Einung der beiden Naturen in einer Person werden deren Eigenschaften der Person Christi *in concreto* zuteil. Damit aber wird die Person zum Prädikationsträger beider Naturen, so dass die Aussagen über die Naturen wechselseitig austauschbar werden. Die Aussagen *Deus est homo, Deus est passus, crucifixus, mortuus* werden so ebenso zu richtigen Prädikationen über die Person Jesu Christi wie *Christus est*

---

[154] Vgl. CR 23, 342: *Cum igitur humana natura in Christo sustentetur a divina, ita ut non esset humana, nisi sic sustentaretur, non sunt duae personae divina et humana, sed sunt unica persona, et divina sustentatrix terminat ordinem naturae, ut iam sint unica persona.* Vgl. zu den Folgen dieses ontologischen Konzepts für die Idiomenkommunikation Brandy, Christologie, 36: „Kommunikation von menschlicher und göttlicher Natur ist für Melanchthon schlechterdings identisch mit der suppositalen Dependenz der menschlichen Natur."

[155] CR 13, 522 (*Erotemata dialectices.* 1547).

[156] Vgl. CR 13, 532: *Substantiae non sunt in subiecto, ut accidentia, sed ipsae sustinent accidentia.*

[157] Zur traditionsgeschichtlichen Abhänigkeit Melanchthons vom nominalistischen Konzept der suppositalen Union vgl. Brandy, Christologie, 35. Zu diesem Konzept vgl. Schwarz, Gott ist Mensch, 293–301; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 336–338.

omnipotens et creator. Doch sind diese Aussagen mit größter Vorsicht zu gebrauchen.[158]

Zum adäquaten Verständnis dieser Aussagen der *communicatio idiomatum* ist für Melanchthon die Distinktion zwischen *vocabula abstracta* und *concreta* von größter Bedeutung. Die abstrakten Begriffe wie *divina natura, humanitas* oder *humana natura* bezeichnen immer und ausschließlich eine Natur für sich selbst betrachtet. Auf abstrakte Begriffe, die die Natur an sich bezeichnen, sind die Aussagen der Idiomenkommunikation niemals zu beziehen. Die Aussage, dass die Gottheit oder die göttliche Natur an sich gelitten habe und gestorben sei, seien daher zu Recht niemals durch die Kirche angenommen worden.[159] Vielmehr sei die Aussage des 1. Petrusbriefes, dass Christus im Fleisch gelitten habe (1. Petr 4,1), allezeit so verstanden worden, dass Christus gemäß der Natur, die leiden und sterben konnte, gelitten habe.[160] Wenn man aber *in concreto* von der Person Jesu Christi rede, die der anhypostatischen menschlichen Natur an ihrem göttlichen Person-Sein Anteil gebe, seien die Aussagen der *communicatio idiomatum* legitim, werde doch die Person geboren und gekreuzigt, in der die beiden Naturen in personaler Einheit miteinander subsistieren.[161] Die konkreten Aussagen bezeichnen so immer das *totum agens* der Person, die aus der tragenden und der getragenen Natur besteht. Wie die Aussage „Der Mensch versteht" den Menschen als aus Seele und Leib zusammengesetzten bezeichnet, obwohl doch eigentlich nur die Seele versteht, so sei hier die

---

[158] Vgl. CR 23, 343: *Sic in Christo proprietas est personae divinae, esse omnipotentem. Rursus proprietas est naturae humanae, crucifigi, mori. Et tamen in concreto haec tribuuntur personae. Et receptae sunt propositiones, Deus est homo, Deus est passus, crucifixus, mortuus. Christus est omnipotens, creator, sed magna circumspectione opus est in his propositionibus.*

[159] Vgl. CR 23, 343: *Ac primum sciamus discrimen esse inter vocabula abstracta, et concreta. Abstracta significant naturam seorsum consideratam, ut divinitas, vel divina natura, humanitas, vel humana natura. Itaque hae propositiones nequaquam receptae sunt, Divinitas est mortua, vel divina natura est mortua, quia hic natura secundum sese consideratur.*

[160] Vgl. CR 23, 343: *Et dictum Petri consideretur 1. Pet. 4. Cum Christus passus sit in carne, ait Christus passum esse, sed in natura humana, quae mori poterat.*

[161] Vgl. CR 23, 343: *Ac in concreto verissimae et receptae sunt propositiones, Verbum est homo, Deus est homo, Christus est Deus, Deus est natus ex virgine, passus, quia haec persona nascitur, et crucifigitur, in qua unione personali, unita est humanae naturae divina.* Vgl. Mahlmann, Christologie, 66: „Dies ist mit dem Konkretum gemeint: die Person, die das Subjekt christologischer Sätze ist, ist gemeint als eine, die dem Gottsein und dem Menschsein zugleich Subsistenz, eigenständige unübertragbare Vereinzelung gibt. [...] In christologischen Sätzen wird also aufgrund des Schriftzeugnisses das Subjekt immer als dieser Wirk-*Zusammenhang* aufgefaßt; der Mann, von dem hier geredet wird, kann nach der Schrit in seinem Gottsein wie in seinem Menschsein immer nur als ein Konkretum aus beidem angesehen werden, das heißt, nur daraufhin, daß mit ihm immer ein einheitliches Subsistieren, ein einheitliches Subjektsein von Gottsein und Menschsein gegeben ist, nie ein Miteinander von Gott und Mensch, das erlaubte, sie abgesehen voneinander, als zwei Subjekte in diskreter Subsistenz in den Blick zu nehmen. Gott und Mensch begegnen durch Jesus als ein Subjekt."

Person Christi der Aussageträger beider Naturen. Konkrete Aussagen bezeichnen daher immer und ausschließlich die Person Jesu Christi.[162]

Konkretere Ausführungen über Aussagen der Idiomenkommunikation, die der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften zusprechen, finden sich in einem Brief Melanchthons an Osiander aus dem Jahr 1551.[163] Der Brettener Theologe setzt ein mit der Feststellung, die Alte Kirche habe bei der Erklärung des Satzes *Christus est ubique* stets darauf hingewiesen, dass Christus seiner Person nach allgegenwärtig sei. Zugleich aber sei der Satz *Christus corporaliter est ubique* stets zurückgewiesen worden mit dem Hinweis darauf, dass die beiden Naturen Christi ihre Eigenschaften behalten hätten.[164] So hätten Augustin und andere darauf hingewiesen, dass der Leib Christi an einem Ort sein müsse.[165] Wahr sei die Aussage über die Allgegenwart der Person Christi dadurch, dass die göttliche Natur als Trägerin der Wesenseigentümlichkeit der Allgegenwart immer präsent werde als Trägerin der menschlichen Natur. Umgekehrt müssten die biblischen Aussagen, die der Person Christi göttliche Eigenschaften zusprechen, als *in concreto* von der Person Christi redend verstanden werden. Wenn Christus in Joh 8,58 die Aussage mache, dass er schon gewesen sei, ehe Abraham wurde, so sei dies zu verstehen gemäß seiner göttlichen Natur, die jetzt nach wie vor in derselben Person subsistiere, obwohl sie die menschliche Natur angenommen hat.[166]

Die konkreten Aussagen über die Person Christi leisten demnach für Melanchthon ein Doppeltes: Die Einheit der Person bleibt in ihnen immer durch die ontologische Verknüpfung der beiden Naturen gewahrt und

---

[162] Vgl. CR 23, 343: *Significat autem concreta totum agens, naturam sustentantem et naturam sustentatam, ut cum dicimus: homo intelligit. Quare persona intelligatur voce concreti. Et proprietas unius naturae, tribuitur personae in concreto.*

[163] MBW 6, 158, Nr. 6076 (Melanchthon an Andreas Osiander. 1.5.1551).

[164] Vgl. Mahlmann, Christologie, 74: „Der Jesusleib ist vielmehr hier im Rahmen der Physik gesehen. Man kann daraus schließen, daß Melanchthon für den Satz ‚Corpus Christi est ubique' das Miteinander von Gott *und* Mensch nicht mehr gegeben sieht; das Konkretum der Person verliert seine christologische Kraft angesichts jenes Satzes. Dies kommt daher, daß corpus für Melanchthon eine Vokabel ist, die der Klasse der abstracta (wie humanitas, humana natura) angehört! Der Satz ‚Corpus Christi est ubique' kann dann im Unterschied zu dem Satz ‚Christus est ubique' nicht etwas über die konkrete Mitgegenwart des Menschen Jesus gemäß seiner Beziehung in der Schrift sagen, sondern nur etwas über die bleibende Eigenart des Menschlichen auch innerhalb des bestehenden Konkretum mitteilen."

[165] Vgl. CR 7, 780: *Tota antiquitas declarans hanc propositionem: Christus est ubique, sic declarat: Christus est ubique personaliter [...] Sed antiquitas hanc propositionem reiicit: Christus corporaliter est ubique, et dicunt quamlibet naturam retinere sua ἰδιώματα. Et Augustinus et alii dicunt: corpus Christi esse in certo loco.* (MBW, Nr. 6076).

[166] Vgl. StA 6, 262: *In his et multis similibus dictis manifestum est, de uno et eodem Christo dici, et tamen intelligi discrimina naturarum oportet. Hic Christus fuit ante Abraham secundum naturam divinam, ac nunc idem est subsistens seu eadem persona, quanquam natura humana assumpta est.* (*Responsio Philippi Melanthonis de controversiis Stancari.* 1553).

zugleich werden die Eigenschaften der beiden Naturen auseinandergehalten. Göttliche und menschliche Natur bleiben so samt ihren Eigenschaften innerhalb der Person Christi auf das strengste voneinander geschieden und sind doch stets miteinander vereinigt, indem die göttliche Natur die anhypostatische menschliche Natur enhypostasiert, sie ins Dasein bringt, sie trägt. Damit fällt den Aussagen der Idiomenkommunikation auch die Aufgabe zu, den Unterschied zwischen der Gemeinschaft Gottes mit den Heiligen und der exzeptionellen hypostatischen Union der göttlichen Natur Christi mit dem Menschen Jesus von Nazareth auszusagen. Die Person Christi ist der exzeptionelle Träger menschlicher und göttlicher Eigenschaften zugleich aufgrund der hypostatischen Union, die Christus von anderen Heiligen unterscheidet.[167] Die Vereinigung göttlicher und menschlicher Eigenschaften in einem Prädikationsträger aufgrund der präzise beschriebenen hypostatischen Einung bedeutet aber nun keineswegs, dass Melanchthon von einer Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander mit gegenseitiger Anteilgabe ausgeht. Eine Teilgabe der beiden Naturen aneinander versteht er vielmehr als Naturenvermischung. Die Mitteilung von Eigenschaften einer Natur an die andere kann er nur denken als Verlust von Eigenschaften der gebenden und Veränderung der Eigenschaften der empfangenden Natur. Beide Naturen verlören damit aber ihre Wesenseigenschaften und würden ihre Identität aufgeben.[168] War für Luther das gegenseitige Anteilgeben der beiden Naturen aneinander in der Person Jesu Christi als konkrete Rede zu kennzeichnen, so stellt für Melanchthon eine solche Aussage eine Rede *in abstracto* dar. Eine reale Mitteilung von Eigenschaften betrifft für ihn vielmehr immer die Naturen an sich, die durch diesen Vorgang ihre Eigenschaften veränderten und damit ihre Identität verlören. Die Mitteilung des menschlichen Leidens und Sterbens an die unsterbliche und leidensunfähige göttliche Natur ist für ihn von daher von vorne herein ausgeschlossen. Er widerspricht aus diesem Grund allen den Theologen, die das Leiden und den Tod Christi seinen beiden Naturen zusprechen und die Lehre von der *communicatio idiomatum* neu verstünden. Dagegen sei festzuhalten an der altkirchlichen Rezeption von 1 Petr 4,1, nach der das Leiden Christi exklusiv seiner menschlichen Natur zugesprochen werde. An-

---

[167] Vgl. StA 6, 262: *Ut igitur discernatur hic Filius ab aliis sanctis, et aliquo modo conspiciatur discrimen inter hypostaticam unionem in Christo et societatem seu auxilium Dei in aliis sanctis, recte tradita est doctrina de communicatione Idiomatum, quae est forma sermonis, in qua proprietas uni naturae congruens dicitur in concreto de persona, ut vulnerari posse mori. Dicimus igitur in concreto, Christus est homo, λόγος est homo, Christus est vulneratus, Christus est mortuus, Deus est mortuus.*

[168] Vgl. StA 6, 263: *Diserte autem dictum est, communicationem fieri in concreto, non in abstracto. Ut enim necesse est retineri unitatem personae seu unionem hypostaticam, ita necesse est, agnosci duas naturas in Christo nato ex Virgine. Nec facienda est naturarum confusio. Nequaquam igitur dicimus: Natura divina dormit, vulneratur, moritur.*

sonsten begäbe man sich auf den zweifelhaften Boden neuer und doppeldeutiger Aussagen.[169] Diese unterschiedliche Füllung der abstrakten und konkreten Rede durch die beiden Wittenberger Reformatoren wird durch ihre Schüler fortgesetzt. Für ein adäquates Verständnis der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre wird so die Frage, welchem Lehrer die Theologen jeweils folgen, von entscheidender Bedeutung sein.

Bezüglich des Versöhnungsamtes Christi hält Melanchthon fest, dass nur der Verbund der beiden Naturen dieses bewirken konnte und könne. Doch habe jede der beiden Naturen das ihren Wesenseigentümlichkeiten Eigene dazu beigetragen. Die menschliche Natur sei beispielsweise gestorben, während die göttliche Natur sie wieder auferweckt habe. Die Doppelheit der Naturen innerhalb der Person Christi hat für den Wittenberger Theologen eminent soteriologische Bedeutung. Hätte der ewige Sohn Gottes nicht die *massa nostrae naturae* angenommen, so wäre die Gotteskindschaft der Gläubigen ausgeschlossen.[170] Erst durch die Annahme der menschlichen Natur sei der Sohn Gottes zum Mittler zwischen Gott und Menschen geworden.

Die intensive Beschäftigung mit der altkirchlichen christologischen Tradition, die Melanchthon ab 1533 vornahm, sollte auch seine Aussagen über die Abendmahlslehre nicht unberührt lassen. Hatte Melanchthon in der Zeit vor 1533 noch mit Vehemenz die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi bei seiner Kirche oder zumindest die im Willen Christi festzumachende Möglichkeit der Präsenz dieser Natur auf Erden vertreten, so werden die Äußerungen zu diesem Thema nach 1533 immer leiser und zurückhaltender:

Die christologische Begründung der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl wird von ihm während der zweiten Periode nur ein einziges Mal in der *Enarratio Symboli Niceni* von 1550 thematisiert. Melanchthon setzt dort ein mit der Feststellung, dass der Leib Christi wie alle anderen menschlichen Körper der Lokalität unterworfen sei. So sei Christus auch lokal an einem Ort präsent geworden in dem Gespräch mit Thomas, bei dem dieser ihm seinen Finger in die Seite gelegt habe. Doch spreche die christliche Kirche mit ihrem Bekenntnis vom Sitzen Christi zur

---

[169] Vgl. StA 6, 264: *Audio autem eos, qui dixerunt, Christum secundum utramque naturam mortuum esse, nunc addere interpretationem huic suae formae loquendi. Sed consulo, ut phrasin Pauli, quam et postea imitata est Ecclesia, retineamus, nec in re tanta novae et ambiguae formae loquendi spargantur.* Melanchthon steht mit seiner Fassung der *communicatio idiomatum* auf dem Boden mittelalterlicher Entwürfe. Vgl. hierzu beispielsweise Thomas von Aquin, S. th. III, q. 16, art. 5, Christmann, 21–24.

[170] Vgl. StA 6, 273: *Dicit [Irenäus] in Mediatore duas esse naturas, quia nos non possemus esse filii adoptionis, nisi is, qui natura Filius est, assumpsisset nostrae naturae massam.*

Rechten Gottes der menschlichen Natur zu, dass sie auf verborgene, der physikalischen Verortung unähnliche Weise überall dort gegenwärtig sei, wo der Sohn Gottes wirke. Die beiden Naturen dürften nie voneinander getrennt werden.[171] Melanchthon ist demnach noch nicht bereit, an diesem Punkt der Systemlogik seiner Christologie zu folgen, nach der die Eigenschaft der Allgegenwart eine exklusive göttliche Eigenschaft ist und so niemals der menschlichen Natur mitgeteilt werden kann. Folgt man der immanenten Logik der Christologie Melanchthons, so ist allerdings allenfalls eine Personpräsenz der die abwesende menschliche Natur tragenden göttlichen Person aussagbar. Eine lokale Abwesenheit der menschlichen Natur würde Melanchthon so auch nicht bestreiten, da sie mit der sie tragenden göttlichen Natur präsent und zugleich räumlich abwesend ist.[172] Die Gegenwart der menschlichen Natur an mehreren Orten zugleich hingegen wäre auf das bestimmteste abzulehnen. Doch diese Konsequenz ist Melanchthon 1550 noch nicht bereit zu ziehen. Doch sollte diese Zwischenposition nicht von Dauer sein, widersprach doch die unräumliche Gegenwart der gerade durch ihre Lokalität zu definierenden menschlichen Natur der Systemlogik der Christologie Melanchthons auf eklatante Weise.

In der Auseinandersetzung mit der altgläubigen Position verstärkt sich in diesen Jahren seine Ablehnung der Bindung des Leibes Christi an das Brot. Es sei zu beklagen, dass die Papisten nur von der Gegenwart im Brot redeten, die andauernde Gegenwart Christi in den Gläubigen hingegen völlig

---

[171] Vgl. Melanchthon, *Enarratio*, 176: *Huc pertinet doctrina de articulo „sedet ad dexteram aeterni patris". Etsi enim corpus est alicubi localiter, sicut erat localiter coram Thoma inserente digitos in latus eius, tamen „sedere ad dextram" est alio arcano modo, qui non est similis locationi physicae, ibi esse, ubicunque Filius est efficax. Non enim divelluntur naturae. Et inenarrabili modo ille Filius aeternus involutus est humanae naturae, sicut inquit dictum: „Et verbum caro factum est."*

[172] In seiner Analyse der melanchthonischen Persongegenwart des ungeteilten Christus ist Mahlmann durchaus zuzustimmen: „Dies sachliche Verständnis des Konkretum wahrt auch die christologische Möglichkeit der lutherischen Abendmahlslehre, die Mitgegewart des dem allein handeln könnenden Gottessohn werkzeuglich unaufhebbar verbundenen Menschen Jesus. Um des Konkretum willen ist die praesentia actionis personae, das gegenwärtige wirksame Handeln des Gottessohnes in seiner Kirche, eben zu verstehen als Dabeisein des Menschen Jesus.", Mahlmann, Christologie, 75. Doch stellt sich die Frage, ob eine Mitgegenwart der enhypostasierten menschlichen Natur mit ihrer göttlichen Person, der allein die Allgegenwart zukommt, bei gleichzeitiger lokaler Abwesenheit wirklich das „lutherische Abendmahlsverständnis" wahrt. Vgl. hierzu auch Gollwitzer, *Coena Domini*, 78: „nur auf dem Umwege über die persönliche Gegenwart ist uns auch der mit dieser Person verbundene Leib, unbeschadet seiner räumlichen Existenz, gegenwärtig." Doch ist in diesem Kontext gegen Brandy, Christologie, 35 festzuhalten, dass die menschliche Natur in dem Sinne an der Allgegenwart ihrer göttlichen Person beteiligt ist, als sie von dieser sie enhypostasierenden Person stetig ins Dasein gehoben wird. Heshusen irrt demnach, wenn er „die das Konkretum auflösende Funktion der Melanchthonischen communicatio-Lehre behauptet, die darin besteht, daß zwar die Person Subjekt der Aussagen ist, in Wahrheit nur je eine Natur gemeint ist.", Brandy, Christologie, 37.

ausklammerten.[173] Gegen die altgläubige Vorstellung der andauernden Bindung des Leibes Christi an das Brot entwickelt Melanchthon folgende Regel: *Deum non alligandum esse ad aliquam rem, ad quam se ipse non alligat suo verbo: Nec habere rationem Sacramenti ullam rem, sine expresso testimonio verbi Dei.*[174] Auch in der dem Wort Gottes gemäßen Abendmahlsfeier finde keine Bindung des Leibes Christi an das Brot für einen kurzen Moment statt. Die ganze Abendmahlsfeier sei vielmehr als Unterpfand für die andauernde Präsenz und Wirksamkeit Christi in den Glaubenden zu verstehen.[175] Bei der Nießung des Brotes sei der Sohn Gottes wahrhaft und seiner Substanz nach gegenwärtig und mache so das Essen des Brotes und das Trinken des Weines zu Zeichen seiner andauernden Präsenz und Wirksamkeit in den Gläubigen.[176] Die Abendmahlsfeier ist so für Melanchthon Zeichen und Pfand dafür, dass der seinen beiden Naturen nach präsente Christus in den Gläubigen wohnen und wirken wolle.[177] Hat sich in der Sache die Position Melanchthons in der Abendmahlsfrage in den Jahren ab 1533 nicht grundlegend geändert, so ist doch der starke Rückgang der christologischen Begründung der Realpräsenz des ganzen Christus festzustellen sowie die immer stärker werdende Polemik gegen das altgläubige Verständnis der *alligatio corporis Christi ad panem.*

3. Der „alte Melanchthon": 1557–1560: Das Jahr 1557 stellt insofern eine tiefe Zäsur im christologisch-abendmahlstheologischen Denken Melanchthons dar, als er im Juni dieses Jahres anlässlich einer Vorlesung über den Kolosserbrief in neuer Weise ausführlich Stellung bezieht zur Frage der

---

[173] Vgl. CR 8, 942: *Ac deplorandum est, Papistas tantum dicere de praesentia IN PANE, et prorsus tacere de praesentia assidua in credentibus. (Scriptum.* 1556).

[174] CR 8, 941f.

[175] Vgl. CR 8, 941: *Nec ita instituta est haec Coena, ut tantum unius exigui momenti praesentiam significet, sed ut sit pignus assiduae praesentiae, et efficaciae in credentibus.*

[176] Vgl. CR 8, 941: *Quare statuendum est, in sumtione vere et substantialiter adesse filium Dei, et hanc sumtionem testimonium esse assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus.* Vgl. hierzu auch die Verteidigung seiner Abendmahlslehre in einem Gespräch mit Luther: CR 5, 498f: *Ego Luthero dixi, me semper defendisse synecdochen, cum panis et vinum sumantur adesse Christum vere et nos sibi membra facere, nec extra usum ritus ullos habere sacramenti rationem. Arbitror ei satisfactum.* (MBW, Nr. 3705) Vgl. hierzu Neuser, Luther und Melanchthon, 32: „Melanchthon bezieht die Synekdoche nicht wie Luther auf die Elemente, sondern auf die Abendmahlshandlung. Das heißt, Christus ist im Abendmahl, aber nicht in Brot und Wein gegenwärtig. Als Abendmahlsgabe nennt Melanchthon gar nicht Leib und Blut Christi, sondern die Person Christi, die im Abendmahl handelt. Die mündliche Nießung, auf die Luther [...] so viel Wert legt, ist damit ebensowenig gelehrt, wie die Nießung der Ungläubigen." Zur Auseinandersetzung zwischen den beiden Reformatoren um die Abendmahlslehre im Kontext des Kölner Reformationsversuches von 1544 vgl. Neuser, Luther und Melanchthon, 25–34; Lohse, Melanchthon, 416f und 862f. Zu den Plänen Melanchthons, Wittenberg zu verlassen, sollte Luther ihn in seinem „Kurzen Bekenntnis" mit Namen nennen, vgl. Neuser, Versuche, passim.

[177] Vgl. CR 8, 941: *Nequaquam inane spectaculum esse Coenam Domini, sed vere hanc sumtionem esse testimonium et pignus, quod filius Dei Dominus noster Iesus Christus sit IN SUMENTIBUS. Nec tantum adsit in illa sumtione, sed habitet in iis, iuxta haec dicta.*

Himmelfahrt und des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters. Der Wittenberger Reformator stellt die theologische Erörterung dieser Glaubensartikel in der *Enarratio epistulae Pauli ad Collossenses*, die erst Anfang des Jahres 1559 in den Druck gehen sollte,[178] in den Kontext der Aussage des Kolosserbriefes „sucht, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes." (Kol 3,1). Zur Klärung der Frage, wie die Himmelfahrt und das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters zu verstehen seien, verlangt Melanchthon ein wörtliches Verständnis des Glaubensbekenntnisses gerade in der Frage der Körperlichkeit und der räumlichen Verortung Christi. Wenn das Apostolikum *ascendit in coelum* sage, dann sei damit eine räumliche Bewegung in Richtung auf einen himmlischen Ort zu gemeint. Der Text sei durchaus nicht allegorisch zu verstehen. Der *praeceptor* nimmt so den hermeneutischen Grundsatz Luthers auf, dass der Literalsinn der einzige sei, und verwendet ihn zur Illustration seines Verständnisses der Himmelfahrt Christi. Eine räumliche Näherbestimmung des *locus coelestis* nimmt der Brettener mit der Einschränkung *ubicunque est*, „wo auch immer er sei" nicht vor. Die Himmelfahrt sei sichtbar und körperlich geschehen. Seit Anbeginn der Kirche werde gelehrt, dass Christus in räumlicher Umschließung an irgendeinem Ort sei, wo immer er will. Melanchthon weigert sich, den Himmel der Schrift mit einem topographisch bestimmbaren Raum, etwa dem *coelum empyreum*,[179] zu identifizieren.[180] Doch ist für ihn klar, dass die physikalische Richtung der Himmelfahrt aufwärts gewesen ist: *ascensio corporalis facta est sursum*. Daher bezeichne Paulus auch den himmlischen Ort, an dem sich Christus nun aufhalte, mit dem Wort „oben".[181] Der Wittenberger Reformator legt sich in dieser Vorlesung damit

---

[178] Vgl. CR 15, 1223–1282 (*Enarratio epistulae Pauli ad Collossenses*. 1559). Zur Datierung der Vorlesung und des Druckes vgl. Brandy, Christologie, 37–39.

[179] Zum Wandel des Bedeutungsgehaltes dieses Begriffes vom neuplatonischen Feuerhimmel zur Gleichsetzung mit dem Paradies als Aufenthaltsort der Seligen und Engel in der mittelalterlichen Scholastik und Volksliteratur (Dante) vgl. besonders Maurach, Coelum empyreum, 87–94.

[180] Vgl. Mahlmann, Christologie, 183: „wiewohl der Himmel der Himmelfahrt grundsätzlich physikalische Bestimmbarkeit aufweist, kann doch nicht bestimmt werden, welcher Himmel gemeint ist, und damit auch nicht, wo er liegt." Die topographisch verstandene Himmelfahrt der menschlichen Natur Christi hin zu einem den physikalischen Gesetzen unterliegenden Raum, wo auch immer dieser zu finden sei, wird von Melanchthon vertreten, um die soteriologisch relevante wahrhafte Menschheit Christi, zu deren unveräußerlichen Eigenschaften eben auch die räumliche Umschriebenheit gehört, zu sichern und jede auch von antitriniarischer Seite vertretene Tendenz einer Vergottung dieser Menschheit Christi von vorne herein zu widerlegen. Diese Aussagen des alten Melanchthon sind demnach theologisch motiviert und nicht kosmologisch. Zur Kosmologie Melanchthons vgl. Blumenberg, Melanchthons Einspruch; Frank, Theologische Philosophie, 301–314; Hamel, Peucer.

[181] Vgl. CR 15, 1271: *In symbolo intelligatur dictum, ut sonat litera, et de corpore et corporali locatione, in coelum, id est, in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt figendae aliegoriae. Ascensio fuit visibilis et corporaliter, et semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corpora-*

erstmals öffentlich auf ein räumlich-physikalisches Verständnis der Himmelfahrt und die Bindung der erhöhten menschlichen Natur Christi an einen Ort fest und schließt damit die von ihm in früheren Jahren verfochtene Allgegenwart der menschlichen Natur aus. Auch die unräumliche Gegenwart Christi *arcano modo* seinen beiden Naturen nach, die er 1550 noch vertreten hatte, findet keine Erwähnung mehr. Das Sein Christi im Himmel von Ewigkeit her kommt für ihn exklusiv und ausschließlich allein der göttlichen Natur Christi zu. Diese sei auch während der der Erdentage im Himmel geblieben, wiewohl sie in Verbindung mit der menschlichen Natur als deren Trägerin auch auf Erden gegenwärtig geworden sei.[182] Der göttliche λόγος sei nicht in räumlicher Weise an seinen Körper gebunden, sondern habe vielmehr seinen Körper derart ins Dasein gehalten, dass er sowohl in ihm als auch im Schoß des Vaters gewesen sei, stellt der Brettener in Anschluss an ein Athanasius-Zitat fest. Die Allgegenwart der göttlichen Natur Christi darf für Melanchthon nicht so verstanden werden, als hätte er sich der irdischen Vergänglichkeit teilhaftig gemacht. Vielmehr gebe er der ganzen Schöpfung ihr Leben und erhalte sie im Dasein.[183] In Bezug auf die Gegenwart der göttlichen Natur könnte man demnach von einem *Extra-Philippicum* zu sprechen, bleibt Christus seiner Gottheit nach doch auch *extra carnem* an der göttlichen Weltherrschaft im Himmel beteiligt, während seine menschliche Natur in ihren Erdentagen von dieser göttlichen Eigenschaft ausgenommen wird.[184] Von der menschlichen Natur gilt, dass sie nach oben zur Rechten Gottes hin erhöht worden ist. Diese Erhöhung zur Rechten Gottes ist nun aber nach Melanchthon nicht so zu verstehen, dass die menschliche Natur Christi wie die Engel und Seligen oben bei Gott sei, sondern vielmehr derart, dass sie über alle Engel in das verborgene Licht Gottes erhoben sei und dort zusammen mit dem Vater regiere.

---

li locatione in aliquo loco esse ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum. Ideo Paulus in hoc capite locum illum nominat sursum.

[182] Vgl. CR 15, 1271: *At in propositione: Filius qui est in coelo, dictum intelligatur communicatione idiomatum. Λόγος semper est in coelo, etiamsi corporali locatione corpus est in virgine.*

[183] Diese Aussage trifft Melanchthon mit einem Athanasius-Zitat, das er anführt: CR 15, 1271: *Λόγος non colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit, et extra omnia, et in sinu patris, neque cum sit in omnibus, fit pars in aliorum, sed omnia vitam, sustentationemque ab ipso accipiunt.* Vgl. Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* 17, 1, SC 199, 324.

[184] Zur ähnlich gelagerten „Extra"-Dimension in der Theologie Calvins vgl.: Obermann, Extra, 344: „Das Extra calvinisticum soll nicht göttliche Fähigkeiten verbergen, welche eine Trennung zwischen dem inkarnierten Christus und dem gefallenen Menschen bezeichnen, sondern es soll viel eher dem Ausdruck sowohl der Wirklichkeit der Kenosis als auch der Wirklichkeit der Himmelfahrt dienen. Das theologische Motiv ist die caro vera, das religiöse die spes resurrectionis." Zur melanchthonischen *Extra*-Vorstellung vgl. Sturm, Ursin, 76f. Vgl. auch die Folgerung, die Sturm als Zusammenfassung zieht: „Melanchthon hatte sich der Sache nach damit auch öffentlich für die calvinische Abendmahlschristologie und gegen die Ubiquitätslehre erklärt.", ebd., 80. Zum Verhältnis und der bleibenden Differenz der christologischen Ansätze der beiden Reformatoren vgl. den Exkurs.

Diese Teilnahme an der Weltregierung Gottes hebe nun aber mitnichten die räumliche Bindung der menschlichen Natur an einen Ort auf, sondern Christi menschliche Natur bleibe nach wie vor nach der Art eines wahren Körpers an einem Ort präsent, wie auch schon Augustin zu Recht bemerkt habe.[185] Eben dieselbe Aussage Augustins, deren Bezug auf die Gegenwart der menschlichen Natur Christi im Abendmahl Melanchthon noch 1530 bestritten hatte, wird jetzt in eben diesem Sinne verstanden.[186] Die Aussagen der andauernden Präsenz Christi bei seiner Kirche auf Erden müssten mittels des hermeneutischen Hilfsmittels der *communicatio idiomatum* verstanden werden. Gegenwärtig wird so für Melanchthon auf Erden allein die göttliche Natur, die ihre menschliche Natur ins Dasein hält.[187] Die in früheren Jahren vertretene Gegenwart des ungeteilten Christus seinen beiden Naturen nach bei seiner Kirche wird so implizit widerrufen.[188] Doch bleibt die göttliche Natur Christi in ihrer Gegenwart auf Erden immer bestimmt durch die menschliche Natur, die sie ins Dasein hält. Mit einem *nudus Deus* hat man es demnach auch bei Melanchthon nie zu tun. Der alte Reformator zieht jedoch die Konsequenzen aus seiner Christologie, indem er die Gegenwart auf Erden allein der göttlichen Natur zuspricht und die menschliche Natur an einem Ort im Himmel räumlich verortet. Räumlich gegenwärtig wird so nur die göttliche Person, die durch ihre menschliche Natur bestimmt ist. Sein soteriologisches Interesse liegt ganz auf der wahren Menschheit Christi, mit der die Christen vor Gott vertreten sind und die für ihn ein Unterpfand der leiblichen Auferstehung darstellt. Das ganze menschliche Geschlecht hätte nicht eine Sekunde überlebt nach dem Fall der Ureltern, wenn nicht die Trinität beschlossen hätte, dass der λόγος die menschliche *massa* annehmen würde. Nur aufgrund dieser zukünftigen *assumptio* der anhypostatischen *massa humana* habe die Menschheit den Sündenfall überlebt. Durch die Inkarnation habe das Ebenbild des ewigen

---

[185] Vgl. CR 15, 1271: *Ut autem de locali ascensione naturae humanae dictum est: Ascendit ad coelos, ita de exaltatione naturae humanae super omnes creaturas dictum est: Ubi est ad dexteram Dei sedens. Ait Christum sursum esse, et quidem ad dexteram Dei, id est, non ut beati angeli et homines sursum sunt, sed exaltatus supra angelos in illa arcana luce Dei regnans cum patre, et tamen corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum, ut Augustinus inquit.*

[186] Vgl. Augustin, *Tractatus in Iohannem XXX, 1*, CChr.SL 36, 289: *Sursum est Dominus; sed etiam hic est ueritas Dominus. Corpus enim Domini in quo resurrexit uno loco esse potest; ueritas eius ubique diffusa est.*

[187] Vgl. CR 15, 1271f: *Et hae propositiones: Christus in vobis est, Ego in eis, veniemus ad eum et mansionem apud eum faciemus etc. intelligantur communicatione idiomatum. Et de hac praesentia filii in praedicatione Evangelii et in sanctis, necesse est Ecclesiam fideliter erudiri, ut agnoscamus Dominum nostrum Iesum Christum adesse Ecclesiae, et esse caput omnia in omibus perficiens.*

[188] Vgl. hierzu auch Mahlmann, Melanchthon, 200: „Diese noch zu Luther hin vermittelnde Theorie [der Multilokalisation Christi] hat Melanchthon im Juni 1557 aufgegeben."

Vaters das Ebenbild Gottes in der Menschheit wiederhergestellt.[189] Dieses Interesse an der wahren Menschheit Christi führt zur strikten Ablehnung jedes Gedankens an eine reale Mitteilung der beiden Naturen aneinander. Melanchthon versteht jeden dieser von seinem Konzept abweichenden Vorschläge als Naturenvermischung und damit letzten Endes als Aufgabe der wahren Menschheit Christi. In den beginnenden Auseinandersetzungen um die Idiomenkommunikation sieht sich Melanchthon konfrontiert mit dem Vorwurf, ein rein verbales Verständnis der *communicatio idiomatum* zu vertreten. Diesen Vorwurf weist er jedoch mit aller Entschiedenheit und zu Recht zurück, sind doch seine Aussagen der Idiomenkommunikation eine präzise Umschreibung des tatsächlichen ontologischen Sachverhalts des gemeinsamen Subsistierens der beiden Naturen Christi, in dem die göttliche Natur die menschliche im Dasein erhält. Damit aber sieht Melanchthon seine Fassung der Idiomenkommunikation nicht als leere Redeformel, sondern als durch einen ontologischen Sachverhalt gedeckte Rede.[190]

Zur näheren Illustration der Gegenwart Gottes entwirft Melanchthon eine Vier-*gradus*-Lehre[191], durch die er die *praesentia universalis Dei*, mit der Gott seiner Schöpfung nahe ist und sie am Leben erhält, solange er will, von der sichtbaren Gegenwart bei den Engeln und Seligen unterscheidet, mit denen er in zeitlich unendlicher Gemeinschaft im Himmel lebt. Als dritte Form der Gegenwart Gottes bei den Gläubigen sieht Melanchthon die unsichtbare gnädige Präsenz Gottes in den Wiedergeborenen, durch die er ihr neues Leben Gestalt gewinnen lässt. Von diesen drei Präsenzformen Gottes sei nun aber diejenige zu unterscheiden, in der Gott die menschliche Natur angenommen habe und unlöslich mit ihr in einer Person verbunden bleibe in alle Ewigkeit.[192] Die göttliche Natur ist demnach für Melanchthon der menschlichen immer gegenwärtig und verlässt sie in alle Ewigkeit nicht, obwohl sie keinerlei reale Gemeinschaft mit ihr eingeht. Das ontologische Modell Melanchthons kann daher nicht mit dem Etikett des „Nesto-

---

[189] Vgl. CR 23, 370: *Prima est, ne esset quidem genus humanum, sed mox prorsus interiisset post lapsum primorum parentum, nisi factum esset decretum, ut λόγος assumeret massam, et propter hanc assumtionem reliquum genus humanum esset superstes. [...] Congruebat Filium assumere humanam naturam, ut haec persona, quae est substantialis imago aeterni patris, restitueret imaginem Dei in nobis.* (*Explicatio Symboli Niceni*. 1557. Druck 1561).

[190] Vgl. hierzu: StA 6, 377: *In his quorundam tanta est petulantia, ut fingant duplicem communicationem idiomatum aliam Dialecticam, aliam Physicam, quae est confusio naturarum.* (*Refutatio erroris Serveti*. 1559. Anhang der zweiten Auflage der *Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis*. 1559).

[191] Vgl. hierzu Brandy, Christologie, 32.

[192] Vgl. CR 23, 5: *Quartus gradus longe alius est, quo sola haec persona λόγος assumit humanam naturam, non solum inseparabiliter, sed etiam tali ratione, ut sit unum ὑφιστάμενον. Et sicut haec persona λόγος aeterna est, ita postea impossibile est, hanc massam λόγῳ insertam non simul manere.* (*Examen ordinandorum*. 1559).

rianismus" versehen werden. Es stellt vielmehr den Versuch dar, in veränderten Zeiten das chalkedonische Glaubensbekenntnis neu zur Geltung zu bringen. Sein erkenntnisleitendes Interesse besteht dabei in der humanistischen Hochachtung vor der Tradition, der Berücksichtigung der aristotelisch geprägten Schulphilosophie, die seit dem Hochmittelalter zur leitenden geworden war, und darin, diese beiden Interessen mit dem spezifisch reformatorischen Anliegen der Rechtfertigung des Gottlosen *sola fide* zu verbinden. Die Hoffnung darauf, die Einheit der auseinanderstrebenden Konfessionen durch den steten Bezug auf die Antike wiederherstellen zu können, spielte bei diesen fundamentaltheologischen Festlegungen mit Sicherheit ebenfalls eine große Rolle. Wollten die reformatorischen Kirchen des 16. Jahrhunderts kommunikationsfähig bleiben, so waren sie nach Melanchthon dazu gezwungen, sich derselben philosophischen Mittel zu bedienen wie ihre theologischen Gegner.[193]

Wenden wir uns nun der Abendmahlslehre des späten Melanchthon zu: Ist die menschliche Natur Christi in dem Ort des Himmels, wo auch immer er sei, verortet und gehört es geradezu zu den Wesenseigentümlichkeiten der menschlichen Natur, dass sie nur an einem Ort zugleich gegenwärtig werden kann, so ist ihre Gegenwart in den vielen Abendmahlsfeiern mit Sicherheit auszuschließen. Betrachtet man nun die Aussagen Melanchthons über die Abendmahlslehre nach 1557, so fällt sofort eine neue Formulierung ins Auge: Die Abendmahlsgabe wird definiert als Gemeinschaft am Leib und Blut Jesu Christi. Mit dem Empfang von Brot und Wein im Abendmahl sei der Sohn Gottes wahrhaft und seiner Substanz nach gegenwärtig und bezeuge, dass seine Wohltaten den Gläubigen zueigen werden sollen und dass er die menschliche Natur um ihretwillen angenommen habe, damit er die Gläubigen zu eingepflanzten Gliedern seines Leibes machen und sie abwaschen könne durch sein Blut. Zugleich sei das Abendmahl ein Zeugnis dafür, dass Christus in den Gläubigen sein, sie lehren, lebendig machen und regieren wolle.[194] Mit dieser neuen Abendmahlsdefinition übernimmt Melanchthon die von ihm in früheren Jahren leidenschaftlich bekämpfte ekklesiologische Interpretation von 1 Kor 10,16, die davon ausgeht, dass „Gemeinschaft am Leib und Blut Christi" gleichzusetzen sei mit

---

[193] Vgl. StA 2/1, 199: *Diligentia digna est piis, propter concordiam loqui cum Ecclesia et non sine eruditis causis. Ecclesia vetus alios modos comprobavit, alios reicit. Fugiamus autem studium cavillandi, et formas receptas gravi et vera auctoritate retineamus.* (*Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati*. 1559).

[194] Vgl. CR 23, 61f: *Quid est Coena Domini? Est communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, sicut in verbis Evangelii instituta est, in qua sumptione Filius Dei vere et substantialiter adest, et testatur se applicare credentibus sua beneficia, et se assumpsisse humanam naturam propter nos, ut nos quoque sibi insertos Fide membra sua faciat, et nos ablutos esse sanguine suo. Simul etiam testatur, se velle in credentibus deinceps esse, et se cum sit λόγος aeterni Patris, docere vivificare et regere credentes.* (*Examen ordinandorum*. 1559).

Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche. Obwohl die Person Christi gemäß ihrer göttlichen Natur, die die räumlich abwesende menschliche Natur im Dasein erhält, nach wie vor ihrer Substanz nach wahrhaftig im Abendmahl gegenwärtig ist, so hat sich doch ihre Funktion erheblich gewandelt. Hatte Christus in früheren Zeiten noch seinen Leib und Blut an die Kommunikanten ausgeteilt, so sagt er jetzt den Niessenden zu, dass die Wohltaten seiner Person dem Einzelnen gelte, dass er in den Leib Christi eingepfropft werde und dass seine Erlösungstat auch ihm gelte.

Dasselbe neue Bild ergibt sich aus dem Gutachten, das Melanchthon auf Bitten des pfälzischen Kurfürsten Friedrich anlässlich des Abendmahlsstreites zwischen Tilman Heshusen und Wilhelm Klebitz verfasste und das im Jahr 1560 trotz des Einspruchs der Universität Wittenberg in Heidelberg gedruckt wurde. Der Wittenberger setzt darin ein mit der Feststellung, dass eine Stellungnahme zur Abendmahlslehre in diesen Zeiten nicht leicht, sondern sehr gefährlich sei. Er empfiehlt dem Kurfürsten 1 Kor 10,16 als Ausgangspunkt der Abendmahlslehre. Paulus sage an dieser Stelle nicht, dass sich die Natur des Brotes ändere, wie es die Papisten täten. Auch sage er nicht, wie der Bremer Timann,[195] dass das Brot der wahre Leib Christi sei. Vielmehr bestehe die apostolische Lehre darin, dass das Brot die Gemeinschaft am Leib Christi sei, dasjenige, durch das die Gemeinschaft mit dem Leib Christi zustande komme. Diese Gemeinschaft geschehe während des Gebrauchs und gewiss nicht ohne gedankliche Beteiligung des Nießenden.[196] Mit Leidenschaft kämpften die Papisten und in dieser Frage ähnlich denkende Theologen dafür, dass der Leib Christi auch außerhalb der Nießung in die äußere Gestalt des Brotes oder in das Brot selber eingeschlossen bleibe und forderten die Anbetung dieses im Brot eingeschlossenen Leibes Christi.[197] In diesem Irrglauben habe auch Mörlin in Braunschweig gefordert: „Du mußt nicht sagen, Mum, Mum, sondern du mußt sagen, was dieses ist, das der Priester in der Hand hat."[198] Diese Kritik an Mörlin ist frei-

---

[195] Mit dieser Bemerkung spielt Melanchthon auf den Bremer Abendmahlsstreit von 1557 an, in dem er gegen Timann und für seinen Schüler Hardenberg Stellung bezogen hatte. Vgl. hierzu das Gutachten der Wittenberger Fakultät: CR 9, 16: „Nun haben wir nicht vernommen, daß die Gelehrten in Sächsischen Landen diese Worte gebraucht hätten: *panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi*, sondern diese Form: *cum pane sumitur corpus* ist gewöhnlich, und ist gemäß dieser Form: *panis est communicatio corporis* etc." (MBW 8, 20f, Nr. 8085: Johannes Bugenhagen, M., Paul Eber, Sebastian Fröschel, Lucas Hetzer und Johannes Sturmio an den Rat der Stadt Bremen 11.1.1557).

[196] Vgl. StA 6, 484: *Non dicit, mutari naturam panis, ut Papistae dicunt: Non dicit, ut Bremenses, panem esse substantiale corpus Christi: Non dicit, ut Heshusius, panem esse verum corpus Christi: sed esse κοινωνίαν, id est, hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi: quae fit in usu, et quidem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt.* (*Iudicium de coena domini.* 1560).

[197] Vgl. StA 6, 484: *Acerrime pugnant Papistae, et eorum similes, ut dicatur corpus Christi extra sumtionem inclusum esse speciebus panis, aut pani, et postulant adorationem.*

[198] StA 6, 484f.

lich auch eine indirekte Absage an die Abendmahlstheologie Luthers, die Mörlin in seiner Aussage wörtlich aufgenommen hatte.[199] Eine Bindung des abwesenden Leibes Christi an das Brot des Abendmahls scheidet für Melanchthon demnach mit aller Entschiedenheit aus. Vielmehr sei auszugehen von einer Gegenwart des *filius Dei* im Dienst des Evangeliums, mit dem er in den Glaubenden wirksam sein wolle. Doch sei der Sohn Gottes nicht um des Brotes willen gegenwärtig, sondern um der Menschen willen, die an der Abendmahlsfeier teilnähmen.[200] Die irdischen Elemente stellten dabei lediglich Verweiszeichen auf oder Bilder des abwesenden Leibes Christi dar, wie Melanchthon anhand von Väterzitaten darlegt.[201] Die 1530 beginnende Auseinandersetzung mit patristischen Zitaten zur Abendmahlslehre endet demnach bei Melanchthon bei der Überzeugung, dass die Elemente im Abendmahl als Verweiszeichen zu verstehen seien. Die Zeichen und Rituale habe Christus eingesetzt, damit der Christ auch mit den Augen sehen könne, dass er mit Gott versöhnt sei. Die Zeichen verweisen dabei zurück auf die Verheißungen des Evangeliums, dessen sichtbare Form sie darstellten.[202] Melanchthon vertritt so eine Modifikation des augustinischen *res-signum*-Schemas: Die irdischen Elemente verweisen als *signa* auf die in der Evangeliumspredigt zugesagte Sündenvergebung und Einpflanzung in den Leib Christi als *res*, die der seiner Person nach realpräsente Christus den glaubenden Kommunikanten im Akt der *sumptio* von Brot und Wein zueignet, sie ihnen appliziert. Die irdischen Elemente sind so keine leeren Zeichen, sondern mit ihnen wirkt und handelt der seiner Person nach realpräsente Christus an seiner Gemeinde, indem er ihnen die Wohltaten seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung zueignet.[203] Dieser Zuspitzung der Abendmahlslehre auf ihren *usus* in der Gemeinde entspricht auch die zweite

---

[199] Vgl. WA 30/III, 561, 11–27 (Sendschreiben an die zu Frankfurt a.M. 1532).

[200] Vgl. StA 6, 485: *Adest filius Dei in ministerio Evangelii, et ibi certo est efficax in credentibus, ac adest non propter panem, sed propter hominem, sicut inquit. Manete in me, et ego in vobis.*

[201] Vgl. StA 6, 485: *Negat Heshusius, se assentiri Origeni, qui nominat panem et vinum σύμβολα τοῦ σώματος καὶ αἵματος. Reiicit contumeliose Clementem Alexandrinum. Pronunciabit eodem modo de Augustino, Ambrosio, Prospero, Dionysio, Tertulliano, Beda, Basilio, Nazianzeno, qui nominant ἀντίτυπον σῶμα, Theodoreto, qui ait de pane, φύσιν οὐ μεταβάλλων.* Zum durch die Beschäftigung mit der altkirchlichen Tradition gewonnenen Zeichenbegriff Melanchthons vgl. auch den Brief vom 21. März 1559 an Johannes Crato: CR 9, 784–786: *Memini me Luthero ante annos 20 in itinere cum et placidior et hilarior esset, recitare veterum Graecorum et Latinorum dicta, quae expresse dicunt, panem et vinum σύμβολα, item ἀντίτυπα esse; item signum; item figuram.*, ebd., 784. (MBW 8, 331, Nr. 8900: Melanchthon an Crato in Breslau. 21.3.1559).

[202] Vgl. StA 2/2, 519: *Quoties autem fit mentio promissionum et conditae seu instauratae Ecclesiae, simul consideres a Deo addita testimonia quaedam incurrentia in oculos, quae essent quasi σφραγῖδες promissionum.* (*Loci praecipui theologici.* 1519).

[203] Vgl. hierzu Quere, Melanchthon, 384: „Melanchthon utilizes a bilevel Augustinian model but its content differs somewhat from any and all of the above. Participation – eating and drinking – in the Sacrament in which Christ himself is efficaciously, personally, and substantially present in the sign. The thing signified is the divine will to forgive."

Regel des alten Melanchthon, dass Christus im Abendmahl gegenwärtig sei *non propter panem, sed propter hominem* und seine anhaltende Polemik gegen eine Anbetung der Abendmahlselemente.[204]

Damit aber hat der alte Wittenberger Reformator eine Position eingenommen, die sich in der Frage, ob im Abendmahl Christi Leib und Blut substantiell gegenwärtig seien, nur noch unwesentlich von der Genfer Position unterschied. Doch ist es für Melanchthon stets Christus selber, der die Abendmahlsgabe vermittelt und durch sie Anteil gibt an seinen Wohltaten. Eine Vermittlung der Abendmahlsgaben durch den Heiligen Geist, die für Calvin so zentral war, bleibt Melanchthon Zeit Lebens fremd.[205] Die Konsequenz aus seinem neuen Verständnis der Himmelfahrt und der *sessio*, dass im Abendmahl lediglich die göttliche Natur anwesend sei, die menschliche dagegen abwesend, hat er jedoch in öffentlichen Drucken dieser Zeit nicht *expressis verbis* gezogen. In der Konsequenz dieser veränderten Position bot Melanchthon jedoch seinem Schüler Hardenberg an, ihn gemeinsam mit dem Züricher Theologen Vermigli (1500–1562) in einer wahrscheinlich gewordenen Disputation gegen Heshusen, Westphal und Mörlin zu unterstützen.[206] Zu dieser Koalition der Wittenberger mit der Schweizer Reformation gegen die norddeutschen Lutheraner kam es indes aufgrund des Todes Melanchthons im April 1560 nicht mehr.[207]

Zu der zwischen Zürich, Genf und Wittenberg strittigen Frage nach der durch Luther mit Vehemenz vertretenen *manducatio indignorum* oder *impiorum corporis et sanguinis Christi* äußert sich der späte Melanchthon bezeichnenderweise überhaupt nicht.[208] Die zu diesem Thema einschlägige

---

[204] Vgl. hierzu Melanchthon, *Iudicium de coena domini* [1559.] 1560: *Adest Filius Dei in ministerio Evangelii, et ibi certo est efficax in credentibus, ac adest non propter panem, sed propter hominem.*, StA 6, 485. und *Quasi vero Sacramentum propter panem et illam Papisticam adorationem institutum sit. [...] Haec portentosa omnia ignota sunt eruditae vetustati.*, ebd.

[205] Vgl. hierzu Quere, Presence, 22: „Melanchthon taught that the efficacy of the Sacrament belongs to God, not the signs. But he would focus the divine efficacy in the Eucharist on the Son and not the Spirit. To introduce the Spirit at this point seemed to the Lutherans an uncalled-for ‚spiritualizing' of the Sacrament." Ebd., 23: „Christ, not just the Spirit, is there, efficaciously giving his life to believers who participate in the sacrament. [...] It is *Christ* who gives us and makes us his body, who gives us and cleanses us with his blood, thereby testifying that his benefit belongs to us and that he will be efficacious in us."

[206] Vgl. CR 9, 1063: *Tibi etiam hortator sum, ut, si te in certamen vocabunt, postules tibi quoque concedi, ut accersas Petrum Martyrem, me et alios quosdam amicos.* (MBW 8, 450f, Nr. 9246: Melanchthon an Albert Hardenberg. 29.2.1560).

[207] Vgl. zum ganzen auch Brandy, Christologie, 41. Mit einigem Recht kann Melanchthon so als „Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus" bezeichnet werden. Vgl. Mahlmann, Melanchthon, 181.

[208] Nach Gollwitzer erkannte Melanchthon schon 1534, dass er die „Lehre von der Nießung der Unwürdigen ablehnen mußte. Er hat letzteres nie ausdrücklich, wohl aber deutlich getan, – indem er von ihr schwieg.", Gollwitzer, *Coena Domini*, 75. Vgl. hierzu auch Quere, Presence, 39:

Stelle 1 Kor 11,29 zitiert er lediglich in einem Abschnitt seiner *loci*, in denen es darum geht, wer zum Abendmahl zuzulassen ist und wer nicht. Die *indigni* identifiziert er mit Menschen, die beharrlich in Sünden gegen ihr Gewissen verharren und ohne Buße und Glauben zum Abendmahl kommen. Diese sündigen Menschen seien solange nicht zum Abendmahl zuzulassen, wie ihre Sünden nicht öffentlich bekannt seien.[209] Auf die Frage, ob sie den Leib und das Blut Christi empfangen würden, geht Melanchthon mit keiner Silbe ein.

Da die christologischen und abendmahlstheologischen Aussagen Melanchthons eine viel größere Entwicklung durchgemacht haben als die Luthers und der alte dem jungen Melanchthon in vielem widerspricht[210], ist es nicht verwunderlich, dass er von einer ungleich höheren Zahl von Theologen der zweiten Generation als Autorität ihrer sich zum Teil ebenfalls widersprechenden Aussagen herangezogen wurde als die in sich konsistente Position Luthers. In der Debatte um die Wittenberger Christologie wird der junge Melanchthon vor allem von der Tübinger Fraktion, der reifende Melanchthon von den Braunschweigern und Wittenbergern und der alte Melanchthon von den Wittenberger Theologen als Autorität herangezogen. In Kursachsen hatten überdies viele Schriften des alten Wittenberger Reformators im *Corpus doctrinae* Bekenntnisrang bekommen.[211] Die Widersprüche zwischen den einzelnen Entwicklungsstufen des theologischen Denkens Melanchthons traten so ausdifferenziert in der Gestalt von einander bekämpfenden theologischen Gruppierungen gegenüber.

Bevor wir uns der Darstellung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre zuwenden, soll hier in einem vorangestellten Teil die beginnende Rezeptionsgeschichte der christologisch-abendmahlstheologischen Aussagen Luthers und Melanchthons anhand der Auseinandersetzung zwischen der theologischen Fakultät Wittenberg und den Württemberger Theologen Johannes Brenz und Jakob Andreae dargestellt werden.

„Whatever is given and received – even if it is Christ's body and blood – it does him no good. He does not receive benefit of Christ. And *that* benefit is all Melanchthon wants to know!"

[209] Vgl. StA 2/2, 529: *Qui sint admittendi, ex dicto Pauli satis intelligi potest: ‚Qui manducat indigne, iudicium sibi manducat.' Sumunt autem indigne, ut dictum est, qui perseverant in delictis contra conscientiam seu manifestis seu arcanis, item, qui non afferunt poenitentiam et fidem.*

[210] Vgl. Meijering, Melanchthon, 138: „The late Melanchthon makes statements which he at the time regarded as Scriptural and not speculative, but which the young Reformer Melanchthon would have rejected as speculative."

[211] Die *Loci Theologici* (1556), das *Examen ordinandorum* (1552), die *Responsiones Scriptae a Philippo Melanthone ad impios articulos Bavaricae inquisitionis* (1558) und die *Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum* (1559) waren 1560 in das *Corpus Doctrinae Philippicum* aufgenommen worden und hatten damit im Jahre 1566 kursächsischen Bekenntnisrang erlangt. Vgl. Dingel, *Concordia controversa*, 15.

Teil II: Der Dissens Württemberg–Wittenberg

Im Kontext des religionspolitischen Umschwungs der Kurpfalz hin zum Calvinismus, der seinen Ausdruck im Heidelberger Katechismus von 1563 fand und im Maulbronner Kolloquium zwischen Württemberger und kurpfälzischen Theologen von 1564 manifest wurde, gewann der Themenkomplex von Christologie und Abendmahlslehre neue Aktualität.[1] Eine Auseinandersetzung zwischen den Württemberger Theologen, die sich der Christologie und Abendmahlslehre Luthers verpflichtet fühlten, mit den Wittenberger Kollegen, die den Ansatz des reifenden Melanchthon vertraten, lag 1564 in der Luft. Es kam zu einem Schlagabtausch zwischen ihnen, der jedoch nicht öffentlich geführt wurde. Die Darstellung dieser Debatte im Folgenden wird verstanden als Vorgeschichte der Auseinandersetzungen um die Wittenberger Christologie in den Jahren 1567–1574 und als Beispiel für die beginnende Fraktionsbildung innerhalb des Luthertums, die zugleich eine Rezeptionsgeschichte der beiden Wittenberger Reformatoren unter verschärften Bedingungen darstellt. Die Wittenberger Position aus dem Jahre 1564 ist schon von daher von besonderem Interesse, als man durch den Vergleich der Wittenberger Position aus den Jahren 1567–1574 mit ihr den Wechsel in der Rezeption der Aussagen Melanchthons, die zwischen den Wittenberger Professoren der beiden Generationen eintreten sollte, aufzeigen kann.

1. Kirchengeschichtlicher Kontext

Herzog Christoph von Württemberg hatte 1564, zeitgleich mit dem Maulbronner Kolloquium, christologische Bücher und Disputationen seiner Theologen Johannes Brenz[2] und Jakob Andreae[3] an den kursächsischen Hof gesandt, versehen mit der Bitte an Kurfürst August, dass er seine Theologen

[1] Vgl. zum ganzen: Heppe, Geschichte, 102–104; Brandy, Christologie, 64–67.

[2] Zu seiner Person vgl. Brecht, Brenz.

[3] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 49. Nach Hutter handelt es sich bei den überschickten Schriften um Johannes Brenz, *De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris*, Tübingen 1561 und Jakob Andreae, *Disputatio De Majestate hominis Christi: deque vera & substantiali corporis & sanguinis eius in Eucharistia praesentia*, Tübingen 1564.

Bayerische Staatsbibliothek München

ein Gutachten darüber schreiben ließe, das der Kurfürst ihm dann zuschicken sollte. Der Herzog wollte sich so der theologischen Übereinstimmung zwischen Wittenberg und Württemberg im Kampf gegen den neu aufgekommenen Calvinismus in der Kurpfalz versichern. Dieser Bitte kam der Kurfürst nach, schickte um das Osterfest[4] 1564 die Schriften an seine Universität Wittenberg und beauftragte die dortigen Theologen, ein Gutachten zu erstellen. Die Wittenberger Theologen Georg Major, Paul Eber und Paul Crell, stellten ihrem Landesherren am Markustag des Jahres 1564, dem 25. April, ihr Gutachten zu, die *Censura Theologorum Witebergensium*.[5] Dieses Gutachten sollte jedoch, nach Wunsch der Theologen, dem Herzog von Württemberg nicht zugesandt werden. Dieser Bitte kam Kurfürst August nach.[6] Die gewünschte Geheimhaltung ließ sich indes nicht lange aufrechterhalten. Ein Freund der Württemberger Theologen überschickte ihnen das Wittenberger Gutachten.[7] Da Brenz und Andreae vermuteten, dass diese Schrift noch in andere Hände geraten könnte oder bereits geraten sei, antworteten sie am 13. November 1564 auf das Wittenberger Gutachten mit einer ebenfalls handschriftlich verfassten *Apologia ad Electorem Augustum*.[8]

2. Christologie in der Nachfolge Melanchthons: Die *Censura Theologorum Witebergensium*

Das Wittenberger Gutachten beginnt mit einer fundamentaltheologischen Kritik an den Württemberger Theologen: Diese versuchten, mit ihrer Vernunft Christologie und Abendmahlslehre zusammenzudenken, anstatt beide Stücke in einfachem Glauben anzunehmen. Demgegenüber gelte es, Christologie und Abendmahlslehre voneinander zu scheiden und sie in einfachem Glauben nach den Worten der Schrift zu verstehen. Dies gelte gerade hier, wo die gefallene menschliche Vernunft einen Widerspruch zu

[4] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 49.

[5] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 49–60. Hutter gibt an, dass diese Schrift und die Wittenberger Antwort bislang, also bis 1614, unveröffentlicht gewesen seien. Er nimmt eine Transliteration aus den Autographen vor, die er in dem Archiv des Theologischen Kollegiums Wittenberg gefunden hat. Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 48.

[6] Vgl. das Schreiben von Kurfürst August an die Wittenberger vom 18. Juni 1564: „Weil ihr aber neben solcher euer gestelten Schrifft unterthänig bitten lassen/ dieselbige bey uns zubehalten/ und dem Hertzogen zu Wirtenberg nicht zu übersenden/ so haben wir auch S.L. dasselbige nicht zufertigen wollen.", Hutter, *Concordia concors*, 49.

[7] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 61.

[8] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 61–86.

erkennen vermeine.[9] Grund der Realpräsenz seien die Einsetzungsworte Christi allein und keine christologischen Disputationen. Der Wunsch der Wittenberger ist es darum, dass die Württemberger ihre Disputationen „von den allerhochwichtigsten und schweresten Artickeln des Glaubens/ so viel möglich/ mäßigten/ einzügen und abschnitten".[10]

Einigkeit herrsche zwischen Wittenberg und Württemberg im Abendmahlsartikel und in der Ablehnung der Ansicht von „den Himmlischen Wohnungen/ gleich den leiblichen dieser Welt Orten und Stellen".[11] Die Wittenberger lehnen so gemeinsam mit den Württembergern die topographische Vorstellung des Himmels als Ort in Analogie zu irdischen Orten ab. Über die Beschaffenheit und das Wesen des Himmels Aussagen zu machen, sei vielmehr zeitlich „in jenes Leben"[12] zu verschieben. Was jedoch die *unio personalis*, die „Ubiquität" der menschlichen Natur, die *ascensio* und die *sessio ad dexteram* angehe, kritisieren die Wittenberger, dass „neue und frembde gefährliche Reden von beyden Herrn *D. Brentio* und *D. Jacobo* gebraucht/ und zum hefftigsten gestritten werden".[13]

Die Württemberger Thoelogen und andere führten zur Bestätigung ihrer neuen und gefährlichen Rede Zeugnisse aus den Streitschriften des jungen Luther an. Dazu müssen die Wittenberger „berichten/ daß solche *Lutheri* Zeugniß nit so fast sein eigen/ als der *Novisten*[14] Schul *Theologen*, und *Scribenten* seyen/ daraus solche Reden *Lutherus* in wärenden Streit genommen". Diesen Aussagen des jungen Luther stellen die drei Theologen seine Lehrschriften und vor allem die Schrift „Von den letzten Worten Davids", eine Schrift, die Luther „kurtz vor seinem Ende"[15] geschrieben habe, entgegen. Dort habe er „uf viel andere Weise/ u. nach Gewonheit und Form der ältesten Kirchenlehrer und Väter geredt und geschrieben".[16] Der alte Luther in seinen Lehrschriften dient hier demnach als hermeneutisches

---

[9] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 51: „Denn als dieses unterschiedliche Artickel und Stück Christl. Lehr seynd/ also ist gewiß und ungezweifelt/ daß derselben ieder also und dergestalt war sey/ wie die Wort einfältig lauten/ und zu verstehen geben/ ob gleich wir mit unserer schwachen/ engen/ und geringen/ ja auch zum eussersten verderbten Vernunft nicht begreiffen/ ergründen und verstehen können/ wie und welcher Maß ieder Artickel wahr sey/ und dieser in Gott und seinem Heiligen Wort nicht wider einander sey/ daß doch in unserer Vernunft wider einander zu seyn scheinet".

[10] Hutter, *Concordia concors*, 53.

[11] Hutter, *Concordia concors*, 54.

[12] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 54.

[13] Hutter, *Concordia concors*, 54.

[14] Mit „Novisten" sind Anhänger der *via moderna* gemeint. Vgl. hierzu die Aufnahme der Unterscheidung von circumscriptiver, diffinitiver und repletiver Gegenwart durch Luther in „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528)", WA 26, 326,12–332,4 von dem Nominalisten Gabriel Biel, *Collectorium, Sent. 1 dist. 37 qu. un. art. 1 notabile 4C*, 677,1–15.

[15] Hutter, *Concordia concors*, 55.

[16] Hutter, *Concordia concors*, 55.

Raster für das Verständnis der Aussagen des jungen Luther in seinen Streitschriften. Berufen sich die Württemberger und andere Theologen auf die Streitschriften des jungen Luther, so setzen die Wittenberger dem die letzten Schriften Luthers entgegen.

Nach dieser fundamentaltheologischen Einleitung gehen die drei Theologen zur Christologie selber über. Die Hauptfrage bestehe darin, wie

> von beyden Naturen zu reden sey dz dieselben nicht zertrennet/ oder in einander vermenget und verwandelt werden/ das ist/ daß nicht zweene Christi und zweene Söhne oder allein eine Natur in dieser Person gehalten werde.[17]

Die Wittenberger nehmen so das Chalkedonense[18] als Ausgangspunkt zur Erörterung der aktuellen christologischen Frage. Sie berufen sich zu ihrer Klärung auf die „Form und Regel",[19] die gegen Nestorius und Eutyches auf den Konzilien von Ephesus und Chalkedon aufgestellt wurde. Danach gelte,

> daß man beyder Naturen Eigenschafte/ der gantzen Person/ also u. dergestalt zueignen solte/ dz man in solchen Reden Wörter brauchte/ die gantze Person nennen und anzeigen/ nit die Wörter/ so alleine eine Natur Insonderheit bedeuten oder melden.[20]

Diese Redeweise, die in späteren Zeiten *communicatio idiomatum* genannt worden sei, schreibe der Person die Eigenschaften beider Naturen zu. Dies sei darin begründet, dass „in dieser Person beyde Naturen/ unzertrennlicher Weise vereiniget sind".[21] Der Grund für die Tatsache, dass man die Person Jesu Christi Gott und Mensch nennen und ihr göttliche und menschliche Eigenschaften zuordnen könne, liegt für die Wittenberger in der ontologischen Tatsache begründet, dass dort Gott und Mensch zusammen eine Person bilden. Diese Lehre hätten die Wittenberger von den „Alten" und ihren „lieben Vätern und Vorfahren"[22] gelernt mit der Zuspitzung, dass diese Redeweise einzig und allein innerhalb der Person Christi *in concreto* gelte. Die Wittenberger Professoren beziehen sich mit ihrer Unterscheidung von konkreter und abstrakter Rede auf ihren in dieser Frage deutlich von Luther geschiedenen Lehrer Melanchthon.[23] Außerhalb dieser persönlichen Vereinigung gelte diese Redeweise aber gerade nicht:

> Dann ob wol beyde die Alten Lehrer u. unsere *Praeceptores*, bißweilen also geredet/ dz einer Natur Eigenschaft/ der andern solle zugeeignet werden; so sagen sie doch

---

[17] Hutter, *Concordia concors*, 55.

[18] Vgl. die klassischen Formulierungen von 451: ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον. (DH 301–302).

[19] Hutter, *Concordia concors*, 55.

[20] Hutter, *Concordia concors*, 55.

[21] Hutter, *Concordia concors*, 56.

[22] Hutter, *Concordia concors*, 56.

[23] Vgl. zum Gebrauch der konkreten und abstrakten Rede bei den Wittenbergern die Darstellung der Christologie Melanchthons in Abschnitt I. 2.

allweg darbey/ daß solche *Communicatio* und Zueignung *in Concreto*, das ist/ in einer solchen Red/ und durch ein solch Wort geschehen solle/ damit und dadurch die gantze Person bedeutet werde.[24]

Die *communicatio idiomatum* ist also für die Wittenberger einzig und allein die Folge der ontologischen Verbindung beider Naturen in der Person Jesu Christi. Ein wesentlicher Austausch der beiden Naturen untereinander aber finde innerhalb der Person nicht statt. Die *communicatio idiomatum* ist demnach eine Redeweise, die sich auf die Person Jesu Christi bezieht und ihre substanzontologische Beschaffenheit ausdrückt. Die Person verfügt in diesem Kontext über die Proprietäten beider Naturen, während die Naturen für sich betrachtet, unverändert bleiben.

Ausgehend von diesem Ansatz üben die Wittenberger nun Kritik an den beiden süddeutschen Theologen:

Aber von dieser gemeinen und alten Lehr/ bedünckt uns traun/ daß Herr *Brentius* und *D. Jacobus* etwas zu weit gehen/ und den Alten Lehrern/ und derselben Meinung dißfals nicht nachfolgen/ auch *Lutherum*, seliger/ und seine Meinung nicht erreichen: Sonderlich wie er sich in seinen letzten Schriften/ davon gemeldet/ erkläret hat.[25]

Wenn die Schrift oder die alten Väter von der Erhöhung, Herrlichkeit und Majestät der Person Christi redeten, dann täten sie dies ausschließlich in konkreter Redeweise. Die göttlichen Eigenschaften, die der Person Jesu Christi nach seiner Erhöhung zugeschrieben werden, wie Allmacht, Weltregiment oder Ubiquität, seien exklusive Prädikate der göttlichen Natur. Da die göttliche Natur aber mit der menschlichen eine Person bilde, sei es adäquat, diese Prädikate auch der Person Jesu Christi zuzusprechen. Der Rückschluss aus dieser Redeweise auf die menschliche Natur sei hingegen auszuschließen. Genau diesen Rückschluss vermuten die Wittenberger aber in den Schriften der Württemberger. Diese sprächen die göttlichen Eigenschaften der Person Jesu Christi auch der „Menschlichen Natur Insonderheit" und der „blossen Menschlichen Natur"[26] zu. Diese Redeweise *in abstracto* haben aber „die Alten keines weges [...] gestehen und dulden wollen/ wie die Historien zeugen."[27] Darüber hinaus seien weder in der Schrift noch bei den alten Lehrern Redeweisen zu finden, die der menschlichen Natur Christi die Ewigkeit, die Erschaffung der Kreaturen oder die selbständige Subsistenz zusprechen. Auch seien die Sätze „die Menscheit oder Menschliche Natur in Christo ist allmächtig/ unendlich/ alltenhalben etc."[28] bei ihnen nicht belegt. Sollte die Ansicht, die doch gegen die Schrift

[24] Hutter, *Concordia concors*, 56.
[25] Hutter, *Concordia concors*, 56.
[26] Hutter, *Concordia concors*, 57.
[27] Hutter, *Concordia concors*, 57.
[28] Hutter, *Concordia concors*, 57.

und alle alten Lehrer ist, bestehen bleiben, dass „Was von der Person recht geredt ist/ auch an ihm selbst war ist/ daß sey auch recht geredt von der einen Natur insonderheit",[29] dann wäre auch die theopaschitische Rede des Eutyches, dass die göttliche Natur gelitten habe und gestorben sei, unvermeidbar.

Auch die Identifizierung von *unio personalis* und *communicatio idiomatum* durch die Württemberger sei abzulehnen, „die doch weit/ weit von einander unterschieden/ und keins Wegs eins für das ander zu verstehen ist".[30] Auch hätten Gott und seine Diener allezeit so geredet, dass der Person, die Gott und Mensch ist, beider Naturen Eigenschaften zugeeignet würden, niemals aber so, dass eine Natur die Eigenschaften der anderen empfange.

Das Wittenberger Gutachten endet mit der Bitte an Kurfürst August, die Kirchen und Schulen in seinen Landen mit dem christologischen Streit zu verschonen. Die „Sache und Streit" ist den Wittenbergern „zu hoch und groß", so „daß wir fast zweiffeln/ ob dieselbe bey der itzigen Welt/ auch in einem Allgemeinen *Concilio* und *Synodo* könnte oder vermöchte geörtert und entschieden werden".[31] Sie empfehlen daher die Einstellung dieser Debatte. Die Wittenberger enden mit der Bitte an ihren Kurfürsten, mit der Antwort an den Herzog Christoph von Württemberg so zu verfahren, dass daraus kein Streit zwischen Württemberg und Wittenberg erwachsen möge.

3. Die *Apologia ad Electorem Augustum* aus Württemberg

Zu Beginn ihres Verteidigungsschreibens gehen die Württemberger Theologen Brenz und Andreae auf den Wittenberger Vorwurf ein, sie hätten durch ihre Schriften und Disputationen einen unnötigen und gefährlichen Streit angefangen, der der Wahrheit abträglich sei. Nicht die Württemberger hätten mit der christologischen Diskussion angefangen, sondern Karlstadt, Zwingli, Oecolampad und Calvin. Obwohl Luther zu seiner Zeit die christologischen Einwände entkräftet habe, sei die reformierte Bewegung doch gewachsen und habe in Calvin (1509–1564) ihr neues Haupt bekommen. Weil diese sakramentiererische Irrlehre nun auch in die direkte Nachbarschaft[32] gekommen sei, hätten die Württemberger nicht länger schweigen

[29] Hutter, *Concordia concors*, 57.

[30] Hutter, *Concordia concors*, 58.

[31] Hutter, *Concordia concors*, 59.

[32] Gemeint ist der Umschwung in der Kurpfalz von 1559. 1563 war der Heidelberger Katechismus erschienen. Vom 10.–15. April 1564 fand das ergebnislose Maulbronner Kolloquium zwischen Württemberg und der Kurpfalz über die Christologie statt. Vgl. hierzu Heppe, Geschich-

können und hätten sich der Lehrverfälschung der Sakramentierer in der Abendmahlslehre und in der Christologie entgegengesetzt.[33]

Als noch beschwerlicher lehnen die Württemberger Theologen die Trennung von Abendmahlslehre und Christologie ab. Nähme man diese Trennung vor, dann bestünde die Realpräsenz losgelöst von der Christologie.[34] Damit aber würde die Christologie in der Abendmahlslehre zur Belanglosigkeit verurteilt. Dem halten die Württemberger den Zusammenhang zwischen Abendmahlslehre und Christologie entgegen:

> Dann da man die Stifftung des Abendmals/ und die Wort/ Das ist mein Leib/ das ist mein Blut/ recht bedencken und verstehen wil/ so muß gewißlich vorhin bedacht und erkand sein/ wer die Person sey/ so solches gestifftet und geredet habe.[35]

Die Christologie ist für die Württemberger als Bedingung der Möglichkeit der Abendmahlseinsetzung unabdingbar, da es nur der Person, in der Gott und Mensch persönlich miteinander vereinigt sind, die allmächtig ist und alles erfüllt, möglich gewesen sei, das Abendmahl wirkmächtig einzusetzen. Gehe man hingegen von einer Trennung von Christologie und Abendmahlslehre aus, dann folge daraus die Notwendigkeit, entweder mit papistischem Zauber den zuvor abwesenden Leib Christi aus dem Himmel herabzubringen[36], oder auf zwinglische oder calvinische Weise den Leib Christi im Himmel anzubinden, „daß er seiner warhaftigen Substantz und Wesen nach nicht möge wesentlich mit Brod und Wein gegenwärtig seyn."[37] Dem setzen die beiden süddeutschen Theologen entgegen, dass der „Leib CHRISTI zuvor gegenwärtig sey/ die Stiftung aber und die Wort des Abendmals geben die Austheilung des vorhin gegenwärtigen Leibes."[38] Eine Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi ist so für Brenz und Andreae gar nicht anders aussagbar als vermittelt durch die Christologie der Allenthalbenheit. Damit aber wird die Allenthalbenheit auch der menschlichen Natur Christi zur *conditio sine qua non* einer Abendmahlslehre der Realpräsenz von Christi Leib und Blut. Ermögliche die *unio personalis* und die *sessio ad dexteram* die Präsenz des Leibes Christi, so machten die Einsetzungsworte die Austeilung des Leibes möglich. Bei den Württemberger

---

te, 71–96; Thomasius, Christi Person, 329–338; Baur, Kenosis-Krypsis-Streit, 213f; Brandy, Christologie, 20f.

[33] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 63.

[34] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 64.

[35] Hutter, *Concordia concors*, 64.

[36] Vgl. hierzu die Lehre Gabriel Biels von der Konstitution der Realpräsenz Christi im Abendmahl: „Gott kann ein einem Ort ein Ding, an welchem es nicht in Wirklichkeit, actu, besteht, von neuem hervorbringen, ohne daß es von einem anderen Ort bewegt werden müßte.", Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 372f.

[37] Hutter, *Concordia concors*, 65.

[38] Hutter, *Concordia concors*, 65.

Theologen ist so präzise zu unterscheiden zwischen der Weltpräsenz der menschlichen Natur Christi und ihrer Gegenwart *pro nobis* im Abendmahl.

Die Vokabel *Ubiquitas* stamme nicht von den Württemberger Theologen, sondern von ihren Gegnern. Dies sei ein „heßlich/ feindselig *Vocabulum*“,[39] das dazu eingeführt worden sei, um die Württemberger Lehre von der Majestät Christi in Verruf zu bringen. Brenz und Andreae gebrauchen hingegen das Wort *Omnipraesentia*, wenn sie von der Majestät der Menschheit Christi reden. Sie hätten diese Redeweise von Luther übernommen, der sie im Streit mit den Sakramentierern entwickelt und gebraucht habe.

> Darum ists uns seltzam/ ja wunderbarlich zu hören/ daß die *Autores hujus scripti* fürgeben/ sie haben solche weiß zu reden von ihren *Praeceptorn* in dem Land/ Kirchen und Schulen/ darinnen doch der Herr Lutherus/ seliger/ gelehrt/ gepredigt/ und geschrieben/ nicht gehört noch gelernet.[40]

Dem Einwand der Wittenberger gegen die zitierten Stellen Luthers, er habe dort im Streit auf die Scholastiker zurückgegriffen und der Unterscheidung zwischen Streit- und Lehrschriften setzen die Württemberger die konstante Auseinandersetzung Luthers mit den Sakramentierern entgegen: „Ja er ist darauf nicht allein 2., 3. oder 4. Jahr/ sondern biß zu seinem End und Gruben hinein beständiglich/ durch Gottes Gnad/ also verharret“[41]. Es geht also für die Württemberger nicht an, die Auseinandersetzung Luthers mit den Sakramentierern einzig und allein auf den ersten Abendmahlsstreit zu begrenzen. Der Vorwurf, Luther habe aus den Scholastikern argumentiert, wird als grobe Beleidigung gegen den Reformator zurückgewiesen: „Ja wie möchte oder könt ein *Praeceptor* von seinen *Discipulis* höher geschändet werden?“[42]

Die Unterscheidung zwischen Lehr- und Streitbüchern wird den Wittenbergern zugestanden, jedoch sofort modifiziert:

> Daß ist aber auch wahr/ daß die Lehrbücher *LUTHERI* fast eben so wol Streitbücher seyn/ als Lehrbücher. Der Mann ligt in seinen Schriften stets zu Felde/ und rennet mit den Brennfähnlin doher/ er lehre oder streite.[43]

Die Unterscheidung zwischen Lehr- und Streitbüchern sei also wenig hilfreich. Aber auch wenn man sich allein auf die Lehrbücher stützen wollte, ergebe sich nicht das Bild der drei Wittenberger Theologen. In seiner Lehr-

---

[39] Hutter, *Concordia concors*, 65.
[40] Hutter, *Concordia concors*, 73.
[41] Hutter, *Concordia concors*, 73.
[42] Hutter, *Concordia concors*, 74.
[43] Hutter, *Concordia concors*, 74f.

schrift *Commentarius in Ecclesiasten*[44] beschreibe Luther das Sein außerhalb des irdischen Lebens als ein Sein außerhalb des Ortes. Genauso seien die Christen nach der Auferstehung dem Ort und der Zeit enthoben. So gelte auch vom auferstandenen Christus, dass er außerhalb eines Ortes sei und doch zugleich überall anwesend. Weil aber das Wort Gottes nie von seinem Fleisch zu trennen ist, ist nach Württemberger Sicht das Fleisch Christi dort, wo Gott ist. Weil Gott aber überall präsent sei, komme diese Eigenschaft auch dem Fleisch Christi zu. Auch in seinem kurtzen Bekenntnis von 1544[45] halte Luther an seiner christologischen Widerlegung der gegnerischen Position fest. Aber auch in der Schrift „Von den letzten Worten Davids" von 1543 habe Luther seine christologische Position nicht korrigiert, wie die Wittenberger vorgeben. Dies versuchen die Württemberger mit einem längeren Zitat aus dieser Schrift nachzuweisen.[46] Die von den Wittenbergern angeführte Schrift spreche so gegen sie.

1544 habe Luther in einer Vorrede zu dem Buch des Justus Menius gegen die Wiedertäufer dessen Schrift gerühmt und sie zu lesen empfohlen.[47] In dieser Schrift bezeichne Menius die *communicatio idiomatum* wie die Württemberger als *realis* und vertrete die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi.[48] Der Versuch, einen Wandel im christologischen Denken Luthers anzunehmen, kann nach den Württembergern demnach als gründlich gescheitert gelten.

In einem letzten Hauptteil greifen die Württemberger Theologen den „Haupthandel dieser Sachen"[49] auf und gehen auf die Wittenberger Vorwür-

---

[44] Vgl. WA 20, 163,2–7: *quicquid extra vitam hanc est, extra locum est. Sicut et post resurrectionem exempti erimus a locis et temporibus. Sic Christus quoque extra locum est, contra illos, qui captivant Christum loco, cum tamen ubique sit. Neque enim verbum Dei segregatur a carne: Ubi Deus est, ibi et caro Christi est, sed Deus est ubique, Ergo et Christus quoque ubique est.* (Vorlesung über den Prediger Salomo. 1526. *Annotationes in Ecclesiasten.* 1532).

[45] Vgl. WA 54, 156,33–157,1: „die sprueche, so sie gefurt haben, als die von der Himelfart und vom unnuetzen Fleisch reden, habe ich klerlich uberweiset das sie die selben felschlich gedeutet und im verlogen verstand gebraucht haben" (Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament. 1544).

[46] Vgl. WA 54, 49,33–50,11 (Von den letzten Worten Davids. 1543).

[47] Vgl. Menius, Widerteuffer, A 2v: „Nu ist in diesem buchlin Er Justi Menij der Widerteuffer ketzerey/ so gewaltig widerlegt/ on was er/ vnn andere vorhin da wider geschrieben haben/ das (wie ich gesagt) wenn eine Kue vernunfft hette/ muste sie sagen/ Es were ja die warheit vnd kundte nicht anders sein".

[48] Vgl. Menius, Widerteuffer, Q 2v–3r: „Derhalb wie die rechte hand Gottes allenthalben im Himel vnd Erden gegenwertig ist/ alles allein schaffet/ erhelt vnd regiert/ vnd an keinem sonderlichen ort oder stet mag gebunden werden. Also mus man auch Christum nicht allein nach seiner ewigen Gottlichen/ sondern auch nach der angenomen menschlichen Natur/ so weit sich die Rechte Gottes/ das ist/ seine vnendliche Gottliche macht vnd gewalt/ erstrecket/ auch gegenwertig sein vnd bleiben lassen [...] Ist er aber neben vnd zu gleich mit der rechten Gottes allenthalben gegenwertig/ so ist er auch freilich im Abendmal/ wie die wort seiner verheissung lauten".

[49] Hutter, *Concordia concors*, 77.

fe, die die Christologie im engeren Sinne betreffen, ein.[50] Dieser größere Abschnitt lässt sich in drei Teile gliedern, von denen der erste die Grundlage der Christologie betrifft,[51] der zweite den Vorwurf, die Württemberger würden die *unio personalis* mit der *communicatio idiomatum* identifizieren[52] und der dritte die Relevanz der patristischen Zeugnisse.[53]

Brenz und Andreae beginnen den ersten Unterteil mit einer Bestätigung der alten christologischen Konzilsbeschlüsse. Auch sie verwerfen die Irrtümer des Eutyches und des Nestorius und vertreten die Position,

> daß in Christo zwo unterschiedliche Naturen/ nemlich Göttlich und Menschlich/ dieser Gestalt in einer Person vereinigt/ daß sie in Ewigkeit nimmermehr zertrent/ noch eine in die ander verwandelt werden/ inmassen die angezogene *Concilia explicirt*, u. ihres besten Fleiß erkläret haben.[54]

Sie lehnen jedoch die Wittenberger These ab, dass es die Hauptfrage in dieser Zeit sei, darauf zu achten, dass die beiden Naturen nicht getrennt oder vermischt werden. Vielmehr gehe es nun darum, wie die philosophischen Schulvokabeln *Hypostatica unio, personalis Unio, duarum naturarum in persona conjunctio* und *communicatio idiomatum* nach

> Meinung des H. Geistes [...] zu verstehen seyn/ damit man den HErrn CHristum recht erkenne (denn dieselbe Erkenntnis ist das ewige Leben) und an ihn von Hertzen gläube.[55]

Der Impetus der Württemberger ist also fundamental von dem der Wittenberger unterschieden. Sind die Wittenberger Theologen darauf bedacht, der Tradition zu entsprechen und ist diese Norm für sie, so ist es das Württemberger Anliegen, diese Tradition im Licht reformatorischer Theologie neu zu lesen, zu deuten und sie frei zu machen vom philosophischen Systemzwang. Dementsprechend sind die Väter der Schrift deutlich untergeordnet und nur dann zu rezipieren, wenn sie beim Verständnis der Schrift helfen.[56]

Als Ausgangspunkt ihrer Erklärung der Sache, mit der es die Christologie zu tun hat, wählen die Württemberger Joh 1,14, „Das Wort ist Fleisch worden".[57] Diese Schriftaussage sei so zu verstehen, dass Gott seinen ewigen Sohn in die Welt gesandt habe und dass er, geboren von der Jungfrau Maria, ein wahrer Mensch geworden sei. In dieser Menschwerdung aber habe der ewige Gottessohn den Menschen Jesus von Nazareth mit seinen

---

[50] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 77–85.
[51] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 78–84.
[52] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 84f.
[53] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 85.
[54] Hutter, *Concordia concors*, 78.
[55] Hutter, *Concordia concors*, 78.
[56] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 78.
[57] Hutter, *Concordia concors*, 79.

göttlichen Eigenschaften geziert, habe ihn gesetzt zur Rechten des Vaters und ihm „alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben/ ihn überschüttet mit aller Fülle der Göttl. Majestät".[58] Zur Zeit ihres Erdenlebens habe sich die menschliche Natur dieser ihrer göttliche Herrlichkeit und Majestät, die sie in Wahrheit bereits besaß, geäußert und sie nur in ihren Wunderwerken gezeigt, bis dass sie nach der Auferstehung und am Pfingsttag öffentlich bekannt wurde und am Jüngsten Tag vollkommen offenbart werden wird. Diese christologische Figur ist der Grund, auf dem die beiden Württemberger Theologen stehen und an dem sie alle christologischen Aussagen messen. Sollten also die altkirchlichen Väter und Konzilien mit ihren Vokabeln und Redensweisen diese christologische Ansicht gemeint haben, „so soll man billich diese Rede paßiren lassen."[59] Sollte sich aber herausstellen, dass sie die Mitteilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur Christi „allein mit Worten (wie denn etliche zu unsern Zeiten solches fürgeben) und nicht mit der That"[60] verstanden haben, dass also „der Mensch Christus allein ein Gott genennet sey/ aber nicht selbst ein wahrer Gott"[61] sei, so könnten die Württemberger ihre Lehrart nicht mehr vertreten.

Die beiden Württemberger unterscheiden die abstrakte von der konkreten Rede und rezipieren mit ihrer Form der Unterscheidung Luther und nicht Melanchthon: Die abstrakte Aussage, dass die menschliche Natur für sich über göttliche Attribute verfüge, lehnen sie ab. Rede man jedoch konkret, so sind folgende Aussagen der Wahrheit entsprechend: „die Menschheit/ oder Menschliche Natur in Christo ist Allmächtig/ unendlicher Gewalt/ allenthalben".[62] Von dem Moment an, in dem die menschliche Natur in die *unio personalis* eintritt, also mit der göttlichen Natur untrennbarer Weise verbunden ist, ist es nach Württemberger Sicht statthaft, sie auch als Erschafferin der Welt zu bezeichnen, da ihr alle göttlichen Eigenschaften von der göttlichen Natur mitgeteilt werden. Diese reale Mitteilung der Eigenschaften finde jedoch nur von der göttlichen auf die menschliche Natur statt, während die Aussagen „die Gottheit hat gelitten/ die Gottheit ist gestorben"[63] nicht zulässig seien. Dies wird damit begründet, dass die Gottheit die Menschheit angenommen und sie mit ihren Gaben geziert hat und nicht umgekehrt. Daher gelte:

> in der Vereinigung Göttlicher und Menschlicher Natur verwandelt die Menschheit nicht die Gottheit: sondern die Gottheit verwandelt die Menschheit/ nicht daß das Menschliche Wesen aufhöre/ oder in die Gottheit verändert werde/ sondern das

[58] Hutter, *Concordia concors*, 79.
[59] Hutter, *Concordia concors*, 79.
[60] Hutter, *Concordia concors*, 79.
[61] Hutter, *Concordia concors*, 79.
[62] Hutter, *Concordia concors*, 80.
[63] Hutter, *Concordia concors*, 81.

Menschlich unverändert wesen mit der Göttlichen Majestät begabt und gezieret werde."[64]

Jedoch wäre das Leiden und Sterben Christi auch falsch verstanden, ginge man davon aus, dass lediglich der bloße Mensch Christus gelitten habe,

sondern Gott hat also in Christo gelitten/ daß er diesem Menschen seine Göttliche Majestät mitgetheilet/ um welcher willen der Mensch Christus Gott genennet/ und der Mensch als Gott (doch *exinanitione*) gelitten hat.[65]

Bei der *communicatio Idiomatum* sei darauf zu achten, dass alleine die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften mitteile und nicht umgekehrt. Durch die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur sei aber Gott indirekt auch vom Leiden und Sterben der menschlichen Natur betroffen, während er für sich selbst leidensfrei bleibt.

Ausgehend von diesem christologischen Grundansatz weisen Brenz und Andreae den Vorwurf der Kursachsen, sie würden der menschlichen Natur *in abstracto* die göttlichen Eigenschaften zuteilen, zurück. In allen ihren Schriften hätten die beiden den Begriff „Menschheit" als die mit der göttlichen Natur vereinigte menschliche Natur verstanden, von der konkreten menschlichen Natur gesprochen, nie aber von der menschlichen Natur an sich und für sich selbst geredet. Desweiteren wird der Vorwurf Paul Ebers[66] abgewiesen, dass in Württemberg die Menschheit Christi der Gottheit gleich gemacht werde. Vielmehr gelte, dass die menschliche Natur ihrem Wesen und ihrer Substanz nach erhalten bleibe und nur die Majestät und die Herrschaft der göttlichen Natur empfange. Auch die Unterstellung Georg Majors, die Württemberger würden abstrakt sprechen, die Naturenvermischung des Eutyches wiederholen und die Manichäischen und Marcionitischen Irrtümer wieder hervorholen,[67] wird abgewiesen. Vielmehr hätten die Württemberger das Recht, die Wittenberger zu beschuldigen, dass sie die „Göttliche Majestät CHRISTI allein der GOTTHEIT zulegen/ und sie allerdings von der Menschlichen Natur CHRISTI absondern."[68] Obwohl sie sagen, dass die göttliche Majestät der ganzen Person Christi zuzusprechen sei, so würden sie doch bei genauerer Nachfrage diese Majestät allein auf

[64] Hutter, *Concordia concors*, 81.

[65] Hutter, *Concordia concors*, 81.

[66] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament, 110f: „[...] hat der Son Gottes dieselbe von vns genomene Menschliche natur nit gar verwandelt vnd vergöttert (wie Stenckfeld leuget) noch derselben alle der Göttlichen natur eigenschafft mitgeteilet/ als da sind vnendlichs wesen/ das allenthalben sey/ vnd alles erfülle/ etc. Denn diese *Exaequation* der naturn in einerley gleichen eigenschafften/ würde alle vnterschied der Menschlichen natur auffheben/ daraus denn folgen müste/ das nunmehr nach der Himelfart Christi/ nicht mehr denn eine Natur in Christo sey/ denn wo keine vnterschied des wesens ist/ da ist nicht mehr denn ein einige natur."

[67] Vgl. Major, *Ad Timotheum*, 137r–v; 149v–151r.

[68] Hutter, *Concordia concors*, 83.

die göttliche Natur Christi beschränken. Darin aber unterscheiden sie sich nicht mehr von den Zwinglianern, die mit ihrer ἀλλοίωσις das gleiche getan hätten.[69] Folge man aber diesem Ansatz, so sei eine Trennung der vereinten Naturen die unvermeidbare Folge.

Der zweite Unterabschnitt beginnt mit einer Ablehnung der Feststellung, die *communicatio Idiomatum* falle in eins mit der *unio personalis*. Vielmehr sei festzuhalten, dass die *unio duarum naturarum in Christo* durch die *communicatio Idiomatum* erklärt werden müsse. Eine Definition bestehe immer aus einem *genus* und einer *differentia*. Die Gattung der *unio personalis* sei zu bestimmen als Verbindung oder Einheit der menschlichen mit der göttlichen Natur. Dies aber habe Christus „mit allen Menschen gemein".[70] Die *differentia*, der Unterschied, in der *unio personalis* der Person Christi aber bestehe in der wahren und vollkommenen *communicatio Idiomatum*. Erst dieser Austausch der Eigentümlichkeiten konstituiere die Person Christi als unterschiedene von allen anderen Menschen. Der Mensch Jesus Christus bekomme als einziger seiner Gattung Anteil an den göttlichen Eigenschaften. Dies mache ihn einzig und abgesondert von den anderen Kreaturen. Von dieser Bestimmung der Person Christi gelte, dass wer sie „nicht gläubt/ oder aus Gottes Wort nicht versteht/ der weiß noch nicht/ was *Unio personalis* oder Christus ist".[71] *Unio personalis* und *communicatio Idiomatum* werden bei den Württembergern so voneinander geschieden als *definitum* und *differentia*,

> Dieweil *Communicatio Idiomatum* nur ein *pars definitionis* ist/ und nicht auch zumal *genus*, oder die gantze *definition*, also daß eins das ander erkläre/ dieweil man doch sonst nicht recht wüste/ was *personalis Unio* wäre.[72]

Der Wittenberger Vorwurf ist so für die Württemberger unhaltbar.

Das Verhältnis der Wittenberger zur altkirchlichen Tradition ist das Thema im dritten Unterabschnitt. Die Wittenberger hätten ein falsches Verhältnis zur Tradition. Sie wollen, dass die Väter zuerst gehört werden sollen, „So doch die Alten nichts gelten sollen/ sie weisen uns denn in die Schrifft".[73] Wenn die Schrift klare und helle Aussagen macht, dann bedürfe es keines Studiums der Alten Kirche. Die Württemberger werfen den Wittenbergern ein altgläubiges Verhältnis zur Tradition vor.

---

[69] Hutter, *Concordia concors*, 84.
[70] Hutter, *Concordia concors*, 85.
[71] Hutter, *Concordia concors*, 85.
[72] Hutter, *Concordia concors*, 85.
[73] Hutter, *Concordia concors*, 85.

4. Systematisch-theologischer Ertrag des Schlagabtausches

Mit den beiden Württembergern Brenz und Andreae stehen den Wittenberger Professoren zwei Theologen gegenüber, die in der Auseinandersetzung mit der calvinisierenden kurpfälzischen Christologie und Abendmahlslehre dazu entschlossen sind, die Argumente und Gedankengänge, die Luther in der Auseinandersetzung mit Zwingli entwickelt hatte, zu einem System auszubauen, um sie so erneut zur Geltung bringen zu können. In der Betonung der Tatsächlichkeit der Anteilgabe von göttlichen Eigenschaften an Christi menschliche Natur erweisen sie sich als treue Schüler Luthers. In der Bestimmung von abstrakter und konkreter Rede folgen die beiden Württemberger dem Wittenberger Reformator, indem sie abstrakte Aussagen als Reden über die Naturen an sich, konkrete als Reden über die in der Person Christi vereinten Naturen definieren und darauf hinweisen, dass die reale Anteilgabe der göttlichen Natur an die menschliche Natur zur *unio hypostatica* konstitutiv hinzugehöre, mithin die Prädizierung von göttlichen Eigenschaften von der menschlichen Natur eine konkrete Rede darstellt, die eine neu gewordene, der menschlichen Natur mitgeteilte, Realität ausdrückt. Aus dieser lutherschen Transformation der altkirchlichen Tradition leiten die Württemberger Theologen die *manducatio oralis* und die *manducatio impiorum* ab.

Die Definition von abstrakter und konkreter Rede ist nun aber auch der Punkt, an dem sich die Württemberger von den Wittenberger Wegen in der Christologie trennen. Die Wittenberger Theologen stimmen zwar darin mit den Württembergern überein, dass abstrakte Aussagen Reden über die Naturen an sich darstellen. In der Definition der konkreten Rede weichen sie aber in signifikanter Weise von dem Württemberger Konzept ab. Für sie sind konkrete Reden Aussagen über die Person Christi, in der es zu keinem realen Austausch der beiden Naturen aneinander kommt. Für die Wittenberger stellt, ebenso wie auch für Melanchthon, die Aussage göttlicher Eigenschaften von der menschlichen Natur, sollte diese verstanden werden als konstituiert durch einen realen Austausch göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, eine abstrakte Aussage dar, durch die die Naturen an sich und für sich verändert werden und damit ihre Identität verlieren.

Es fällt allerdings auf, dass die Wittenberger Theologen die ontologische Grundlage der melanchthonischen Christologie nicht erwähnen. In der Trennung von Christologie und Abendmahlslehre folgen sie ihrem Lehrer Melanchthon, bei dem sich in den Jahren 1534–1557 ebenfalls kaum eine Erwähnung des Zusammenhangs von Christologie und Abendmahlslehre findet. Das Festhalten an der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl ohne christologische Begründung entspricht ebenfalls der

Position des reifenden Melanchthon. Seine Position der *praesentia cum pane* im Gegensatz zu einer *praesentia in* oder *sub pane* findet keine Erwähnung in dieser Wittenberger Stellungnahme. Die starke Betonung der altkirchlichen Position in diesen Fragen stellt ebenfalls melanchthonisches Erbe dar. Die Wittenberger Position des Jahres 1564 lässt sich kennzeichnen durch eine starke Rezeption der Christologie des reifenden Melanchthon unter Ausschluss des alten Melanchthon. In der Abendmahlslehre ist man um einen Ausgleich zwischen der Position Luthers und der des reifenden Melanchthon bemüht. Diese in sich unausgeglichene Stellung zu Christologie und Abendmahlslehre findet ihren adäquaten Ausdruck in der Leugnung jedes Zusammenhanges zwischen diesen Glaubensartikeln. Da diese Wittenberger Position sich auf den längsten Abschnitt des theologischen Wirkens Melanchthons berufen kann, wird sie im Folgenden mit „klassischer Philippismus" bezeichnet.

Zwischen dem klassisch-philippistischen Konzept und der Württemberger Position war jede Debatte von vorne herein zum Scheitern verurteilt, solange die Frage, ob die Vereinigung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi eine Gemeinschaft konstituiert, die dann ihrerseits die reale Mitteilung von Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche ohne Verlust der eigenen Wesenseigentümlichkeiten aus sich heraussetzt, von Württemberger Seite bejaht, von Wittenberger Seite als Naturenvermischung abgelehnt wurde. Der Dissens zwischen Württemberger und Wittenberger Seite über die Frage, ob Relationen ontologische Folgen für die beteiligten Naturen haben können, ohne damit die Naturen in ihren Wesenseigentümlichkeiten zu zerstören, ob die luthersche „neue Logik" ihren Platz in der Christologie bekommen soll oder nicht, wird die weitere Debatte um die Wittenberger Christologie ebenso als stete Frage begleiten wie die nach der theologischen Relevanz der altkirchlichen Position im Verhältnis zum biblischen Zeugnis. Strittig zwischen Württemberg und Wittenberg ist und bleibt auch in der Debatte um die Wittenberger Christologie in den Jahren 1567–1574 die Frage, ob die postlapsarischen Definitionen des Menschen als von Gott Geschiedenen und Gottes als des leidensunfähigen Schöpfers, der sich nicht an seine Kreatur real mitteilt, auch in der Person Jesu Christi nach wie vor Gültigkeit behalten oder ob von einer Neubestimmung Gottes in der Person Christi zu reden ist, durch die es zur vollen Gemeinschaft des Menschen Jesus von Nazareth mit Gott kommt, in der sich dessen Gottheit und Menschheit nicht mehr äußerlich bleiben und die zu einer Neubestimmung Gottes und des Menschen führt.

Teil III: Die Wittenberger Streitigkeiten um den Jahreswechsel 1567/68

In den Jahren 1567–1569 vollzog sich ein Generationenwechsel an der Wittenberger Fakultät, der einen Wechsel in der Rezeption des melanchthonischen Erbes mit sich brachte.[1] Im Folgenden werden darum zunächst die personellen Veränderungen an der Leucorea dargestellt, um dann in einem zweiten Abschnitt die Christologie und Abendmahlslehre einiger dieser jungen Theologen und ihres Lehrers Peucer vorzustellen. Ein dritter Abschnitt, der den Beginn der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Auseinandersetzungen um den Jahreswechsel 1567/68 markiert, schließt den Teil III ab. Das Hauptinteresse wird in diesem Teil darin bestehen, die Verschiebungen innerhalb der Wittenberger Melanchthon-Rezeption im Bereich der Christologie und Abendmahlslehre darzustellen.

1. Die neuen Theologen in Wittenberg

1.1 Personelle Veränderungen an der Wittenberger Fakultät

Georg Major (1502–1574) war um den Jahreswechsel 1567/68 das dienstälteste Mitglied der theologischen Fakultät der Leucorea. Er war 1542 Mitglied geworden, bevor er am 12. Dezember 1544 durch Luther promoviert wurde.[2] Er blieb in diesem Gremium bis zu seinem Tod am 28. November 1574.[3] Der nächst jüngere Theologe war Paul Eber (1511–1569). Am 7. Dezember 1559 durch Melanchthon und Major promoviert,[4] wurde er am 2. März 1560 in die theologische Fakultät aufgenommen[5] und blieb deren Mitglied bis zu seinem Tod am 10. Dezember 1569.[6] Das dritte Mitglied der theologischen Fakultät war zu diesem Zeitpunkt Paul Crell (1531–1579).

---

[1] Vgl. zum ganzen Kapitel die Darstellung bei Loescher, *Historia Motuum*, 5–17 und die Aufzählung der während dieser Auseinandersetzung gedruckten Schriften bei Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 68f.

[2] Vgl. Wengert, Major, 131.

[3] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 57.

[4] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 48f.

[5] Vgl. Thüringer, Eber, 289.

[6] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 52.

Ebenfalls am 7. Dezember 1559 zum Doktor promoviert, war er 1560 in die theologische Fakultät aufgenommen worden. Er blieb deren Mitglied bis zum 20. Juni 1569, als er in das Konsistorium in Meißen versetzt wurde.[7]

Zu diesen drei regulären Mitgliedern der theologischen Fakultät stießen in der Zeit von 1560–1567 weitere junge Theologen als außerordentliche Professoren hinzu. Am 24. Januar 1560 waren Magister Heinrich Moller (1530–1589) von Kurfürst August die Vorlesungen über Hebräisch und die Heilige Schrift aufgetragen worden.[8] Magister Johannes Bugenhagen d.J. (1531/32–1592) wird in derselben kurfürstlichen Instruktion neben seinen Vorlesungstätigkeiten an der Universität der Dienst als Prediger an der Schlosskirche aufgetragen. Am 10. April 1561 bekommt Magister Caspar Cruciger d.J. (1525–1597) die theologische Vorlesungstätigkeit des im Vorjahr verstorbenen Philipp Melanchthon durch kurfürstlichen Befehl überantwortet, verbunden mit der Auflage, den Grad eines Doktoren zu erwerben, um dieses Amt mit größerer Autorität versehen zu können.[9] 1567 wird Christoph Pezel (1539–1604) Professor in der philosophischen Fakultät.[10] Im selben Jahr wechselt Caspar Peucer (1525–1602), der Schwiegersohn Philipp Melanchthons, in die philosophische Fakultät.[11] Neben den drei Lehrstuhlinhabern Paul Eber, Georg Major und Paul Crell wächst so eine neue Generation von Theologen heran. Die vier jungen Theologen gehören noch nicht dem *collegium theologicum* an und sind noch Aspiranten auf den akademischen Grad des Doktors. Dennoch halten sie bereits Vorlesungen an der Universität Wittenberg.

[7] Der Nachfolger auf seinem Lehrstuhl wurde Christoph Pezel. Die Beweggründe des Kurfürsten für die Versetzung Crells nach Meißen liegen im Dunkeln. Vgl. Hasse, Zensur, 429–431.

[8] Vgl. den Brief von Kurfürst August an die Theologische Fakultät Wittenberg von diesem Tag. Er ist enthalten im *Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis*, Foerstemann, *Liber Decanorum*, 50f.

[9] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 51.

[10] Vgl. Wetzel, Pezel, 477f.

[11] Vgl. Neddermeyer, Peucer, 72.

1.2 Christologie und Abendmahlslehre bei Peucer, Cruciger und Pezel

Während der 1560er Jahre versammelte Caspar Peucer, der Schwiegersohn Melanchthons, in regelmäßigen Abständen Studenten und Lehrende der Wittenberger Universität in seinem Haus und diskutierte mit ihnen in diesem Rahmen die aktuellen theologischen Streitfragen.[12] In diesen Versammlungen wurde auch ein Entwurf Peucers zur Abendmahlslehre diskutiert, den er als Brief an den ehemaligen kursächsischen geheimen Rat Ulrich Mordeisen (1519–1572) geschrieben hatte.[13]

Peucer beginnt diese Abhandlung über die Abendmahlslehre mit der These, dass der Streit in dieser Frage nicht über die *verba testamenti* an sich gehe. Beide Seiten hielten daran fest, dass diese Worte nicht hoch genug geschätzt werden könnten. Der Dissens bestehe vielmehr in der Frage, wie diese Einsetzungsworte zu verstehen und zu interpretieren seien.[14] Zur Lösung dieses Problemkreises gebe es zwei stark voneinander differierende Ansätze. Die Position des Apostels Paulus und der ganzen Kirche von der Zeit der Apostel an bis zur Zeit Karls des Großen sei als erster und ältester zu unterscheiden von dem jüngeren, mittelalterlichen Ansatz, der seinen Ausgangspunkt bei der Anbetung des Brotes nehme und daraus alle altgläubigen Abendmahlsmissbräuche ableitete.[15] Nach der ersten Position

---

[12] Die Darstellung der Positionen dieser drei Wittenberger Professoren für die Zeit vor 1568 stützt sich quellenmäßig auf einen Bericht des selber an dieser Debatte beteiligten Gegners der Wittenberger Christologie Schlüsselburg aus dem Jahre 1592, der den Titel *De Vitebergensium Antilutheranorum Apostasia & Sacramentaria haeresi* trägt (Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 3v–11v). Die Berücksichtigung der Berichte eines theologischen Gegners im Rückblick als Quellenbasis erscheint für diesen speziellen Fall gerechtfertigt, da Schlüsselburg zum einen Briefe im Originaltext bietet und zum anderen seine Aussagen, die er präzise datieren kann, nicht im Widerspruch stehen zu sonstigen Darstellungen der Wittenberger Positionen dieser Zeit (vgl. die folgenden Abschnitte). Die Richtigkeit seiner Darstellung wird zudem bestätigt durch die Wittenberger Handschriften Peucers und Crucigers aus dieser Zeit zum selben Themenkomplex, die 1574 konfisziert wurden. Vgl. Abschnitt XV. 3.

[13] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5r: *Subijcam hinc Peuceri confessionem de coena Domini, quam ego Vitebergae Anno 1566. Mense Iunio, ab ijs transscripsi, quos Peucerus in domestico conuictu & consuetudine habuit sibi coniunctissimos. Ex Epistola Casparis Peuceri D. Medicinae ad Vdalricum Mordeisen I.V. Doctorem, de coena Domini.* Mordeisen wurde im Jahre 1565 aus dem kursächsischen Dienst entlassen. Vgl. Hasse, Zensur, 220. Der Brief ist in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Peucer, Historischer Bericht, 152–157.

[14] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5r–v: *In certamine de coena, non est controuersia περὶ ῥητοῦ: Vtrique enim consentiunt hanc propositionem Hoc est corpus meum, veriβimam esse: sed περὶ διανοίας, & de sensu & intellectu verborum, seu de propositionis interpretatione, dissensio est omnis.*

[15] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Sunt autem duae interpretationes, vna Pauli est, & totius Ecclesiae, & inde vsque a temporibus Apostolorum, per annos 700. & amplius vsque ad tempora Caroli Magni: Altera recentior est multo, quae fundamenta prima posuit adorationis panis, ex qua nata est idolomania missae Theatricae, & panis repositio, circumgestatio, Missarum coaceruatio, quibus nititur maiestas regni Pontificij, & continetur velut neruo.*

werden nun nach Peucer die Einsetzungsworte nicht in ihrem Wortsinn verstanden, sondern durch eine tropische Redeform, angeregt durch die tropische Interpretation des Apostels Paulus in 1 Kor 10,16:

Paulus identifiziere in dieser Stelle nicht das Brot des Abendmahls mit dem wahren, substantialen und wesenhaften Leib Christi, sondern er behaupte, dass durch den Genuss dieses Brotes die Verbindung mit dem Leib Christi konstituiert werde, die Kommunikanten als Glieder in den wahren und lebendigen Leib Christi eingepfropft und dadurch zum ewigen Leben erhalten würden.[16] Doch geschehe diese Einpflanzung und Lebendigmachung nicht ohne das gedankliche Beteiligtsein des Menschen im Glauben. Auch bezeuge Paulus, dass sich die Natur von Brot und Wein im Gebrauch des Abendmahles nicht veränderten, indem er in 1 Kor 11,27 die irdischen Gaben als Brot und Wein bezeichne.[17] Altkirchliche griechische Theologen wie Basilius, Gregor von Nazianz, Makarius (300–390) und Theodoret hätten die tropische Interpretation der Abendmahlslehre durch Paulus übernommen und die äußeren Elemente *symbola* oder *antitypa* genannt. Besonders hervorzuheben sei in diesem Kontext die Aussage des Cyprian, *Hoc quod ore percipitur, panis est.*[18] Aber auch auf Seiten der westkirchlichen, lateinischsprachigen Antike seien mit Tertullian, Augustin und Beda Theologen zu finden, die, übereinstimmend mit den griechischsprachigen, die irdischen Elemente als *figurae corporis & sanguinis Christi* bezeichneten.[19] Den altkirchlichen Theologen gehe es so vor allem um den geistlichen Nutzen des Abendmahls für die Kommunikanten. Über die Frage nach der Gegenwart und Wirksamkeit des Sohnes Gottes im Gebrauch dieser Symbole lehrten die Alten, dass er wahrhaft dort gegenwärtig würde, wo er verheißen habe, es zu sein, und dass er im Abendmahl den Gläubigen seinen Leib und sein Blut austeile, um sie in das ewige Leben zu führen.[20] Für

---

[16] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Prior illa [interpretatio] non retinet τὸ ῥητὸν, sed propositionem, Hoc est corpus meum, per Tropum interpretatur, estque interpretationum omnium maxime concinna & illustris Paulina, quae inquit: Panis, quem sumimus, nonne est communicatio corporis Domini: Non dicit: Est verum, substantiale, essentiale corpus Christi, sed illa res, qua fit consociatio cum corpore Domini, cuius vsu inserimur tamquam membra vero & viuo corpori Christi, & viuificamur ad vitam aeternam.*

[17] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Sed haec insertio & viuificatio non fit sine cogitatione & fide, & aperte Paulus testatur, non mutari naturam panis aut vini in vsu & sumptione, cum ait: Qui comederit de hoc pane, & biberit ex hoc poculo indigne, &c. id quod sumitur, vocat panem.*

[18] Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v.

[19] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Paulum ergo secuti veteres scriptores quidam, vt Basilius, Nazianzenus, Macarius, Theodoretus, & alij, res istas externas vocant Symbola, & Antitypa: Latini, vt Tertullianus, Augustinus, Beda, & alij, figuras corporis & sanguinis Christi.*

[20] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *diligenter de praesentia & efficacia filij Dei in vsu & sumptione horum symbolorum docent: quod, vt promisit se affuturum huic coenae,*

diese Wirksamkeit des Sohnes Gottes im Abendmahl seien die irdischen Elemente Symbole für die Augen, die diese Aktivität des Sohnes Gottes aber nicht vermittelten. Denn für die Sakramente als solche gelte der generelle Grundsatz, dass sie äußere Zeichen darstellten, die der Verheißung hinzugefügt worden seien.[21]

Die andere Position in der Abendmahlsfrage ist nach Peucer wesentlich jünger als die erste und um ein wörtliches Verständnis der Einsetzungsworte bemüht. Um dieses Ziel zu erreichen, postulierten deren Vertreter eine leibliche und geistliche Gegenwart Christi und einen doppelten Empfang des Leibes Christi durch die Kommunikanten: Mit dem Mund werde der Leib Christi empfangen, während dem Glauben der geistliche Empfang zukäme.[22] Doch entstünden aus dieser zweiten Interpretation der Einsetzungsworte unvermeidbar Fragen nach der Art der Gegenwart des Leibes Christi im Brot, nach der Zeit, für die das Brot mit dem Leib Christi vereint bleibe, und danach, ob diese reale Gegenwart des Leibes Christi imAbendmahl für die Kommunikanten etwas über den geistlichen Nutzen Hinausgehendes erbringe. Um ihr Ziel, den Leib Christi in das Brot oder dessen äußere Gestalt einzuschließen, gäbe es nun innerhalb der zweiten Fraktion die Auffassung, dass Leib und Brot sich für den Zeitraum, den die Feier und der Empfang des Abendmahls andauern, miteinander verbänden. Wieder andere Theologen verfielen zur Rechtfertigung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl in christologische Häresien, indem sie mit Eutyches und gegen die Schrift und die gesamte altkirchliche Tradition von einer *Vbiquitas* des Leibes Christi redeten.[23] Abschließend hält Peucer für alle Vertreter der jüngeren zweiten Position in der Abendmahlslehre fest, dass sie in ihren Überlegungen, ganz auf die Frage nach der Möglichkeit der Präsenz von Leib und Blut Christi um des Brotes willen, *propter panem*, konzentriert, die eigentlich wichtige Frage nach dem Nutzen der Gegenwart Christi um des Menschen willen, *propter hominem*, fast ganz vergäßen. Stattdessen belasteten sie die Kirche mit unsinnigen Fragen wie der,

---

ita vere adest, ac distribuit credentibus in vsu, suum corpus & sanguinem, viuificando eos ad vitam aeternam.

[21] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Et haec efficacia est opus filij Dei, non accepti panis aut vini, quae res huius verae praesentiae sunt symbola in oculos incurrentia, sicut vniuersim Sacramenta, sunt externa & perpetua signa addita promissioni. Haec prior est, vetus interpretatio.*

[22] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Altera recentior, vt retineat, τὸ ῥητὸν, facit duplicem praesentiam, vnam corporis Christi, alteram spiritualem, facit & sumptionem duplicem, vnam corporis, quae ore fit, alteram spiritualem, quae fide fit.*

[23] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Alij cum Eutyche, expressis scripturae testimonijs, doctrinae de duabus naturis in Christo, & veteris Ecclesiae sententiae contrariam Vbiquitatem assumunt, quae opinio nunc demum excogitata, & Veteribus ignota est.*

ob der Leib Christi vom Himmel in den Magen des Kommunikanten hinabsteige.[24]

Die Christologie seines Schwiegervaters aufnehmend, lehnte Peucer in einer Vorlesung, die er im Juni 1567 über das *Chronicon Carionis* hielt, auch die Vorstellung einer realen Idiomenkommunikation und die damit verbundene Allgegenwart der menschlichen Natur Christi entschieden ab. Die reale Mitteilung von Eigenschaften der Naturen Christi aneinander versteht er kategorisch als Naturenvermischung.[25]

Ein ähnliches Verständnis der Abendmahlslehre und Christologie ist auch für Caspar Cruciger belegt. So lehnt der Nachfolger auf dem Lehrstuhl Melanchthons in einer Vorlesung im August 1566 ein wörtliches Verständnis der *verba testamenti* ab. Eine solche Interpretation könne nur erkauft werden mit dem logischen Kunstgriff der *praedicatio identica*, den er entschieden ablehne.[26] Mit dieser Ablehnung der *praedicatio identica*, dem logischen Terminus für den Sachverhalt, „daß zwei Subjekte durch ein einziges Prädikat identifiziert werden können",[27] wendet sich Cruciger direkt gegen Luther, der die Ablehnung der „*predicatio identica de diversis naturis*, das ist, das zweyerley unterschiedliche natur solten ein ding sein"[28] durch die altgläubige und reformierte Seite kritisiert und festgehalten hatte:

> Wie wol ichs mit dem Vigleph halte, das brod da bleibe, Widderumb auch halte ich mit den Sophisten, das der leib Christi da sey, Und also widder alle vernunfft und spitze Logica halte ich, das zwey unterschiedliche wesen wol ein wesen sein und heissen muegen[29].

Cruciger erscheint der Vorschlag, die Formulierung der Einsetzungsworte als sakramentale Metalepsis, dass mit dem Leib Christi die Ursache der im Abendmahl statthabenden Wirkung angegeben werde, zu verstehen, angebrachter zu sein.[30] Die Einsetzungsworte dürften keinesfalls gegen den Allgemeinbegriff des Sakramentes verstanden werden, nach dem der Sohn

---

[24] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 5v: *Inde nata est quaestio indignißima Ecclesia: An descendat corpus Christi in Ventrem?*

[25] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 6v: *„Anno Christi 67. 6. die Iunij, Peucerus in lectione Chronicorum, haec verba recitabat: Communicatio idiomatum non est realis, quia humanitas Christi, non est vbique: Execremini qui talia dicunt, quia figmentum & mendacium est, esse reale quiddam. [...] Anno 67. 14. Iunij, in lectione Chronicorum dicebat: Communicatio realis, & confusio naturarum* ist ein ding/ ein Teuffel ist so gut/ als der ander."

[26] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r: *Anno 66. 23. Augusti, Absurdißimum est τὸ ῥητὸν retinere in verbis coenae factae, vt quidam faciunt, identicam praedicationem constituentes.*

[27] Luther, Studienausgabe, hg. v. Delius, Hans-Ulrich, Bd. 4, Leipzig 1986, 176_{2291}.

[28] WA 26, 439, 1–2 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528).

[29] WA 26, 439, 27–31.

[30] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r: *Quidam faciunt Metalepsin Sacramentalem, quam ego quoque probo.*

Gottes um der Kommunikanten willen anwesend sei und nicht um des Brotes willen.

Da nach der Generaldefinition Sakramente Zeichen für die Glaubensgerechtigkeit[31] darstellten, verlören die Sakramente in Menschen, die ohne Glauben und rechter Erkenntnis, welche Wohltaten ihnen angeboten werde, die Sakramente empfingen, ihren Sakramentscharakter.[32] Die sakramentale Präsenz Christi im Abendmahl sei für den Menschen da und für ihn kräftig und wirksam und nicht um der äußeren Zeichen willen, die dessen nicht bedürften.[33] Da für Cruciger Christi menschliche Natur durch ihre Himmelfahrt keine göttlichen Eigenschaften hinzugewonnen hat, kraft derer sie im Abendmahl präsent werden könnte, sondern lediglich die Leidensunfähigkeit, die Unsterblichkeit und die Unvergänglichkeit, ist für ihn einen leibliche Präsenz Christi im Abendmahl undenkbar.[34] Eine Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl ohne die Merkmale eines irdischen Körpers, wie Luther sie vertreten hatte, ist für ihn nicht akzeptabel, behalte ein Leib doch auch im Himmel seine Wesenseigentümlichkeiten und könne nicht ohne sie gegenwärtig werden.[35]

Nach der Darstellung des späteren Gegners der Wittenberger Theologen Conrad Schlüsselburg (1543–1619) unterschied sich Christoph Pezel von seinen beiden Kollegen dadurch, dass er am Anfang seiner akademischen Karriere im Jahre 1563 die Abendmahlslehre noch unter Bezug auf die Schriften *beider* Wittenberger Reformatoren und seines damals noch an der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl festhaltenden Lehrers Victorin Strigel (1524–1569)[36] durchaus im Sinne Luthers darstellte und die

---

[31] Cruciger nimmt in seiner Bestimmung der Sakramente als *sigilla iusticiae fidei* einen Gedanken Melanchthons auf. Vgl. dessen Formulierungen in den *Loci praecipui theologici* (1559): *Paulus de Abraham inquit accepisse eum circumcisionem tanquam sigillum iustitiae fidei, id est, testimonium, quo Deus testatus est eum receptum esse in gratiam.*, StA 2/2, 498.

[32] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r: *An. 67. 12. Septemb. Sacramenta sunt sigilla iusticiae fidei: Ergo desinunt Sacramenta esse Sacramenta in non habentibus fidem, & non pie agnoscentibus beneficia in ijs oblata.* Vgl. den Gedankengang in den *Loci praecipui theologici* (1559): *Et quia Sacramenta sunt addita promissionibus, ideo, sicut promissionem accipi fide necesse est, ita oportet in usu Sacramentorum accedere fidem intuentem promissionem.*, StA 2/2, 498.

[33] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r: *Sacramentalis praesentia est & valet propter hominem, non propter externa signa, quibus non est opus: nobis opus est, qui Sacramentis vtimur.*

[34] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r: *Anno 67. 16. Iulij, in festo Ascensionis: Christus sua in coelum ascensione, nihil meritus est, nisi, quod est factus ἀπαθὴς, ἀθάνατος, ἄφθαρτος.*

[35] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r: *Dicis Luthere, Christum adesse in coena corporaliter, sed non corporali modo: Quid si ego dicerem: Lutherus nobiscum agit scurriliter, sed non scurrili modo.*

[36] Der Lehrer Pezels, Victorin Strigel, sah sich 1567 mit dem Vorwurf konfrontiert, eine zweifelhafte Abendmahlslehre zu vertreten, „als der *Minister* reichet vnd *distribuiret* allein In *Coena*

calvinistische Lehre öffentlich bekämpfte.[37] Als jedoch Peucer, Cruciger und Moller durch Studenten von dieser Position erfuhren, hätten sie Pezel zu verstehen gegeben, dass ihnen diese Auffassungen nicht gefiehlen und er, sollte er weiter so lehren, wohl kaum eine Möglichkeit bekommen würde, in Wittenberg zu promovieren.[38] Daraufhin habe Pezel eine Kehrtwende vollzogen und sei auf den theologischen Kurs der drei anderen Theologen eingeschwenkt.[39]

Nach der Darstellung Schlüsselburgs hat Pezel In einer Vorlesung über die Apostelgeschichte am 2. Juni 1567 zum ersten Mal öffentlich seine neue christologische Position vorgetragen:[40] Es sei nicht möglich, der menschlichen Natur Christi die Allgegenwart zuzusprechen, sei sie doch an einem bestimmten Ort des Himmels gegenwärtig und aufgrund der Natur eines Körpers nicht fähig, an mehreren Orten zugleich präsent zu werden. Allge-

---

Dominj panem & vinum" (Bericht des Leipziger Professors Johannes Pfeffinger über den Fall Strigel, DrHSA: Loc. 10316/8, unfoliiert). Von seinem Kollegen Pfeffinger zur Rede gestellt und vermahnt, in der Abendmahlslehre nicht gegen die CA, ihre Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Wittenberger Konkordie zu lehren, bemerkte Strigel: „Er wuste wol wie er sich hierin verhalten sol, dorffte keines Formular, vnd verachtet alle *scripta*, die droben vermeldet In diesem fall, vnd hieltt sie nicht für recht" (Ebd.). Dass seine Position in der Abendmahlsfrage auch christologisch bedingt war, zeigt eine Definition in seinem Bekenntnis vom Abendmahl, das er 4. Februar 1567 verfasste: *Nam filius DEI, uere et substantialiter adest (sed seruata utriusque naturae proprietate, et adest, non propter panem, sed propter hominem) applicat sese et sua beneficia communicatione Corporis et sanguinis sui, et uult nos credere, quod uere sua morte nobis meruerit remissionem peccatorum et iustitiam, et resuscitatus uiuat, et nos sibi membra faciat, et uere in nobis uelit esse efficax* (Ebd.). Dass Pezels neue Abendmahlslehre und Christologie traditionsgeschichtlich auch durch Strigel vorbereitet wurde, ist sehr wahrscheinlich. Eine genaue Untersuchung der Spätphase der Abendmahlstheologie Strigels stellt daher ein dringendes Desiderat der theologiegeschichtlichen Forschung dar.

[37] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10r–v: *PETZELIVS, Bremensis Ecclesiae pertubator, Hypcriseos Caluinisticae viuum exemplum, Anno 1563. priuatim Vitebergae frequenti suo Auditorio, Examen Philippi, vt vocant explicans, sententiam de coena Domini veram ex scriptis D. Lutheri, iuuentutem docuit, Confessionemque Victorini quondam Lutherani Theologi, Studiosis dictauit, Cinglianos grauiter & erudite, ore & verbis confutans.*

[38] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Peucerus idolum Caluinistarum Vitebergensium, Degener Cruciger, & subdolus Mollerus, hoc ex Scholasticis cognoscentes, haud obscure, verbis & gestibus ostenderunt, sibi Petzelij de coena Domini veram doctrinam, publice ab eo propositam, non probari, atque eam ob causam, si ita pergeret, eum parum promotionis ibidem habiturum esse.*

[39] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Petzelius maximus simulator, id animaduertens, statim a priori sua sana Confessione Lutherana, turpiter deficit, ac priuatim & publice significat, se Caluinismo in posterum patrocinari velle.*

[40] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Anno 1567. a Peucero, tum q. altera Academiae manu potestatem publice legendi & explicandi Acta Apostolorum impetrans, ad exemplum & imitationem, profugi Caluinistae Lipsensis, Victorini Strigelij, Praeceptoris sui, in apertam Caluinismi professionem erupit.* In einer Marginalie wird das Datum angegeben: *Anno 67. 2. Iunij.*

genwärtig sei allein die göttliche Natur Christi.[41] Diese Aussage stützt Pezel nun durch die Aussage des Apostels Paulus, dass die Leiber der Auferstandenen dem Leib Christi gleichgestaltet werden (1 Kor 15,44–49). Weil aber die Leiber der Auferstandenen nicht allgegenwärtig würden, so sei auch der Leib Christi von dieser Eigenschaft ausgeschlossen.[42] In seiner Vorlesung über die Dialektik untermauerte Pezel die These von der räumlichen Begrenztheit der menschlichen Natur, indem er darauf hinwies, dass die Allgegenwart ein exklusiv göttliches, ewiges Prädikat darstellte. Weil aber die menschliche Natur Christi nicht ewig sei, könne ihr auch die Eigenschaft der Allgegenwart nicht zukommen.[43]

Am Morgen des 14. Juni 1567 um 7 Uhr sprach der durch die Christologie des Braunschweiger Theologen Chemnitz geprägte Student Conrad Schlüsselburg[44] seinen Freund, den jungen Professor Pezel, nach Beendigung seiner Vorlesung auf die Abendmahlsfrage an.[45] Im Verlauf dieses Gespräches bezog Pezel deutlich Stellung gegen die Aussagen über die Präsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl und in der Kirche, die durch Johannes Brenz, die Württemberger Theologen und seit neuestem auch durch Selnecker vertreten würden.[46] Ihre Position decke sich mitnichten mit Luthers Ansicht in dieser Frage, obwohl sich der Wittenberger Reformator teilweise unpräzise und ungenau ausgedrückt habe.[47] Doch habe Luther immer die Person als ganze betrachtet, niemals hingegen die menschliche Natur Christi alleine, als ob diese Natur mit der Gottheit allgegenwärtig sein könnte.[48] Was Selnecker angehe, so habe er seine frühere

---

[41] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Christum secundum humanam naturam non esse vbique, sed in coeli loco quodam certo, idque propter veri corporis modum: Secundum vero diuinam naturam, esse Christum vbique.*

[42] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Item, nostra corpora, aiebat, post resurrectionem fore similia corpori Christi, sed tamen ea non futura esse vbique: Ergo & Christum suo corpore, non posse esse vbique.*

[43] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Anno eodem 11. Iunij, in praelectione Dialecticae, dicebat, Christi humanitatem non posse esse vbique vna cum diuinitate, eo quod humana Christi natura, non esset aeterna.*

[44] Schlüsselburg hatte die Schule in Braunschweig besucht und war durch seinen Aufenthalt in dieser Stadt von den beiden dortigen Theologen Joachim Mörlin und Martin Chemnitz in nachhaltiger Weise geprägt worden. Vgl. Heutger, Schlüsselburg, 314.

[45] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Anno eod. 14. Iunij, hora 7. matutina, conueni Petzelium, finita lectione, conferens cum illo de praesentia hominis Christi in coena sacra.*

[46] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v: *Ibi Vertumnus iste constanter afferrebat, Brentium, & alios VVirtebergenses Theologos, ac Selneccerum, non recte sentire, de praesentia Christi in Coena & Ecclesia.*

[47] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 10v–11r: *Lutherum etiam, non ita sentire, vt Tubingenses Theologi exponant, quia tum non ita fuerit illa controuersia agitata, ideoque Lutherum, minus circumspecte loqui.*

[48] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: *Item, Lutherum semper totam personam intelligere, non humanam CHRISTI naturam, quasi illa cum diuinitate sit vbique praesens.*

angemessene Lehrweise aufgegeben und vertrete heute eine unzusammenhängende und konfuse Christologie und Abendmahlslehre.[49] Bereits vor fünf Jahren seien Legaten des Herzogs von Württemberg nach Wittenberg gekommen und hätten die dortigen Theologen um ihre Stellungnahme zur Württemberger Christologie gebeten.[50] Schon damals hätten die Lehrer Pezels und Schlüsselburgs – Eber, Major, Crell, Moller und Cruciger – die Christologie des Tübingers Brenz und seiner Schüler abgelehnt.[51] Die durch die Württemberger Theologen vertretene *communicatio idiomatum realis* sei eine Erdichtung des Teufels, wie Peucer sich zu Recht ausgedrückt habe. Dagegen sei vielmehr festzuhalten, dass die *communicatio idiomatum* als verbale Ausdrucksform zu verstehen sei.[52] Das christologische Fundament in der Auseinandersetzung mit den Flacianern bestehe im Festhalten daran, dass in Christus zwei Naturen durch die personale Einheit in der Person derart miteinander verknüpft seien, dass die Eigenschaften beider Naturen nicht miteinander vermischt würden, sondern jeder Natur das ihr Eigene bleibe. Das einer Natur Eigene könne nicht der anderen zuteil werden. Die Unbeschränktheit, die Allmacht, die Allgegenwärtigkeit, die Anbetung und das Beleben stellten exklusive Eigenschaften der göttlichen Natur dar und könnten aus diesem Grund keineswegs auch der menschlichen Natur mitgeteilt werden.[53] Wer nun aber behaupte, dass Christus auch gemäß seiner Menschheit zusammen mit der Gottheit überall präsent werden könne, der dehne den Körper Christi ins Unendliche aus und reiße die Glieder des Körpers Christi auseinander. Dies allein zu hören, sei schrecklich.[54] Christus sei seiner Gottheit nach allgegenwärtig. Das räumliche Verhältnis der beiden Naturen Christi zueinander sei als analog zur Schau des göttlichen Angesichts durch die Engel zu verstehen, das nicht etwa durch

---

[49] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: „*Inter caetera, haec addebat: Selneccerus prius scribit, quam didicit scribere:* Es sind nur *consarcinationes*, was Selneccerus schreibet."

[50] Vgl. zu der Kontroverse zwischen Wittenberg und Württemberg (1564) den Abschnitt II.

[51] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: *Ante quinquennium fuerunt hic Principum VVirtenbergicorum legati, petentes nostrorum Theologorum de hoc certamine iudicium: ibi responderunt nostri Praeceptores, D. Eberus, D. Maior, D. Crellius, D. Mollerus, D. Cruciger, se doctrinam Brentianorum de hoc Articulo non posse probare.*

[52] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: *Communicatio idiomatum non est realis, sed verbalis. Realis communicatio idiomatum est figmentum Diaboli, sicut noster Peucerus recte dixit.*

[53] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: *Fundamentum nostrae sententiae contra Flacianos est haec Regula: In CHRISTO sunt duae naturae, personali vnione, copulatae, ita tamen, vt non sint confusae aut transmutatae, sed vnaquaelibet natura retinet suas essentiales proprietates: Et quae sunt propria vnius naturae, non possunt esse propria alterius, vt esse infinitum, esse omnipotentem, esse vbique, esse adorandum, esse viuificum, sunt propria diuinae naturae, Ergo non possunt haec humanae Christi naturae tribui.*

[54] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: *Qui contendunt, Christum, etiam secundum humanitatem, vna cum diuinitate, posse esse vbique praesentem, illi extendunt corpus Christi in immensum, & Christi membra distrahunt, quod est monstrosum & portentosum.*

eine Allgegenwart der Engel konstituiert würde, sondern durch die Allgegenwart Gottes. So sei Christus auf Erden seiner menschlichen Natur nach räumlich umschrieben, seiner göttlichen Natur nach hingegen im Himmel wie auf Erden allgegenwärtig. Die räumliche Umschriebenheit gelte auch für den im Grab liegenden Menschen Jesus Christus, und die Rechte Gottes sei als der Ort zu verstehen, an dem sich die menschliche Natur Christi seit ihrer Himmelfahrt aufhalte.[55] Dem Ansatz der räumlichen Umschriebenheit der menschlichen Natur Christi entsprechend lehnt Pezel auch die reale Höllenfahrt der menschlichen Natur mit dem Hinweis darauf ab, dass der Höllenfahrtsartikel im Credo auf den hebräischen Begriff „Scheol" zurückgeführt werden könne, den er mit „Grab" übersetzt.[56]

Der Wittenberger Student Schlüsselburg berichtete seinem ehemaligem Lehrer Chemnitz von den theologischen Veränderungen an der Wittenberger Fakultät. Gegenstand seiner Briefe scheint vor allem der Themenkomplex Christologie-Abendmahlslehre gewesen zu sein. Ein Antwortbrief des Braunschweiger Theologen vom 10. August 1567[57] beginnt mit einer Klage über den Sachverhalt, dass in Wittenberg die Abendmahlslehre Luthers nun offenbar völlig abgelehnt würde.[58] Was die christologische Frage der Idiomenkommunikation anbelange, so habe Chemnitz eine umfangreiche Sammlung altkirchlicher Zitate zu diesem Thema erstellt, die bald in den Druck gehen solle.[59] Da die hypostatische Einung der beiden Naturen unter Beibehaltung des Unterschieds der beiden Naturen geschehen sei, könne als sicher festgehalten werden, dass es zu keiner Vermischung der Naturen oder einer wesentlichen Vermengung ihrer Eigentümlichkeiten in der Per-

---

[55] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r: *Christus, quo ad diuinitatem, est vbique. Angeli semper vident faciem patris, non quod sint vbique, sed quod Deus sit vbique. Sic Christus est vbique, non quo ad humanitatem. Christus in terris ambulans, fuit in loco circumscriptus: Quo ad diuinam naturam attinet, tantum fuit in coelis, quia illa est vbique. Item Christus in sepulchro fuit circumscriptiue. Dextera Dei, in Symbolo Apostolico, localiter exponenda est.*

[56] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11r–v: *Anno 67. 17. Iulij, Descensum Christi realem ad infernum negabat vocem Scheol Symbolo nostro, pro sepulchro exponebat.* Ist Pezel mit seiner Position schon relativ nahe an reformierten Vorstellungen angelangt, so leugnet er jedoch zu diesem Zeitpunkt noch die Vorstellung Calvins, dass es bei Gott eine festgesetzte Zahl von Erwählten gebe. Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 11v: *Anno eodem 5. Septemb. haec verba recitabat: Deus est aequalis erga omnes non quosdam reijcit, & quosdam damnat. Nec Deus habet certum numerum Electorum.*

[57] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 59–62.

[58] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 60: *respondeo, me serio & ex animo dolere, doctrinam Lutheri, praesertim de libero arbitrio & coena Domini, isthic ita, sicut scribis, abiici, exagitari & explodi.*

[59] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 60: *Quod attinet ad doctrinam de communicatione idiomatum, collegi mediocri diligentia totius antiquitatis de hac doctrina sententias, quas aliquando, Deo bene iuuante, edam.*

son Christi gekommen sei.[60] In der Frage nach der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi halte er es mit Luther, der die Erörterung dieser Frage abgelehnt habe.[61] Die alles entscheidende Frage in diesem Kontext bestehe indes darin, ob der menschlichen Natur aus der hypostatischen Einung mit der Gottheit nichts zuteil geworden sei, das über ihre natürlichen menschlichen Eigenschaften hinaus ginge, und wie man mit den Schriftstellen umginge, die der menschlichen Natur Eigenschaften zusprächen, die deutlich über das normal Menschliche hinausgingen.[62] Wenn nun jener Pezel, von dem ihm Schlüsselburg so viel geschrieben habe, sage, dass die menschliche Natur Christi nichts anderes und besseres zu vollbringen in der Lage sei als ihre menschlichen Brüder, so befände er sich in direktem Widerspruch zur Schrift und der gesamten Alten Kirche.[63] Für die richtige Abendmahlslehre seien diese christologischen Überlegungen zwar nicht als unabdingbar vorauszusetzen – eine Berufung auf ein wörtliches Verständnis der *verba testamenti* reiche zur Klärung dieser Frage aus –, aber man wisse doch mittlerweile, wohin das Postulat einer vollständigen Menschheit Christi, der nichts Göttliches mitgeteilt worden sei, führe und warum es vertreten werde.[64] Aus diesem Grund empfiehlt Chemnitz seinem ehemaligen Studenten, dass er Pezel fragen solle, was er von Ebers Abendmahlsbuch halte, um herauszubekommen, ob der junge Wittenberger Professor auch die Konsequenzen aus seiner Christologie für die Abendmahlslehre ziehe oder nicht.[65]

---

[60] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 60: *Et certum est, sicut in hypostatica vnione non facta est naturarum confusio, ita etiam non factam esse confusionem idiomatum essentialem: facta enim est illa vnio, salua differentia sicut naturarum, ita etiam proprietatum vtriusque naturae.*

[61] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 60: *De vbiquitate etiam illud sentio, quod Lutherum sensisse in libello meo de coena Domini ostendi, scilicet non esse de vbiquitate disputandum.* Chemnitz bezieht sich hier und 1570 auch in seinem Buch *De duabus naturis in Christo* auf ein Melanchthon-Zitat, das fälschlich Luther zugeschrieben wurde. Vgl. WA 48, 237,1–18. Vgl. das Zitat dieser umstrittenen Stelle in Abschnitt VIII. 2.3.3.2.

[62] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 60–61: *Haec vero quaestio est: an humana natura in Christo ex hypostatica cum diuinitate vnione, praeter naturalia sua idiomata prorsus nihil acceperit, ita vt de humana natura in Christo incarnato nihil, ne Scriptura quidem affirmante, credendum sit, quod sit praeter & vltra naturalia idiomata humanae naturae, qualis est, si per se extra illam vnionem consideretur?*

[63] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 61: *Quod si Pezelius iste audebit dicere: humanam naturam in Christo nihil vel aliud vel excellentius posse & agere quam in nobis fratribus potest & agit: aduersa fronte repugnat & Scripturae & vniuersae antiquitati.*

[64] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 61: *Si vero alterum concedit: satis hoc est, ad asserendum τὸ ῥητὸν verborum Coenae &c. Sed bene intelligo, quo tendant disputationes illae & quorsum euasurae sint.*

[65] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 61: *Velim te interrogare Pezelium, qui nemini quicquam, praeterquam sibi ipsi tribuit: quid de Doctoris Pauli Eberi libello de Coena Domini sentiat? Eius enim fundamenta, excepta disputatione de manducatione tertii generis indignorum, prorsus probo.*

Dass die drei Wittenberger Professoren Peucer, Cruciger und Pezel zusammen mit Heinrich Moller ab dem Jahr 1567 in der Christologie und Abendmahlslehre die Positionen Luthers deutlich ablehnten und stattdessen eine spezifische Interpretation der Aussagen des alten Melanchthon auch in öffentlichen Vorlesungen vornahmen, konnte auch den anderen Wittenberger Theologieprofessoren nicht verborgen bleiben. So ermahnte der Theologe Paul Eber kurz vor seinem Tod die Wittenberger Theologen und Studenten von der Kanzel, bei der Lehre Luthers zu bleiben. An der Übereinstimmung mit dessen Lehre hingen das weitere Wohl der Universität und der Schutz Gottes. Sollte die Wittenberger Fakultät Luthers Lehre ganz vergessen, so wäre sie dem Untergang geweiht.[66] Als Eber am 10.12.1569 verstarb, sollte die Position Peucers und der jungen Theologen indes bald zur vorherrschenden Meinung der theologischen Fakultät Wittenberg werden.

2. Die Ereignisse um Conrad Schlüsselburg und Albert Schirmer

1566[67] kehrten Conrad Schlüsselburg aus Oldendorf bei Rinteln (Schaumburg) und Albert Schirmer aus Bayreuth nach Wittenberg zurück,[68] um dort ihr Theologiestudium fortzusetzen.[69] Es kam zu einer Freundschaft zwi-

---

[66] Vgl. Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 8r–v: *Haec et similia Scommata & conuicia, Cruciger, Peucerus, Petzelius, Vincentius, & alij, saepissime in virum Dei Lutherum euomuerunt, Scripta Lutheri publice coram studiosis exagitantes. Vnde D. Eberus, Pastor ipsorum, qui contra suam ipsius conscientiam ista ferebat, aliquando in publica concione in has voces erumpebat: Vos ego Vitebergenses, moneo & hortor, vt scripta D. Lutheri, diligenter & attente legatis, & diurna nocturnaque manu versetis, nec ab hab doctrina, vel latum culmum discedatis: Tantisper enim dum id feceritis, spiritus Lutheri, atque adeo Deus ipse vobiscum erit, & vos tutos & saluos praestabit: Id vero si facere neglexeritis, Deus vos quoque neglectos & male perditos abijciet.*

[67] *Hic in nostram academiam venit ante biennium*, Loescher, *Historia Motuum*, 8. Das *scriptum* stammt aus dem Jahre 1568. Vgl.: *Clarissimus itaque vir D. Peucerus 29. Decembris anni superioris ad suam habitationem per ministrum publicum Conradum Schlüsselburgk accersi jubet*, Loescher, *Historia Motuum*, 9. Da dieses Privatverhör aber vor der öffentlichen Verhörung vor dem Forum der Universität stattfand, letztere Begebenheit aber zeitlich im Januar 1568 anzusetzen ist (vgl. Wittenberg, *Duo scripta*, A 3r), steht 1568 als Erscheinungsjahr des *scriptum* fest.

[68] Schlüsselburg wurde am 15. Juli 1563 in Wittenberg immatrikuliert. In der Zeit zwischen 1563 und 1566 kam es zu einem Zwischenaufenthalt in Braunschweig, bevor er wieder nach Wittenberg zurückkehrte, um sein Studium fortzusetzen. Zum Immatrikulationsdatum vgl. Gößner, Studenten, 55.

[69] Vgl. zur Darstellung der Ereignisse: Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus; Loescher, *Historia Motuum*, 1–16. Dort vor allem das *Scriptum a qvodam Professorum Academiae Wittenbergensis ad Amicum, virum Clariss. & Doctissimum in Saxonia*, ebd., 6–16; Wittenberg, *Duo scripta*. Vgl. hierzu auch die kurze Darstellung der Relegation Schlüsselburgs und Schirmers in Osiander, *Epitomes historiae ecclesiasticae*, 806: *Cum Wittebergenses theologi, iam haud obscure ad castra Caluinistarum declinarent: duo Theologiae studiosi Albertus Schirmerus, & Conradus Schlüsselburgius (qui post aliquot annos gradum Doctoris in Theologia adeptus est) id animaduertentes,*

schen Schlüsselburg und Christoph Pezel. Als der früh verwitwete Pezel 1567 erneut heiratete und Katharina Rhau, die Tochter des Buchdruckers Georg Rhau (1488–1548),[70] zur Frau nahm, schrieb Schlüsselburg das Hochzeitsgedicht.[71]

Diese Freundschaft sollte jedoch an tief greifenden Lehrgegensätzen zwischen den beiden Theologen zerbrechen. Bei wohl recht häufigen[72] Besuchen in Wittenberger Gaststätten erörterte Schlüsselburg mit seinen Kommilitonen die gegenwärtig strittigen theologischen Fragen.[73] Offenbar diskutierte man über die an der Universität gehörten Vorlesungen.[74] Dabei prallten die Lehransätze der durch Schlüsselburg favorisierten niedersächsischen Theologie mit der in Wittenberg vertretenen Position aufeinander.[75] In diesen Auseinandersetzungen zwischen den Studenten wurde die Abendmahlslehre Crucigers,[76] die christologische Aussage aus der Vorlesung Pezels über die Apostelgeschichte, der christologische Ansatz Peucers aus seiner Vorlesung über das *Chronicon Carionis*[77] und die Wittenberger Definition des Evangeliums als *praedicatio poenitentiae* diskutiert. Nach einigen dieser hitzigen Diskussionen kam es bei einer sich daran anschließenden Sitzung in einer Gaststätte, bei der auch Bürger aus Wittenberg zugegen waren, dazu, dass Schlüsselburg die beiden Professoren Peucer und Cruciger als *fanaticos homines & haereticos*[78] bezeichnete. Dies löste

---

liberius de preceptorum suorum defectione loquentes, in carcerem includuntur. Hi deinde falso accusati seditionis, & Eutychianismi, publica Intimatione (vt vocant) ab Vniuersitate Wittebergensi exclusi sunt.

[70] Vgl. Wetzel, Pezel, 480.

[71] Der Schluss Wetzels: „Die [...] Gedichte von Paul Eber d. J. (* 1542) und Conrad Schlüsselburg (* 1543) müssen sich auf die erste Hochzeit beziehen. Spätere Weggefährten und spätere Gegner jedenfalls sind hier noch einträchtig versammelt.", Wetzel, Pezel, 480f trifft nicht zu, enthält der Titel des in Hexametern abgefassten Hochzeitsgedichts, das Schlüsselburg verfasste, doch eindeutig den Namen der zweiten Frau Pezels, Katharina Rhau: Schlüsselburg, *EPITHALAMION*. Die Spannungen zwischen Schlüsselburg und Pezel kamen erst gegen Ende des Jahres 1567 auf.

[72] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 8: *saepius ex tabernis qvam lectionibus prodiens.*

[73] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2v: „Inn den Malzeiten (Wie dan geschicht) hab ich mich mit mein dischgesellen/ von mancherley sachen bered vnn bespracht/ vnn sonderlich von ettlichen Arttickeln/ von welchen man in der kirchen Gotes zwytrechtig ist".

[74] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2v–3r: „vnn solches hab ich mich nit erstlich vnterstanden/ sondern wenn ich entweder in Lectionibus ettliche zweiffelhaftige ding gehört/ welche ich nit hab erreichen künnen/ oder wenn ich von meinen dischgesellen mit vil schmehworten darzu gezogen worden".

[75] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3r: „Also das ich nicht hab vnterlassen künnen/ bey verlierung der Ewigen seligkeit/ vnd verletzung des gewissens/ denn ich entschuldigte mich/ vnd verteydigte die lehr der Sächsischen Kirchen."

[76] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3r.

[77] Über dieses von Melanchthon begonnene Werk einer Universalgeschichtsschreibung, an dem Peucer mitarbeitete und es nach Melanchthons Tod allein weiterschrieb vgl. Neddermayer, Peucer, passim.

[78] Loescher, *Historia Motuum*, 9.

Tumulte unter den Studenten aus und einige von ihnen begannen, Schlüsselburg mit Waffen zu bedrohen.[79] Da die anwesenden Bürger befürchteten, dass daraus eine größere, allgemeine Auseinandersetzung entstehen könnte, zeigten sie die Sache bei Peucer an. Daraufhin ließ dieser am 29. Dezember 1567 Schlüsselburg in sein Haus zitieren, um die Vorwürfe zu klären. Auf die Frage Peucers, welche Lehrstücke er denn in seiner Theologie kritisiere, antwortete Schlüsselburg, dass es ihm einzig und allein um dessen Ablehnung der *communicatio idiomatum realis* gehe. Es scheint zum einem Streit zwischen dem Professor und dem Studenten gekommen zu sein, an dessen Ende Peucer Schlüsselburg aufforderte, sein Haus zu verlassen.[80] Er wollte das Gespräch mit Schlüsselburg nach den Ereignissen des 29. Dezembers nicht fortsetzen, ihn aber auch nicht beim Rektor denunzieren.[81] Jedoch erfuhr der Rektor der Universität durch Gerüchte, die sich in der Stadt verbreitet hatten, von der Sache Schlüsselburg und wollte sich selber eine Meinung über die Angelegenheit bilden. Dazu befahl er dem Universitätsdiener, alle Tischgenossen Schlüsselburgs einzeln zu befragen und deren Aussagen durch einen Notar festzuhalten. Auf diese Weise hoffte er, ein eigenes Bild von den Ereignissen um Schlüsselburg zu gewinnen.[82] Nach Aussage der Tischgenossen hatte dieser in mehreren Gaststättensitzungen Cruciger, Peucer und Pezel als der Häresie in der Frage der Christologie für schuldig erklärt.[83] Schlüsselburg habe ein Buch verfasst, in dem die genannten Professoren angegriffen würden und es unter den Studenten verteilt. Danach ließ der Rektor auch den Angeklagten vorladen und forderte von ihm, dass er seine Anklagen in schriftlicher Form niederlegen solle. Dem entsprach Schlüsselburg und hielt seine Einwände am 4. Januar 1568 in einer *Apologia* fest.[84]

Am 7. Januar trat in Gegenwart des Senats und der vier Kollegien aller Professionen das beratende Gremium der Universität Wittenberg zur Sitzung zusammen.[85] In dieser Sitzung wurden die Zeugnisse gegen Schlüssel-

---

[79] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 9: *His sediciosis vocibus turbas excitavit inter scholasticos, donec qvidam armis occurrere maledico homini conarentur.*

[80] Das *scriptum* sieht die Ursache für den Hausverweis Schlüsselburgs in dessen unverschämten Auftreten begründet. Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 9.

[81] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 9: *Nec erat animus Peucero ulterius disputandi cum hoc Sycophanta multo minus accusandi eum apud Rectorem.*

[82] Loescher, *Historia Motuum*, 9–10.

[83] Loescher, *Historia Motuum*, 10.

[84] Das „Ander Bekandtnuß M. Conradij Schlüsselburgers von Schönburg" in Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2v–4v ist identisch mit der *apologia*. Demnach hat Schlüsselburg am 4. Januar 1568 auf Befehl des Rektors Johann Poss, nachdem er einen Eid abgelegt hatte, dass er alles der Wahrheit gemäß darstellen werde, dem Notar Philipp Melanchthon d.J. den Text der *Apologia* diktiert in Gegenwart des Rektors und des Dekans im Haus des Augustin Mentzen, eines Bürgers von Wittenberg. Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2v.

[85] Wittenberg, *Duo scripta*, A 3r.

burg und seine Verteidigung gehört. Zunächst wurden die angeklagten Professoren gefragt, ob sie das lehrten, was ihnen von Schlüsselburg vorgeworfen wurde.[86] Danach wurde dieser hereingebeten, um seine Sache vorzutragen. Die Professoren Peucer, Cruciger und Pezel gingen auf die Vorwürfe ein, die Schlüsselburg gegen sie erhoben hatte und erklärten sie entweder als Missverständnisse oder Verleumdungen oder wiesen sie zurück. Ihre Lehrmeinung stimme mit der Heiligen Schrift, den Symbolen und der Lehre der orthodoxen Kirche überein. Nach Beendigung des Verhörs Schlüsselburgs wurde Schirmer befragt. Dieser hatte ebenfalls eine Schrift an den Rektor geschrieben, in der er seine Kritikpunkte genannt hatte.[87] In dieser Schrift erregte vor allem seine Definition der *unio personalis* Aufsehen. Als Schlüsselburg seinen Freund verteidigen wollte und darauf hinwies, dass auch er in Braunschweig so unterrichtet worden sei, antwortete Paul Crell, dass, sollte dies der Fall sein, ihn sein Lehrer falsch informiert habe.[88]

Als das Verhör der beiden abgeschlossen war, fragte Georg Major die beiden Theologiestudenten noch einmal, ob sie ihre Meinung noch widerrufen wollten. Als sie sich weigerten, dies zu tun, wurden sie des Raums verwiesen. Schlüsselburg und Schirmer wurden daraufhin durch ein öffentliches Dekret[89] des Rektors und des *consilium publicum* der Universität Wittenberg vom Lehrbetrieb der Universität ausgeschlossen und aufgefordert, die Stadt Wittenberg noch am selbigen Tag zu verlassen. Diese Relegation blieb in Geltung bis zum 26. Februar 1586, als Kurfürst August sie durch einen öffentlichen Anschlag wieder aufheben ließ.[90] Schlüsselburg und Schirmer verließen das Land. Wenig später veröffentlichten die beiden ein Bekenntnis, in dem jeder für sich seine Position noch einmal darstellte. Conrad Schlüsselburg veröffentlichte in diesem Bekenntnis seine Verteidigungsschrift vom 4. Januar 1568. Auf diese Veröffentlichung antwortete die Universität Wittenberg mit einem öffentlichen Schreiben[91], das Schlüsselburg als *organum diaboli*[92] bezeichnet, ihn mit dem Anathema[93] belegt und ihn der Lüge in der Darstellung der Ereignisse bezichtigte.[94]

---

[86] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 11: *Interrogati sunt ordine accusati Professores, numqvid illa docuissent, sicut accusarentur a Schlüsselburgio.*

[87] Vgl. Wittenberg, *Duo scripta*, A 4r. Dieses Schreiben an den Rektor der Universität Wittenberg ging zusammen mit Schlüsselburgs *Apologia* 1568 unter dem Titel „Bekandtnuß M. Alberti Schürmers Von Pareit" in den Druck: Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 1v–A 2v.

[88] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 15.

[89] Vgl. Wittenberg, *Duo scripta*, A 2r–4v. Hier: ebd., A 4v: *decreto legitime facto, hac Schola, communitate, omnique usu et Priuilegijs huius in perpetuum excludimus, et exclusos esse publice significamus, et hodie ante adhuc solis occasum hinc discedere iubemus, atque omne eis post liminium praecidimus.*

[90] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 17.

[91] Vgl. das zweite Schreiben vom 4. März 1568 in Wittenberg, *Duo scripta*, B 1r–5v.

[92] Vgl. Wittenberg, *Duo scripta*, B 2r. B 4r.

Dieser Universitätsverweis hat der weiteren beruflichen Karriere Schlüsselburgs indes nicht geschadet. Er wurde Prediger in Königsberg und Wismar, 1594 in Jena Doktor der Theologie[95] und Superintendent in Ratzeburg und Stralsund.[96]

3. Der christologisch-abendmahlstheologische Dissens

3.1 Das „Bekandtnus Zweyer inn H. Schrifft Gelerter personnen"

Schlüsselburg kritisiert in seiner *Apologia* zunächst die Abendmahlstheologie Caspar Crucigers: Dieser habe öfter in öffentlicher Vorlesung verneint, dass das Wort *EST* in den Abendmahlstexten als Bedingung der Möglichkeit für eine wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ausreiche.[97] Es sei vielmehr davon auszugehen, dass dieses Wort als *Metalepsis Synecdochica*[98] zu verstehen sei. Auszugehen sei von einer „Geystliche[n] gegenwertigkeit".[99] Gegen diese Abendmahlslehre Crucigers erhebt Schlüsselburg den Einwand, dass wer die Einsetzungsworte als Grund für die Realpräsenz verneine, gegen Luther, die gesamte sächsische Kirche und auch gegen den Wittenberger Professor Eber[100] lehre und sich mit dieser Position auf die Seite der „Sakramentierer" stelle. Die Einsetzungsworte seien klar und ließen keine figürliche Deutung zu.[101]

Der zweite Kritikpunkt betrifft Christoph Pezels Vorlesung über die Apostelgeschichte, in der dieser behauptet habe, die Rechte Gottes sei als ein räumlicher Ort zu verstehen. Darum sei zugleich von einer Gegenwart und einer Abwesenheit Christi auszugehen: Christus sei seiner Gottheit nach präsent, seiner Menschheit nach aber abwesend, nämlich räumlich verortet in dem Ort des Himmels.[102] Diese christologischen Erwägungen lehnt Schlüsselburg kategorisch ab: „Dann wo Christus etwa an einem ort ist/ da nit ist Christus Mensch/ So muß Christus zerteylet werden/ vnnd

---

[93] Vgl. Wittenberg, *Duo scripta*, B 4r.

[94] Vgl. Wittenberg, *Duo scripta*, B 1r–5v.

[95] Vgl. die Promotionsdisputation Schlüsselburgs: *Actus promotionis theologicae: Qua in academia Ienensi...gradum doctorem assecuti sunt...M.Conradus Schlusselburgius...atque M. Balthasar Mullerus...promotore D. Ambrosio Reudenio*, Jena 1594.

[96] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 17.

[97] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3r.

[98] Zu den genauen Aussagen Crucigers vgl. den vorhergehenden Abschnitt. Zur inhaltlichen Nähe zur Abendmahlstheologie Calvins vgl. den Exkurs.

[99] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3r.

[100] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament.

[101] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3r.

[102] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3r: „Christus ist hie/ nach seiner Gottheit/ Christus ist nicht hie/ nach seiner Menschheit".

werden zwen Christi/ vnd zwo Personnen dargestelt."[103] In einer Dialektik-Vorlesung habe Pezel die Allgegenwart der menschlichen Natur als absurd zurückgewiesen mit folgender Argumentation:

> Was nicht ist Ewig/ das ist auch nicht vnendtlich: Die Menschlich Natur ist nit Ewig: *Ergo* so ist sie nit vnendtlich: Vnd auß dem folget weiter/ das auch Christus nit allenhalben ist nach seiner menschliche Natur.[104]

Mit dieser Position sprach sich Pezel implizit auch gegen die Realpräsenz der menschlichen Natur in den Abendmahlsfeiern auf der Erde aus. Denn wenn die menschliche Natur endlich und an einem Ort ist, dann ist es ihr unmöglich, an anderen Orten und an mehreren Orten zugleich zu sein. Schlüsselburg lehnt diesen Argumentationsgang als „kindisch" ab. Zwar sei die Aussage *in abstracto* richtig, „wenn man die Menschliche Natur für sich allein betrachtet/ so sag ich auch das sie nit sey allenthalben."[105] Jedoch gelte, dass eine abstrakte menschliche Natur in der Person Jesu Christi nun gerade nicht mehr zu finden sei. Vielmehr sei die menschliche Natur mit der göttlichen so vereint, dass sie „ein person vnd Herr sey/ so ist sie jetzt Ewig nach dem die zeit erfüllet."[106]

Als dritten Punkt kritisiert Schlüsselburg die öffentliche Verwerfung der *communicatio Idiomatum realis* durch Peucer in dessen Vorlesung über das *Chronicon Carionis*.[107] Er charakterisiert die *communicatio Idiomatum verbalis*, die er bei Peucer zu finden meint, dadurch, dass der

> Göttlichen Natur [...] die ehre/ die gegenwertigkeit/ Herligkeit/ Maiestet vnd Allmechtigkeit vnd andere eigenschafften nicht [...] in der that zugeeignet [werden]/ Sondern allein *verbali communicatione*, das man also sol reden.[108]

Das aber heiße, dass sie „von der Göttlichen [Natur] nichts/ denn allein den blosen Namen"[109] empfangen hätte. Dieses christologische Grundmuster

---

[103] Vgl. Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3v.

[104] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3v.

[105] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3v.

[106] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3v.

[107] Peucer wird sich bei den durch Schlüsselburg monierten Ausführungen auf die Passage des *Chronicon Carionis* seines Schwiegervaters bezogen haben, in der dieser die altkirchliche Konzilsgeschichte darstellte: Melanchthon, *Chronicon Carionis*, 230: *Nominatur enim figura loquendi communicatio Idiomatum, cum proprietas uni naturae conueniens tribuitur personae in concreto, ut significetur in ea persona duas naturas esse unitas unione hypostatica.* In der ins Deutsche übersetzten Ausgabe aus dem Jahre 1569 findet sich direkt nach dieser Passage folgende Ergänzung: „Als wenn ich sage/ Gott ist gestorben/ Hie wirdt die eigenschafft der einen/ nemlich Menschlichen natur/ von der gantzen Person geredt. Denn der gantze Christus ist Erlöser/ Mitler/ vnd Seligmacher. Ob gleich allein die Menschliche natur gestorben ist/ so wirdt doch in diesen reden die gantze einige vnzertrenliche Person verstanden", Melanchthon/Peucer, *Chronicon Carionis*, 68v.

[108] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 3v.

[109] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 4r.

aber mache „die Erlösung des Menschlichen Geschlechts“[110] unmöglich, da es der menschlichen Natur alleine nicht möglich sei, „auch die geringste sündt hinweck zu nemen/ vnd vns mit Gott zuuerschönen“.[111] Schlüsselburg hält den Ansatz, den Tod und die durch ihn konstituierte Erlösungstat allein der menschlichen Natur zuzuschreiben, für soteriologisch insuffizient. Rede man von der Person Jesu Christi allein „in *abstracto*, vnn allein *absolute*“,[112] also ohne reale Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen, so bleibe nur dieser Ansatz als denkmöglich übrig, wenn man die Erlösungstat nicht der göttlichen Natur für sich alleine zuordnen wolle. Denn dann wäre Christus Herr und Heiland nicht nach seinen beiden Naturen, sondern allein seiner göttlichen Natur nach. Daneben wäre eine Realpräsenz der menschlichen Natur im Abendmahl mit diesem Ansatz Peucers nicht mehr christologisch abzufedern, da die menschliche Natur keinen Anteil an der Allgegenwart Gottes erhalten soll.[113] Aus diesen Gründen hat Schlüsselburg „die *communicationem verbalem* nit können approbieren/ oder zu lassen/ Sonder hab die *realem statuiert*“.[114]

Seine *Apologia* hatte Schlüsselburg auch an seinen Braunschweiger Lehrer Chemnitz geschickt und ihn um eine Stellungnahme zu seiner Christologie und Abendmahlslehre gebeten. In einem Antwortschreiben vom 18. Juli 1568 berichtet der Braunschweiger, dass er die *Apologia* gelesen habe und billige.[115] Doch in der Frage nach der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi hätte es völlig ausgereicht, darauf zu verweisen, dass der Leib Christi aus seiner hypostatischen Einheit mit der göttlichen Natur die *Möglichkeit* erhalte, überall dort gegenwärtig zu werden, wo er *wolle*.[116] Doch habe noch nicht einmal Calvin die Kühnheit Pezels besessen, die Rechte Gottes räumlich zu verstehen, um daraus zu folgern, dass Christi Menschheit nicht auf Erden präsent werden könne. Mit dieser Aussage stehe Pezel frontal gegen die Abendmahlslehre Ebers.[117] Chemnitz warnt Schlüsselburg

---

[110] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 4r.

[111] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 4r.

[112] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 4r.

[113] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 11.

[114] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 4r.

[115] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 66: *Legi confessionem tuam, & in articulo de coena Domini, de libero arbitrio, & de definitione Euangelii omnia recte explicata & probe sunt munita, a quibus discedere non poteris.*

[116] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 66: *In articulo de vbiquitate, nollem te litem illam tuam facere: sed sufficit, corpus Christi, ex hypostatica cum diuinitate vnione hoc habere, quod potest esse, vbicunque vult.*

[117] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 66–67: *Velim, te haec vrgere, quod Pezelius dixit, dexteram Dei intelligendam esse localiter, quod ipse Caluinus negat in primum caput ad Ephesios. Item, quod Pezelius tradit: Christum secundum humanitatem non esse hic in terris praesentem. Ergo ex professo pugnat cum Pauli Eberi confessione de coena Domini.*

jedoch davor, sich in fremde Streitigkeiten und unnötige Disputationen einzumischen.[118]

Das Bekenntnis Albert Schirmers beginnt mit einer positiven Darstellung seiner eigenen Abendmahlstheologie, die er in der Christologie verankert. Danach ist im Abendmahl der „ware wesentliche Leib/ vnd das ware wesentliche Blut Christi"[119] gegenwärtig und wird an alle Kommunikanten ausgeteilt. Dies habe seinen Grund darin, dass

> das Wort/ welches ist fleisch worden/ so vil vermag/ das in Christo/ die gantze fülle der Gottheit leibhafftig wonet/ vnd ist ihm alle macht vnnd Gewalt vbergeben/ im Himel vnd auff erden.[120]

In der Person Jesu Christi sei „ein gemeinschafft [...] der eigenschafft [...]/ nit mit Worten allein/ sonder recht/ vnnd in der that selbs".[121] Diese reale Gemeinschaft der Eigenschaften beider Naturen in der Person Jesu Christi ist nun für Schirmer Bedingung der Möglichkeit der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi: „Also das zu gleich allenthalben/ ein gleiche gegenwertigkeit sey beider Naturn".[122] Diese Gemeinschaft in der Person Jesu Christi leugnen, hieße nun für Schirmer nichts anderes, als dass man

> auß dem Clarificirten Christo/ inn welchem die Gottheit/ warhafftig/ Leibhafftig wonet/ Die aller verwerfflichste Creatur/ vnnd den aller Onnechtigsten [sic!] Menschen machen/ vnd von dem thron seiner Maiestet/ In welchem er zur Gerechten Gottes sitzet/ herab wolte stürtzen.[123]

Aus dieser Allgegenwart der menschlichen Natur Christi schließt Schirmer nun die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi in allen Abendmahlsfeiern. Der Leib und das Blut Christi würden von allen Kommunikanten empfangen, von Würdigen wie von Unwürdigen. Die Unwürdigen essen sich die Abendmahlsgaben zum Tode, die Würdigen zum Leben und zur Seligkeit.

---

[118] Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 67: *Haec bono animo moneo: nollem enim te misceri peregrinis & non necessariis disputationibus.*

[119] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 1v.

[120] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 1v.

[121] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2r.

[122] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2r.

[123] Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus, A 2r.

3.2 Die Reaktionen der beschuldigten Professoren[124]

Als erster der drei beschuldigten Professoren bezog Peucer am 29. Dezember 1567 in dem Gespräch, das er mit Schlüsselburg in seinem Haus führte, Stellung zu dem Vorwurf, den der Student gegen ihn erhoben hatte. Als er hörte, dass dieser seine Ablehnung der *communicatio Idiomatum realis* missbilligte, nahm er dazu mit diesen Worten Stellung: *Ego omnes illos non recte docere dico, qvicunqve defendunt communicationem idiomatum physicam & realem.*[125] Auffallend ist hierbei die Identifizierung der realen Idiomenmitteilung mit einer physischen, bei der die beiden Naturen Christi in ihren abstrakten Eigenschaften verändert würden und so ihre Identität verlören. Diese Position wurde indes von keinem der lutherischen Gegner Peucers vertreten. Während des Verhörs am 7. Januar ging Peucer dann auf die Unmöglichkeit der christologischen Verantwortung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl ein, die Schlüsselburg an ihm kritisiert hatte: „Du leugst mich an alls ein Schelm, das ich ein *Sacrament*-Schwermer und Schender sey, und will dich für einen Schelm halten, biß du mich des überweiset".[126] Im Abendmahl werde nach Schlüsselburg der wahre Leib Christi ausgeteilt. Daraus folge, dass man mit Notwendigkeit davon ausgehen müsse, dass Christus auch nach seiner Auferstehung seinen wahren Leib behalten habe.[127] Genau diese Tatsache aber mache eine *communicatio idiomatum realis sive physica* zunichte, da sie den wahren Leib Christi auflöse. Christus verfüge nach dieser Sicht über einen vergotteten Leib, der nicht mehr „wahrer Leib Christi" genannt werden könnte.[128] Auf die Anschuldigung, dass die *communicatio idiomatum verbalis* die Realpräsenz unmöglich mache, ging Peucer nicht ein.

Er habe in seinem *Chronicon Carionis* die Lehre über die *communicatio idiomatum* anhand von Schriftzeugnissen und Zitaten der Väter dargestellt. Er habe dies getan, um diejenigen abzuweisen, die die Naturen in Christus vermischten.[129] Darüber hinaus stellt er sich in Lehreinheit mit der ganzen kursächsischen Tradition, vor allem mit Luther: „Ich will mirs meine Faust lassen kosten, wo du mir ein *testimonium* kanst bringen *ex Luthero*, do er

---

[124] Als Textgrundlage dient das *scriptum*, in dem das Verhör durch Peucer und das *consilium publicum* protokolliert sind. Bei der Interpretation bleibt jedoch ein gewisses Maß an Vorsicht geboten, da der Verfasser, ein Wittenberger Professor, deutlich Partei ergreift.

[125] Loescher, *Historia Motuum*, 9.

[126] Loescher, *Historia Motuum* 11.

[127] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 12: *In coena Domini distribuitur verum corpus Christi, ergo fas est, ut certa fide credamus, qvod Christus etiam post resurrectionem habeat verum corpus.*

[128] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 12.

[129] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 12.

nenne *physicam & realem communicationem.*"[130] Vielmehr sei die *communicatio idiomatum realis & physica* abzulehnen, da aus ihr eine Naturenvermischung mit Notwendigkeit folge, die sich nur noch den Worten, nicht aber der Sache nach von der Irrlehre des Eutyches unterscheidet. Entsprechend lehnt Peucer zusammen mit den anderen Wittenberger Professoren die Definition der *unio personalis* durch Schirmer ab: *Unio personalis est talis copulatio, qva divina natura transfundit omnes suas proprietates in naturam humanam.*[131] Die *transfusio proprietatum* versteht er als ontologische Veränderung der Naturen. Dies aber widerspreche der altkirchlich-chalkedonischen Christologie.

Nach Peucer verantwortete sich Pezel gegenüber den Anschuldigungen seines ehemaligen Freundes Schlüsselburg. Er bezeichnet den Vorwurf, er würde das Sitzen der menschlichen Natur Christi zur Rechten Gottes mit dem Modus der circumscriptiven Gegenwart an einem physischen Raum identifizieren, als eine Lüge. Richtig sei es, dass er unterscheide zwischen der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes.[132] Dies seien zwei Glaubensartikel.[133] Die Himmelfahrt habe er mit den Worten Augustins[134] und Melanchthons[135] erklärt als eine körperliche Aufnahme in den Himmel. Weil Christus nach oben hin aufgenommen worden sei, werde er von dort aus auch wieder kommen. Aber trotzdem sei der Satz *Christus est ubiqve videlicet communicatione idiomatum* richtig.[136] Die Idiomenkommunikation übernimmt also bei Pezel die Aufgabe der uneigentlichen Rede. Weil die beiden Naturen in einer Hypostasis zusammen subsistieren, ist es möglich, von dieser Person die Aussage zu machen, sie sei allgegenwärtig. Indes gilt die Aussage der Allgegenwart nun gerade nicht für die menschliche Natur, sondern nur für die Person, in der sich alle Prädikate der beiden Naturen vereinen. Folgerichtig schließt Pezel darum auch die Allgegenwart der menschlichen Natur aus: *Nec tamen recte dicitur, Humanitas Christi seu corpus ubiqve diffunditur.*[137] Über die Frage nach seinem Verständnis der Erhöhung zur Rechten Gottes gibt Pezel eine doppeldeutige Antwort: *Dex-*

---

[130] Loescher, *Historia Motuum*, 12. Vgl. auch Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*, 7r.

[131] Loescher, *Historia Motuum*, 14f.

[132] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*,13.

[133] Vgl. dieselbe Argumentationsstruktur in den Wittenberger Fragstück. Zu dieser Wittenberger Publikation vgl. Abschnitt IX. 1.

[134] Zur Position Augustins in dieser Frage vgl. Augustin, *De fide et symbolo VI*, CSEL 41, 15f.

[135] Vgl. die Auslegung von Kol 3,1 in Melanchthons *Enarratio epistulae Pauli ad Colossenses.* 1559: *In symbolo intelligatur dictum, ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione, Ascendit, scilicet corporali et physica locatione, in coelum, id est, in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae. Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum.*, CR 15, 1271.

[136] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 13.

[137] Loescher, *Historia Motuum*, 13.

tram Dei intelligo ac declaro de exaltatione Christi supra Angelos & homines ad officium perpetuum regis & sacerdotis.[138] Die Frage, ob er die *exaltatio supra Angelos & homines* als qualitative Erhöhung über Engel und triumphierende Kirche versteht oder als lokale, topographische Erhöhung, wird indes nicht geklärt.

3.3 Systematisch-theologische Auswertung

Die Wittenberger Streitigkeiten um den Jahreswechsel 1567/68 bilden gleichsam als eine Miniatur die Debatte um die Wittenberger Christologie in den folgenden Jahren im Voraus ab. Alle vier später an den Auseinandersetzungen beteiligten Positionen treffen hier zum ersten Mal aufeinander. So vertreten die beiden Wittenberger Studenten Schlüsselburg und Schirmer eine an Luther geschulte Position, die eine reale Mitteilung der Eigenschaften kennt. Der menschlichen Natur Christi werden somit die göttlichen Eigenschaften real mitgeteilt, ohne dass sie darum aufhören müsste, eine wahrhaft menschliche Natur zu bleiben. Aus der so fundierten Allgegenwart der menschlichen Natur Christi leiten beide Theologen die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl ab. Der präsente Leib Christi wird so für sie mit dem Mund von allen Kommunikanten, Gläubigen wie Ungläubigen, gegessen. Mit dieser ihrer an Luther orientierten Position entsprechen Schlüsselburg und Schirmer in ihren Grundsätzen der Württemberger Christologie und der aus ihr abgeleiteten Abendmahlslehre. Von diesem Konzept deutlich zu unterscheiden ist die im Entstehen begriffene Position des Braunschweigers Chemnitz, der die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi ablehnt und, Gedanken des jungen Melanchthon aufnehmend, die voluntative Möglichkeit Christi, an den Orten präsent zu werden, wo er es verheißen hat, vertrat.

Einen freilich ganz anders gelagerten Zusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre vertraten auch Peucer und die jungen Wittenberger Professoren. Die Aussagen des alten Melanchthon aufnehmend, vertrat die noch im Entstehen begriffene neue Wittenberger Christologie eine räumliche Verortung der menschlichen Natur Christi in dem topographisch bestimmbaren Raum des Himmels. Verbunden mit einer substanzontologisch fundierten Leugnung jeder realen Mitteilung von Eigenschaften der beiden Naturen untereinander, kommen die Wittenberger zu dem Schluss, dass Christi menschliche Natur auch nach ihrer Himmelfahrt in ihrer Gegenwart auf einen Raum beschränkt geblieben sei. Eine Gegenwart im Himmel und an den vielen Orten auf Erden, an denen das Abendmahl

[138] Loescher, *Historia Motuum*, 13.

gefeiert wird, zugleich wird darum entschieden abgelehnt. Die Einsetzungsworte werden tropisch interpretiert und die Gegenwart Christi im Abendmahl spirituell verstanden. Eine solche geistliche Nießung des Leibes Christi wird für die Wittenberger nur den Gläubigen zuteil.

Die drei Wittenberger Theologen ziehen die Konsequenzen aus der Christologie des alten Melanchthon für die Abendmahlslehre, die dieser in öffentlichen Schriften lediglich angedeutet hatte. Ihre Position in dieser Frage wird darum im Folgenden bezeichnet als „konsequenter Philippismus" im Unterschied zum „klassischen Philippismus", der die Aussagen des alten Melanchthon nur bedingt rezipiert, Christologie und Abendmahlslehre streng voneinander trennt und trotz des logischen Widerspruchs zwischen diesen beiden Artikeln an der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl und an der *manducatio oralis corporis Christi cum pane* festhält. Diese Position wird als „klassischer Philippismus" bezeichnet, da sie Aussagen des reifenden Melanchthon während der Jahre 1534–1557, also des längsten Abschnittes im theologischen Leben des Wittenberger Reformators, rezipiert. Die klassisch-philippistische Position war über Jahre hinweg die von der theologischen Fakultät in Wittenberg vertretene Ansicht.[139] Bei den beiden jungen Theologen bahnt sich so ein Wandel in der Melanchthon-Rezeption der Wittenberger theologischen Fakultät an. Aufgrund der religionspolitischen Konsequenzen, die eine Leugnung der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl mit sich bringen würde, haben die konsequenten Philippisten diese Position zunächst geheim gehalten und sie im Verhör vor dem *consilium publicum* abgestritten. Doch ist spätestens seit den Auseinandersetzungen um den Jahreswechsel 1567/68 klar, dass auch Kursachsen selber heftige Auseinandersetzungen bevorstanden, schließen sich doch die klassisch-philippistische und die konsequent-philippistische Position in der Abendmahlsfrage gegenseitig aus. In den Auseinandersetzungen um den Jahreswechsel 1567/68 sind die christologisch-abendmahlstheologischen Positionen indes noch im Entstehen begriffen. In der Debatte um die Wittenberger Christologie werden alle vier Positionen sich noch weiter entwickeln, komplexer werden und sich gegenseitig mit neuen Argumenten zu widerlegen versuchen.

[139] Vgl. hierzu die umfangreiche Abendmahlsschrift Ebers: Vom heiligen Sacrament.

Teil IV: Der Zerbster Konvent und die Wittenberger Promotionsdisputation

Möchte man die weitere Entwicklung der Christologie und Abendmahlslehre der jungen Wittenberger Theologen verfolgen, so ist man zunächst auf ihre Promotionsthesen gewiesen, in denen ihr Doktorvater Major die melanchthonische Christologie zum ersten Mal nach langer Zeit als kursächsischer Theologe wieder an prominenter Stelle darstellte. Die in den Promotionsthesen exponiert vorgetragene melanchthonische Position sollte indes zu Irritationen und Auseinandersetzungen mit den Theologen führen, die, den Konkordienbemühungen Andreaes folgend, sich zeitgleich in Zerbst auf einem Konvent aufhielten. Diese Auseinandersetzungen um die Wittenberger Promotionsthesen stellen gewissermaßen ein Vorspiel der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre dar. Da an dieser Debatte nun auch zum ersten Mal der kursächische Theologe Nikolaus Selnecker teilnahm, beginnt dieser Abschnitt mit einer kurzen Darstellung der heiklen beruflichen Situation des ebenfalls durch diese Thesen Promovierten (1.), bevor wir dann die Konkordienbemühungen des Tübingers Andreae auf dem Zerbster Konvent darstellen (2.). An die darauffolgende systematisch-theologische Analyse der christologischen Aussagen der Promotionsdisputation (3.) schließt sich die Debatte um sie und die Ausgleichsversuche zwischen Kursachsen und Niedersachsen, die Andreae und Selnecker vornahmen (4.–6.), sowie deren Ablehnung durch die neuen Wittenberger Theologen an (7.). Unter theologiegeschichtlichem Interesse von besonderer Bedeutung ist in diesem Kontext die Entstehung, Entwicklung und argumentative Entfaltung der verschiedenen Lehrtypen, die uns in der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre begleiten werden, und die jeweilige Rezeption der beiden Wittenberger Reformatoren Luther und Melanchthon.

1. Selnecker in den Jahren 1568–1570

Nikolaus Selnecker (1530–1592) hatte nach seinem Studium in Wittenberg, das er 1550 aufgenommen hatte, 1558 seine erste Stelle als Hofprediger am kursächsischen Hof in Dresden angenommen. 1565 wurde er Professur an

der neu gegründeten herzoglich-sächsischen Universität Jena.[1] Im Jahr 1567 vollzog sich – nicht zuletzt bedingt durch Interventionen aus Kursachsen – im ernestinischen Herzogtum Sachsen der Herrschaftswechsel von Herzog Johann Friedrich dem Mittleren auf Herzog Johann Wilhelm von Sachsen.[2] Der neue Herzog leitete eine religionspolitische Wende im gnesiolutherischen Sinne ein. Er entfernte Johann Stössel (1524–1578), den späteren Superintendenten von Pirna und Friedrich Widebram (1532–1585), den späteren Wittenberger Professor, von ihren Jenaer Professuren. Im Gegenzug wurden die exilierten Theologen Johannes Wigand (1532–1587), Johann Friedrich Coelestin († 1578) und Timotheus Kirchner (1533–1587) nach Jena zurückgeholt, zu denen sich bald auch Tileman Heshusen (1527–1588) gesellte.[3] Damit war die religionspolitische Wende vollzogen und das Herzogtum Sachsen von einem gemäßigt-philippistischen zu einem straff gnesiolutherischen Kurs zurückgeschwenkt. Selnecker verließ daraufhin das Herzogtum Sachsen und wechselte 1568 nach Leipzig. Doch bereits am 26. September 1568 warb Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg um den neuen Leipziger Professor. Selnecker sollte zusammen mit Jakob Andreae die reformatorische Neugestaltung seines Territoriums vornehmen. Zunächst jedoch lehnte Selnecker dieses Stellenangebot ab. Erst als Kurfürst August ihn für zwei Jahre beurlaubte, wurde Selnecker am 24. April 1570 oberster Generalsuperintendent des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel.[4] Herzog Julius beauftragte seinen neuen Generalsuperintendenten, an der für den 11. Mai 1570[5] in Wittenberg angesetzten Doktorpromotion teilzunehmen, um sein Amt mit größerer Autorität versehen zu können. Die geforderte Loyalität mit der herrschaftlichen Religionspolitik sowohl Kursachsens als auch des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel brachten Selnecker in große Konflikte und führten auf seinem weiteren theologischen Weg zu der ständigen Anklage seiner jeweiligen Gegner, er habe seine Positionen geändert. Tatsächlich aber weist zumindest die Christologie und Abendmahlslehre des stets um Vermittlung bemühten, melanchthonisch geprägten Gnesiolutheraners während der Jahre 1570–1574 eine erstaunliche Kontinuität auf.

[1] Vgl. Klän, Selnecker, 148.

[2] Vgl. zu den spektakulären kirchengeschichtlichen Zusammenhängen, die zum Sturz des Herzogs Johann Friedrich führten: Koch, Ausbau, Gefährdung und Festigung, 202.

[3] Vgl. Heppe, Geschichte, 205f.

[4] Vgl. Mager, Konkordienformel, 109_{30}.

[5] Zum Datum der Promotion vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 53f.

2. Jakob Andreaes Konkordienbemühungen. Der Zerbster Konvent

2.1 Andreaes Bemühungen um eine innerlutherische Konkordie[6]

Das Luthertum bot um die Jahre 1568–1570 ein Bild heilloser Zerstrittenheit. Eine Gruppe von Theologen hatte sich gebildet, die unter der Führung von Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) heftige Kritik übte an den religionspolitischen Entscheidungen Kursachsens, aber auch an der Theologie Philipp Melanchthons und nach seinem Tod 1560 an den Theologen, die sich in dessen theologischer Nachfolge sahen. Die Gruppe um Flacius wurde innerhalb dieser Auseinandersetzungen von den Anhängern Melanchthons als „Flacianer" bezeichnet. Doch sollten sich die „Flacianer" an der Frage, ob die Erbsünde als Substanz oder Akzidenz des Menschen anzusehen sei, in zwei sich nun intern bekämpfende Gruppen aufspalten. Alle Versuche, die Lehrunterschiede zwischen den ab 1560 drei zerstrittenen Parteien der Philippisten, Gnesiolutheraner und Flacianer durch Kolloquien beizulegen, waren gescheitert.[7]

Aus diesem Grund hatte man im Herzogtum Württemberg diesen Weg, doch noch zu einer Einigung im lutherischen Lager zu kommen, aufgegeben.[8] Herzog Christoph startete mit seinem Theologen Jakob Andreae einen neuen Konkordienversuch, diesmal aber auf die Weise, dass er einen Text zur Diskussion stellte, in dem die strittigen Themen in Affirmation und Damnation bereits geklärt waren: Es handelt sich dabei um die fünf Unionsartikel Andreaes von 1568.[9] Auch nach dem Tod seines Herzogs Christoph am 28. Dezember 1569 setzte Andreae seine Konkordienbemühungen unverändert fort. Es gelang ihm, eine breite Mehrheit für sein Konkordienprojekt unter den protestantischen Ständen zu gewinnen. Selbst Flacius erklärte sich, obwohl ihm die Artikel missfielen, bereit, sie zu unterzeichnen, wenn die Wittenberger sie zuerst unterschrieben.[10] Hatte Andreae nun den Führer der einen Theologenfraktion, wenn auch nur unter Bedingungen, für seine Sache gewinnen können, so musste es nun darum gehen, die Wittenberger Philippisten ebenfalls zur Unterstützung oder gar Unterzeichnung der fünf Unionsartikel zu bewegen. Aus diesem Grund brach er nach Kursachsen auf. Als Andreae am 12. August 1569 in Wittenberg ankam, wurde er freundlich empfangen.[11] Man erklärte sich gegenseitig die theolo-

---

[6] Vgl. zum ganzen: Mager, Konkordienformel, 103–118.

[7] Vgl. hierzu die Darstellung der nachinterimistischen innerlutherischen Streitigkeiten bei Lohse, Dogma, 108–125. 134–138.

[8] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, A 1v.

[9] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, A 3r.

[10] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, B 3r.

[11] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, C1v.

gische Einigkeit, und Andreae wurde gebeten, in der Stadtkirche in Wittenberg die Predigt zu halten. Andreae erklärte von der Kanzel herab die Einigkeit mit den Wittenbergern anhand seiner fünf Unionsartikel, die er auf die Wittenberger Position hin interpretierte.[12] Um den 27. August 1569 brach Andreae aus Wittenberg auf, nachdem er von dem dortigen theologischen Kollegium eine Schrift mitbekommen hatte, „darinn sie sich auff jhr *Corpus Doctrinae* vnd gedachte Predigt gezogen".[13] Den Besuch in Wittenberg konnte Andreae als nominellen Erfolg verbuchen. Man hatte seine Konkordienbemühungen nicht prinzipiell abgelehnt.

2.2 Der Zerbster Konvent

Als Andreae seine Reisen durch die verschiedenen lutherischen Territorien beendet hatte, kam er im März 1570 mit Kurfürst Joachim II. von Brandenburg überein, sich an Kurfürst August von Sachsen zu wenden, damit dieser als einflussreichster lutherischer Landesherr zu einer Theologenversammlung einladen solle.[14] Am 22. März 1570 erreichten Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg und Andreae Dresden, wo sie dem Kurfürsten ihre Bitte vortrugen. Vom Kurfürsten aufgefordert, hielt Andreae am selben Tag eine Predigt über Lk 22,24–46 in der Schloßkirche, in der er zur christlichen Einheit unter den lutherischen Kirchen aufrief und den Konsens über seine fünf Artikel, den er bei seinen Reisen gefunden habe, vorstellte. Bei der Darstellung des Konsenses über den fünften Artikel, das Abendmahl, stellte Andreae bezeichnenderweise die Einsetzungsworte als *ratio cognoscendi* der Realpräsenz in den Vordergrund. Die Tübinger Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi kommt nicht als Begründung der Realpräsenz vor, sondern lediglich als Gegenargument zu reformierten Argumenten:

> Daher vermag er an allen orten/ da sein H. Abentmal nach seinem beuelch gehalten wirdt/ warhafftig gegenwertig sein/ vnnd vns sein Leib vnnd Blut warhafftig mittheilen/ welches andern Heiligen Menschen vnmüglich ist/ denn derselben keiner mit GOTT ein Person/ noch zu der Rechten der Allmechtigen Krafft vnd Maiestet GOTtes gesetzt ist/ wie dieser Mensch CHRISTVS/ GOTtes vnd Marien Sohn.[15]

[12] Mager, Konkordienformel, 68 bezieht sich auf den Brief Andreaes an Landgraf Wilhelm vom 14. Oktober 1569, Neudecker, Beiträge, 183.

[13] Andreae, Bestendiger Bericht, C 1v. Die kursächsischen Randbemerkungen im Exemplar des Hauptstaatsarchivs Dresden weisen darauf hin, dass hier ein Unterschied zwischen dem *Corpus Doctrinae* und der Predigt gemacht wurde. Die Predigt sollte gerade nicht als *norma* gelten. Vgl. ebd.

[14] Vgl. zum ganzen Abschnitt: Mager, Konkordienformel, 103–118.

[15] Andreae, Ein christliche Predigt, G 1r.

Andreae ist demnach offenbar bereit, seinen Teil zu einem Kompromiss in der Abendmahlsfrage beizutragen, indem er auf die Allgegenwart der menschlichen Natur als Begründung der Realpräsenz verzichtet. Er redet in dieser Predigt lediglich davon, dass Christus überall gegenwärtig sein *kann*, nicht aber davon, dass er überall gegenwärtig *ist*. Er verfolgt damit die voluntative Linie, die Chemnitz und Selnecker in der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vertreten sollten. Diese Predigt scheint eine große Wirkung vor allem auf die Kurfürstin Anna von Sachsen ausgeübt zu haben, denn sie bat Andreae darum, seine Predigt drucken zu lassen.[16]

Aufgrund des Streites seiner Theologen mit den herzoglich-sächsischen[17] und des gescheiterten Altenburger Kolloquiums[18] sah sich Kurfürst August indes außerstande, zu dem von Andreae geplanten Kolloquium einzuladen. Er bat darum Herzog Julius und Landgraf Wilhelm, die Einladung zu dem Konvent in Zerbst für den 7. Mai auszusprechen.[19] Man kam überein, die Anzahl der Theologen klein zu halten und nur solche Theologen einzuladen, von denen bekannt war, dass sie friedliebend und bescheiden waren.[20] Die durch den Kurfürsten von Sachsen zu diesem Treffen geschickten Theologen Freihub, Stössel, Cruciger und Moller beugten sich nur mit Widerwillen dem Befehl ihres Kurfürsten,[21] an dem Zerbster Konvent teilzunehmen, war doch in einem der Einladung zu diesem Konvent beigelegtem Vorschlag für einen Abschied, den Jakob Andreae verfasst hatte, das *Corpus Doctrinae Philippicum*, das in Kursachsen seit vier Jahren Bekenntnisnorm war, mit keinem Wort erwähnt worden.[22] Außerdem kam es

---

[16] Andreae entsprach der Bitte der Kurfürstin und dem Befehl des Herzogs Julius von Braunschweig-Lüneburg am 29. Juni 1570 und ließ die Predigt in Wolfenbüttel in den Druck gehen. Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, x ijr–v.

[17] Vgl. hierzu den Eintrag im *Liber Decanorum* der theologischen Fakultät Wittenberg bei Foerstemann, *Liber Decanorum*, 52: *Anno 1570 Mense Ianuario in ipsis nundinis vocati sunt ab illustriss: principe Augusto Electore Saxoniae Lipsiam D. Georgius Maior, Licentiatus Caspar Cruciger, Magister Henricus Müllerus, Magister Christophorus Pezelius, vbi per vtrumque collegium Theologicum scripti & recogniti sunt Duo libri contra flaccianam factionem postea editi, quorum tituli sunt, Kurczer bericht. Item Endlicher bericht &c.* Vgl. hierzu auch die Charakterisierung der herzoglich sächsischen Theologen: „FLACIVS ILLYRICVS aber hat jm aus vnsern Kirchen ein sonderlich Heer vnd gantz beissigen hauffen gesamlet/ vnd nach sich gezogen.", Kursachsen, Endlicher Bericht, AAA 3v.

[18] Vgl. zur kursächsischen Wertung dieses vom 21. Oktober 1568 bis zum 9. März 1569 (vgl. Heppe, Geschichte, 211. 223) gehaltenen Konvents: Kursachsen, Endlicher Bericht, *passim*.

[19] Vgl. Mager, Konkordienformel, 104.

[20] Vgl. Heppe, Geschichte, 290_1.

[21] Vgl. den Befehl des Kurfürsten an diese Theologen vom 17. April 1570: DrHSA: Loc. 10302/18, 106r–107v.

[22] Vgl. den Brief Caspar Crucigers und Heinrich Mollers an den Kurfürsten vom 23. April 1570: „Vnnd befremdett vnns nicht wenig, das in dießem furschlag mitt dem geringsten wortt des

zu Terminüberschneidungen: Die Promotionsdisputation und die sich daran anschließende feierliche Promotion Crucigers und Mollers waren auf den 5. und 11. Mai angesetzt.[23] Aus diesem Grund reisten die beiden Theologen mit kurfürstlicher Erlaubnis[24] verspätet erst am 8. Mai an und brachen auch schon am 10. als erste wieder auf.[25]

Beim Zerbster Konvent erschienen 21 Theologen aus den verschiedensten Gebieten Deutschlands.[26] Man beschloss, „Das auff diesem *Conuentu*/ da nicht aller Churfürsten Fürsten/ Stende/ vnnd Stedte Theologen versamlet/ nichts auff das New in Schrifften verfasset werden solt."[27] Am 10. Mai 1570 wurde der Vorschlag Andreaes angenommen, sich auf alte Bekenntnisse zu beziehen. Vier Schriften wurden genannt, die nach der Heiligen Schrift und den altkirchlichen Symbolen als Lehrgrundlage gelten sollen: die 1530 übergebene Augsburger Konfession samt Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und der Kleine Katechismus Luthers.[28] Diese vier Schriften sollten als hermeneutisches Raster für das Verständnis aller Schriften Luthers, der im *Corpus Doctrinae* enthaltenen Schriften Melanchthons und der Schriften des Tübingers Brenz († 11.9.1570) dienen. Da die meisten der anwesenden Theologen aber über kein Unterzeichnungsrecht verfügten, entschied man, die Ratifizierung per Handgelöbnis vorzunehmen und die endgültige Entscheidung dem jeweiligen Herrscher zu überlassen. Dieser Abschied stellt ein Zugeständnis Andreaes an die Kursachsen dar. Zwar werden die Schriften des *Corpus Doctrinae*, die nicht namentlich erwähnt sind, unter den hermeneutischen Vorbehalt der genannten Schriften gestellt, von denen die Schmalkaldischen Artikel keine Bekenntnisschrift in Kursachsen waren, aber im Gegenzug verzichtete Andreae ebenfalls darauf,

---

Corporis doctrinae darauff sich die Kirche dießer Lande einhellig referiret, nicht gedacht worden ist.", DrHSA: Loc. 10302/18, 113r.

[23] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/18, 113v: „Wiewol vnns beide nun ohne das sehr vngelegen vnnd schwer furfellet, vff dißmahl, dieweil die *publica disputatio* vnnd vnsere *promotio* gar wenige tage vor vnnd nach der Zeitt angesteltt, da wier gehen Zerwest ein kommen sollen, mitt vngleich gesinneten Personen, vnns in eine solche weittleufftige vnterrede, vonn den aller Hochsten sachenn, Zwispalttigen Artickeln vnnd Punctenn dermaßenn zubegeben, Erkennen wier vnns doch schuldig, auch mitt auserster vnser vngelegenheit vnnd gefahr, E. Churf. G. vnderthenigst zugehorsamen, vnnd allenn treuen vleiß vorzuwendenn".

[24] Vgl. den Brief des Kurfürsten an Cruciger und Moller vom 30. April 1570: „Betreffende euere angestelte Promotion halten wir darfür, wen sich die Handlung zu Zerbst biß vf denselben tagk vorweilet, Ir werdett wol souil raum vnd erlaubnus haben können, das Ir euch auf dieselbe Zeitt widerumb gegen Wittemberg begebet, weil solche Promotion In einem tage zuuorrichten vnd euch volgente do die Handlung zu Zerbst noch nicht Ire endschafft erreicht, widerumb dahin vorfügt, vnd diselbige Christlich vorrichten Helffet", DrHSA: Loc. 10302/18, 116v–117r.

[25] Vgl. Mager, Konkordienformel, 107f.

[26] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, K 2v. Zu den in Zerbst vertretenen Territorien und den Namen der Delegierten vgl. Mager, Konkordienformel, 105–110.

[27] Andreae, Bestendiger Bericht, K 3v.

[28] Mager bietet den Text des Zerbster Abschieds. Vgl. Mager, Konkordienformel, 113f.

die Christologie seines Lehrers Johannes Brenz zu kanonisieren. Dessen Schriften werden unter denselben hermeneutischen Vorbehalt gestellt.

Die Kursachsen waren jedoch nicht bereit, ihre seit 1566 in Kursachsen geltende Lehrnorm,[29] die, abgesehen von den drei altkirchlichen Bekenntnissen, ausschließlich aus Schriften Philipp Melanchthons bestand[30] und als Lehrgrundlage für ihre philippistische Ausprägung des Luthertums diente, aufzugeben. Sie erstellten einen Gegenentwurf,[31] den sie zunächst als *priuat scriptum*[32] zur Kenntnis zu nehmen baten. Nach Beendigung des Zerbster Konventes wurde jedoch bekannt, dass die Kursachsen heimlich die Unterschriften der beiden Hessen und die Unterschrift des markgräflichen Hofpredigers eingeholt hatten. In diesem Schreiben bekennen sich die Kursachsen neben der Hl. Schrift und den Symbolen „zur Augsburgischen *Confession*, derselben *Apologia* und andern Schrifften/ so zum *Corpore Doctrinae* verfast und begriffen sind; Desgleichen auch zu den Schrifften des Ehrwürdigen Herrn *D. Lutheri*".[33] Mit diesem Nebenabschluss war der offizielle Abschluss des Konventes torpediert und zum Scheitern verurteilt.[34]

2.3 Zwei Gutachten zur Frage der Bekenntnisnorm in Kursachsen[35]

Die theologischen Fakultäten der beiden kursächsischen Universitäten Leipzig und Wittenberg haben sich zweimal zur Frage der Bekenntnisnorm

---

[29] Vgl. Hasse, Zensur, 141.

[30] Das Corpus Philippicum „enthielt neben den drei altkirchlichen Symbolen die Confessio Augustana (in den deutschen Ausgaben die editio von 1533, in den lateinischen die von 1542), die Apologie (deutsch 1540, lateinisch 1542), die Confessio Saxonica (1551), die Loci Theologici (1556), das Examen Ordinandorum (1552), die Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis, die Refutatio Serveti und in der lateinischen Fassung zusätzlich die Responsio de controversia Stancari (1553).", Dingel, *Concordia controversa*, 15.

[31] Der Text dieses Nebenabschiedes ist erhalten in: Loescher, Zerbst, 23–25.

[32] Vgl. den Bericht der hessischen Gesandten an ihren Landgrafen: Neudecker, Beiträge, 293.

[33] Loescher, Zerbst, 24.

[34] Vgl. die Reaktion Andreaes in einem Schreiben an Wilhelm, den Landgrafen von Hessen, datiert auf den 10. Februar 1571: „Was dann die Wittenberger belanget, muß Ichs dem Allmechtigen beuelhen, das sie mir so bösen Danck geben, umb derer willen Ich auch souil erlitten", Neudecker, Beiträge, 358. Der Württemberger sieht den eigentlichen Grund für die Absage der Wittenberger Theologen an den Zerbster Abschied in ihrer Christologie begründet, die er heftig kritisiert: „Und haben E.F.G. als ein hochuorständiger furst selbst wol zu ermessen, wenn In der hohen schul zu Wittenberg gelesen werden soll, das Zwischen der gottlichen und menschlichen Natur und derselben eigenschafften khein *Realis Communicatio* seye, was letstlich daraus werden soll. Gewisslich gnädiger Herr, anders nichts, denn *Nestorianismus*, Denn da die Gottlich Natur mit der menschlichen khein *Realem Communicationem* hett, sondern Ist und bleibt ein Jede Natur fur sich selbst ohn warhafftige gemeinschafft, wie khan *Nestorius* unrecht geredet haben, da er sagt: *Hominem non Deum crucifixistis*.", ebd., 358f.

[35] Die nur handschriftlich erhaltenen Gutachten werden hier erstmals dargestellt, analysiert und ausgewertet.

in Kursachsen ihrem Landesherrn Kurfürst August gegenüber erklärt: Das erste Gutachten[36] scheint vor dem Zerbster Konvent verfasst zu sein, da sich in ihm kein Niederschlag der Zerbster Ereignisse finden lässt. Die zweite Stellungnahme[37] der beiden Fakultäten stammt aus dem Monat September des Jahres 1570, ist also nach dem Zerbster Konvent verfasst worden.[38] Aus dem Brief, mit dem zusammen dieses Gutachten von den beiden Fakultäten geschickt wurde, geht hervor, dass diese Stellungnahme eine Antwort auf einen kurfürstlichen Befehl ist, der den beiden Fakultäten auftrug, Stellung zur Frage der Ratifizierung der Zerbster Beschlüsse zu beziehen.[39]

Die beiden Schreiben haben denselben formalen Aufbau: Auf ein Bekenntnis zur christlichen Einheit und zu jeder christlichen Unionserklärung zwischen verschiedenen Territorien[40] folgt eine lange historische Verortung der Bekenntnisschriften des *Corpus Doctrinae*.[41] Bei der Würdigung der Schriften Melanchthons wird auf deren methodische Schärfe, die reformatorischen Einsichten zu fassen, hingewiesen,[42] die in den Bekenntnisschriften Luthers so nicht zu finden sei. Man stellt sich zwar in die Reihe der vier in Zerbst beschlossenen Schriften,[43] hält aber zugleich fest, dass sich die theologischen Fronten seit ihrer Abfassung geändert hätten. In den vier im Zerbster Abschied enthaltenen Schriften sei die Front, gegen die gekämpft werde, die altgläubige Fraktion.[44] Mittlerweile aber habe die altgläubige Fraktion im Trienter Konzil ihre Irrlehren kanonisiert, neue Schwärmereien seien entstanden und die Flacianer hätten damit begonnen, die Kirche zu

---

[36] DrHSA: Loc. 10311/12, 17r–31v: „Bedencken Von der Norma Regel oder Richtschnur der Lehre, so im *Corpore doctrinae* gefasset, Vnd Vrsachen Warumb die Theologen in den kirchen vnd schulen des Churfürstenthumbs Sachsen sich Ihres *Corporis doctrinae* nicht begeben, noch auff andere bloße *Normas* sich referirn könnenn."

[37] DrHSA: Loc. 10329/2, 174r–185v: „Bedencken von der *Subscription, so Doctor Jacobus Andreae* Probst Zw Tübingen, von etlichen Kirchen, der Augspurgischen *Confession* zugethan, auffs Newe begehret."

[38] Eine exakte Datierung findet sich in diesem Schreiben nicht. Vgl.: *Datum Wittembergk Septembris Anno 1570*, ebd., 83r. Die Datierung des Schreibens blieb also offenbar versehentlich aus.

[39] Vgl. ebd., 81r–83r: Schreiben der Fakultäten Leipzig und Wittenberg an Kurfürst August. September 1570, 81r–v.

[40] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 174r.

[41] Vgl. die Aufzählung der im *Corpus Doctrinae* enthaltenen Schriften: „die beide bekantnus als Augspurgische *Confession* mit der *Apologia*, vnd die wiederholte *Confessio* der Sechsischen Kirchen, Item die *Loci Theologici*, das *Examen ordinandorum*, vnd die wiederlegung der Bayrischen artickel, vnd *refutation* des Stanckari", DrHSA: Loc. 10311/12, 24r.

[42] DrHSA: Loc. 10311/12, 24v. Vgl. auch: DrHSA: Loc 10329/2, 175r, wo darauf hingewiesen wird, dass die vier Zerbstischen Schriften keine Einheit brächten ohne eine „*Methodische* vnd ausfürliche erklerung von allen vnd ieden Hauptstücken Christlicher Religion".

[43] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 28v.

[44] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 25r.

vernichten.[45] In dieser neuen Streitlage seien nur die Schriften des *Corpus Doctrinae* in der Lage, die Einheit und Kontinuität der reformatorischen Kirchen zu garantieren. Denn gerade unter den Theologen, die sich auf die vier Schriften berufen, seien neue Streitigkeiten ausgebrochen, die sich nicht mehr mit diesen Schriften regeln ließen.[46] Als Beispiele werden die Auseinandersetzungen um die Definition der Erbsünde durch Flacius als Substanz des Menschen, der Streit um die Prädestination mit Cyriakus Spangenberg (1528–1604)[47] und die Kontroverse zwischen Wittenberg und Jena um die Buße und Bekehrung genannt. Deshalb sei der Grundansatz Andreaes, die Kirchen der Reformation seien „im fundament vnd grunde der sachen in allen Artickeln eins" nicht haltbar, „Sondern vielmehr ist das gegenspiel leider alzuwahr, wie solchs zum augenschein nach der leng erweisett werden könte." [48] Der Konkordienversuch Andreaes beruhe also auf falschen Voraussetzungen. Aus diesem Grund hätten die kursächsischen Vertreter ihre Erklärung eingereicht, in der sie sich auf ihr *Corpus Doctrinae* bezogen hätten[49] und die von den hessischen Abgeordneten unterschrieben worden sei.[50] Die kursächsischen Theologen lehnen den Zerbster Abschied als nicht ratifiziert ab und kritisieren, dass das *Corpus Doctrinae* dort nicht mit einem Wort erwähnt werde, obwohl Andreae und alle anderen Theologen den Kursachsen die Rechtgläubigkeit ihres Bekenntnisses bescheinigt hätten.[51] Abschließend wird als Ausblick für künftige Unionsgespräche das *Corpus Doctrinae* als einzige Verhandlungsgrundlage genannt.[52]

---

[45] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 25r–v: „Wo bleiben aber in des die newen vnd geferlichen beschönungen, so sich heutiges tages die papisten zu brauchen pflegen! Was will man den newen Schwermern entgegensetzen, welche anfangen auch die *Symbola* anzufechten! Wie will man aber den *flacia*nern endlich begegnen, welche neue vorwirrungen gemacht, vnnötige Zanck vnd Zwidracht angefangen, Irrige vnd verkerte meinung auf die Bahn bracht haben! [...] Ist es nicht augenscheinlich das die *Flacianer* keinen Artickel, nicht allein der Augspurgischen *Confession*, sondern fast Inn allen Hauptstücken vnserer wahren Christlichen Religion gelassen, den sie nicht schendtlich, böslich vnd freuentlich verderbt, vnd zu nicht gemacht hatten!"

[46] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 175r.

[47] Vgl. zu dieser Auseinandersetzung zwischen Spangenberg und Kursachsen: Kursachsen, Endlicher Bericht, LLL 1v–OOO 3v und M.Cyriaci Spangenbergs sünderliche Antwort/ auff derselben Theologen/ vber jhn gefelletes Endurtel, in: Kurtze Antwort vnd Gegenbericht/ Der Prediger / in der Graffschafft Mansfeldt. Uff Der Herrn Theologen/ beider Uniuersiteten/ Leiptzig/ Und Wittenberg/ Und Churfürstlichen Sechsischen Superintendenten/ Endtlichen Bericht vnd Erklerung/ etc., Mansfeld, Antwort, E 2r–K 3r.

[48] DrHSA, Loc. 10329/2, 175r.

[49] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 178v–179r.

[50] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 179r.

[51] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 179r: „so haben doch alle anwesende Theologen so wol als auch *D. Jacobus* selber, betzeuget, das sie an vnserm *corpore doctrinae* keinen mangel hetten."

[52] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 185r.

In den beiden Gutachten wird die Christologie als Streitpunkt unter den Kirchen der Reformation angeführt, die in den fünf Unionsartikeln Andreaes noch nicht als eigener Artikel aufgeführt worden war. Als Urheber der neuen christologischen Häresien werden die neuen Arianer und Antitrinitarier angegeben. Diese hätten vor wenigen Jahren damit begonnen, die *communicatio Idiomatum* als eine physische und reale zu erklären und hätten behauptet, nur auf diese Weise sei die wahre Majestät der menschlichen Natur in Christus zu erhalten. Damit aber hätten sie eine neue, der Alten Kirche und dem Kaiserrecht widersprechende Christologie auf die Bahn gebracht, die letzten Endes die wahre menschliche Natur Christi verleugne.[53]

Im Folgenden wird nun Jakob Andreae unterstellt, es sei ihm in Zerbst eigentlich um die Anerkennung seiner „Ubiquitätslehre" durch die Sachsen und Niedersachsen zu tun gewesen.[54] Dies wird mit dem christologischen Anhang im Abendmahlsartikel begründet. Dieser Begründung der Realpräsenz wird widersprochen, sei doch die Gegenwart von Leib und Blut Christi einzig und allein auf die Einsetzungsworte zu gründen.[55] Die Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi wird abgelehnt. Eine Christologie, die dies zur Folge habe, sei identisch mit der bereits durch die Alte Kirche abgelehnten arianischen und antitrinitarischen *Communicatio Idiomatum realis sive physica*. Das Zugeständnis Andreaes, die Realpräsenz mit einer voluntativen Möglichkeit der Gegenwart der menschlichen Natur Christi zu begründen und auf die Christologie der Allgegenwart zu verzichten, wird nicht erwähnt und damit implizit abgelehnt.

---

[53] Vgl.: DrHSA: Loc. 10329/2, 175v–176r: „Was haben sich vor wenig Jaren für erschreckliche *disputationes* erhoben, Von der *physica* vnd *Reali communicatione Idiomatum*, die man vnter dem Tittel vnd schein der *Maiestet* der menschlichen Natur in Christo beschönet, vnd wieder die klaren Zeugnus der schrift vnd alle *decreta* der allgemeinen Kirchen, aufs heftigst verteidigt, vnd dadurch mutwillig verterbet die Artikel in vnserm Christlichen glauben: *Verbum caro factum est. Item Passus sub pontio pilato, et: Ascendit in coelum: sedet ad dexteram patris: Inde venturus est etc.* Darauff vnser einiger trost vnd Heil gegründet sein mus, do dargegen die alten verdampten Ketzereyen *Nestorij, Eutychis, Monotheletarum, Monophysitarum* vnd anderer, so nicht allein von der alten Kirchen, Sondern auch in den Kayserrechten gentzlich verworffen ßinn, wiederumb auf die ban gebracht, vnd die ware menschliche Natur im Herrn Christo verleugnet wirt."

[54] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 181r: „Aber es lest sich fast ansehen, das es *D. Jacobo* fürnemlich mit der gesuchten *conciliation* zu thuen sey vmb seine gefehrliche vnd hochschendliche *Disputationes*, von der *Vbiquitet*, welcher *suffragation* er vielleicht bey den Sechsischen Kirchen sucht."

[55] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 181r: „Denn eben darumb hat er zuuor auch vnder die *Artickel*, so er für streitig angeben, Auch vom nachtmal des Herrn Christj, daruon in dieser lande Kirchen kein streit gewesen, einen besondern artickel gesetzt, doran er weitlauftig angehengt hat, die *Disputation* von der *Maiestet* der menschlichen Natur in Christo, die er als einen vormeinten grundt der lehre Vom Abendmahl des Herrn gesetzt, welche doch viel aus einem andern *Fundament*, Nemlich aus den worten der einsetzung genohmen werden soll."

Der Zerbster Konvent hatte es nicht vermocht, die Kursachsen in die angestrebte Bekenntnisgemeinschaft zu integrieren. Der Konflikt zwischen den kursächsischen Philippisten und den anderen Religionsverwandten der CA war hier aufs Neue an der Frage der Bekenntnisnorm aufgebrochen. Die Kursachsen waren nicht bereit, ihr Bekenntnis, das für sie die Lehrkontinuität und die mit der Schrift und der Alten Kirche übereinstimmende Lehre verbürgte, aufzugeben. Darüber hinaus bezog man in der Frage der Christologie Stellung und bereitete sich auf eine Auseinandersetzung vor, die die theologische Welt noch einige Zeit in Atem halten sollte. Das Konkordienunternehmen Andreaes war damit vorerst gescheitert.

3. Die Wittenberger Promotionsdisputation

3.1 Der Umbildungsprozess an der theologischen Fakultät Wittenberg

Der Tod Paul Ebers am 10. Dezember 1569 leitete einen Umbildungsprozess an der theologischen Fakultät Wittenberg ein.[56] Bereits am 14. Dezember 1569 wurden der Lizentiat der Theologie Caspar Cruciger d.J. aus Wittenberg, Magister Heinrich Moller aus Hamburg und Magister Christoph Pezel aus Plauen durch den Dekan der Fakultät, Georg Major, ins theologische Kollegium aufgenommen.[57] Am 15. Januar 1570 übernahm Friedrich Widebram das Amt der Leitung aller Kirchen der Stadt Wittenberg. Er bekam darüber hinaus vom Kurfürsten die Aufgabe der Inspektion aller Kirchen im Kurfürstentum übereignet.[58] Am 18. März 1570 wurde er durch Georg Major zusammen mit Johannes Bugenhagen d.J. ebenfalls in das theologische Kollegium aufgenommen.[59] Das *collegium* war so zu Beginn des Jahres 1570 auf sechs Männer angewachsen, nachdem Paul Crell am 20. Juni 1569 in das Konsistorium Meißen versetzt worden war. Da die fünf neuen Mitglieder noch nicht über den Grad eines Doktors verfügten, wurde

---

[56] Vgl. hierzu Mager, Konkordienformel, 116f.

[57] Vgl. den Eintrag im *Liber Decanorum* der theologischen Fakultät der Universtität Wittenberg: Foerstemann, *Liber Decanorum*, 52: *Anno domini 1569. die 14. Decembris In praesentia Magnifici Domini Ioachimi a Beust V. Iuris Doctoris, adscripti sunt collegio Theologico Licentiatius Caspar Cruciger Wittebergensis, Magister Henricus Müllerus Hamburgensis, Magister Christophorus Pezelius Plauuensis, iam antea in hac Academia literas sacras aliquot annos magna cum laude professi, a Reuerendo Viro Domino Georgio Maiore eius Collegij Doctore, Seniore & Decano.* Der Eintrag endet mit einem Gebet: *Oramus filium dei, custodem et caput Ecclesiae, dantem ei dona Pastores et Doctores, ut nos omnes doceat et regat, et faciat vt hi tres huic collegio adscripti sint organa salutis. Amen.*

[58] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 52f.

[59] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 53.

von Georg Major[60] am 5. Mai 1570 eine Thesenreihe vorgelegt, über die Moller, Widebram, Pezel, Bugenhagen und der neue Generalsuperintendent von Braunschweig-Wolfenbüttel, Selnecker, disputierten,[61] nachdem Caspar Cruciger bereits am 4. März 1570 über eine Thesenreihe über die Rechtfertigung und gute Werke disputiert hatte.[62] Am 11. Mai 1570 wurden Moller, Widebram, Pezel, Bugenhagen, Cruciger und Selnecker durch den Kurfürsten August mit dem Grad eines Doktors der Theologie versehen.[63] Im Anschluss an diese Promotion gab es ein Fest, zu dem Legaten von Fürsten, Barone und Theologen[64] erschienen.

3.2 Ansatz und Aufbau der Promotionsdisputation

Die Promotionsdisputation trägt den Titel *PROPOSITIONES COMPLECTENTES SVMMAM PRAECIPVORVM CAPITVM DOCTRInae Christianae, sonantis, Dei beneficio, in Academia & Ecclesia VVitebergensi* und zerfällt in sieben Teile:

Teil	Thema	Thesennummern (Anzahl der Thesen)	Blatt
I	*De Deo*	I–XX (20)	D 6r–E 4r
II	*De Filio Dei*	XXI–XXXV (15)	E 4v–F 2v
III	*De lege et de peccato*	XXXVI–LIX (24)	F 3r–G 3r
IV	*De iustificatione*	LX–LXXVII (18)	G 3r–7v
V	*De bonis operibus*	LXXVIII–LXXXIIII (7)	G 7v–H 1v
VI	*De conversione*	LXXXV–CXI (27)	H 1v–I 1v
VII	*De ecclesia*	CXII–CXXX (19)	I 2r–6v

[60] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 54: *Praeses disputationis et Promotor, per quem Renunciatio facta est, fuit Georgius Maior Doctor et eo tempore Decanus ac Vicecancellarius.* Vgl. hierzu auch Appold, Orthodoxie, 167_{98}: „Major wird als Praeses genannt. Wer die Thesen formuliert hat, wird nicht gesagt, doch hätte er als Praeses für sie verantwortlich sein müssen."

[61] Zu den Namen der Disputierenden vgl. Major, *Propositiones*, D 5v.

[62] Zum Datum und Thema der Disputation Crucigers vgl. die Thesenreihe Wittenberg, *Propositiones theologicae.*

[63] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 54. Vgl. auch das Glückwunschgedicht auf die sechs neuen Doktoren der Theologie von Georg Mauricius: Mauricius, *Carmen.*

[64] Im *Liber Decanorum* werden die beiden Leipziger Theologen Johannes Pfeffinger und Heinrich Salmuth namentlich erwähnt. vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 54.

3.3 Die Christologie der Promotionsdisputation

Der Autor der Promotionsdisputation ist Georg Major,[65] der letzte Vertreter der alten Wittenberger Professorengeneration. Zu erwarten ist demnach, trotz der Tatsache, dass die junge Wittenberger Generation über diese Thesen disputierte, eine klassisch-philippistische Christologie, in der die Umformungen und Erweiterungen des konsequenten Philippismus in Bezug auf die Himmelfahrtslehre, das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters und die Konsequenzen für die Abendmahlstheologie noch nicht enthalten sind.

Der christologische Abschnitt der Disputation setzt ein mit vier Thesen zum Verständnis der Zwei-Naturen-Christologie (These XXI–XXIV): Gott selber zeige in seinem Wort, dass in Jesus Christus zwei Naturen vorhanden seien, die voneinander unterschieden blieben und doch in der *unio hypostatica* miteinander vereint seien. Sämtliche prophetischen und apostolischen Schriften zeigten an, dass die göttliche Natur Jesu Christi, die λόγος genannt werde, eine ewige Person sei, die, geschieden vom Vater, doch mit ihm eines Wesens sei, während die menschliche Natur zu einem gewissen Zeitpunkt von der Jungfrau Maria angenommen worden sei. Nach dieser knappen positiven Darlegung die Erkenntnisgrundlagen der Christologie wird der Wittenberger Lehrtyp in Abgrenzung gegen häretische und von der Kirche verdammte Irrlehren weiter entfaltet (These XXII–XXIV): Vom johanneischen Befund her sei die Irrlehre all derer abzulehnen, die den Beginn des Seins Christi mit der Geburt aus der Jungfrau ansetzen, demzufolge die Existenz des ewigen Wortes Gottes leugnen und lediglich einen ewigen Vorsatz Gottes annehmen, dass dieser Mensch Gott werden sollte. Als Vertreter dieser Irrlehre werden Servet (1511/13–1553)[66] und seine Anhänger in Polen genannt. Diese Irrlehre weise der Evangelist Johannes zurück, indem er den λόγος als im Schoß des Vaters sich befindend bezeichnet und viermal die Vokabel *ERAT* verwendet, die nicht anders verstanden werden könne als ὑφίστατο.[67] Es sei darum von einer eigenen Subsistenz des göttlichen Wortes vor der Inkarnation auszugehen.

Ebenfalls abzulehnen sei die Irrlehre des Arius (280–336), der die Ewigkeit und die Gottheit des λόγος bezweifelt und dessen Existenz ἐκ μὴ ὄντων

---

[65] Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 54: *Praeses disputationis et Promotor, per quem Renunciatio facta est, fuit Georgius Maior Doctor et eo tempore Decanus et Vicecancellarius.* Die Aussage, dass Cruciger d.J. die Promotionsthesen abgefasst habe, wie Gillet, Crato, 406f behauptet, geht auf eine Verwechselung der Promotionsthesen dieses Theologen (Wittenberg, *Propositiones theologicae*) mit denen der anderen vier Theologen (Major, *Propositiones*) zurück.

[66] Zur Kritik des Humanisten Servet an der altkirchlichen Trinitätslehre und den Folgen für die Christologie, die er daraus zog, vgl. Bainton, Servet, 19–30. 31–41.

[67] Vgl. Major, *Propositiones*, E 5r.

postuliert habe.[68] Als Konsequenz habe dieser annehmen müssen, es habe eine Zeit gegeben, in der der Vater war, der Sohn aber noch nicht. Diesem falschen Verständnis der Existenz des Sohnes Gottes widerspreche Johannes, indem er festhalte: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Und damit nicht in der Vokabel „Gott" eine Zweideutigkeit enstehe, habe er dem λόγος alle Wesenseigentümlichkeiten und Werke, die Ewigkeit, die Allmacht, die Schöpfung der Dinge aus dem Nichts und die Kraft, lebendig zu machen und zu erleuchten zugeteilt, die allein der göttlichen Natur zukämen. Dem Sohn komme als einzigem die Geburt aus der Wesenheit des Vaters zu, so dass er nicht aus Gnade oder Teilhabe, sondern von Natur aus als der Sohn zu bezeichnen sei. Als dieser göttliche Sohn sei er kategorial von allen Heiligen, die Söhne Gottes durch Adoption seien, unterschieden. (These XXIII).

Auf diesen Abschnitt zur Zwei-Naturen-Lehre folgt nun in den Thesen XXV–XXIX eine positive Darstellung der eigenen Wittenberger Christologie. Die Rede von der hypostatischen Union bedeute weder einen Austausch noch eine Vermischung der Naturen oder ihrer Eigenschaften untereinander.[69] Vielmehr sei auszugehen von einer *copulatio*, einer engen Verbindung der beiden Naturen miteinander: Danach hat der λόγος, die zweite Person der Trinität, eine *massa certa* aus dem menschlichen Geschlecht, die im Mutterleib der Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist geheiligt wurde, angenommen und mit sich selbst vereint. Das Subjekt dieser Annahme sei die Hypostase, in der der göttliche λόγος subsistiere.[70] Durch diesen Akt der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche bleibt für Major die göttliche Person an ihren Eigenschaften unverändert und trägt und stützt und hält die menschliche Natur empor.[71] Die Notwendigkeit des Tragens der menschlichen Natur ist dadurch bedingt, dass sie für sich selber betrachtet keine Person ist, nicht selbständig bestehen könnte. Durch das Tragen der göttlichen Natur wird sie ins Dasein als Person gebracht und gehalten, ohne dabei ein eigenes, von der göttlichen Natur unterschiedenes Personsein zu empfangen.[72]

Traditionsgeschichtlich betrachtet liegt hier die schon von Melanchthon wieder aufgenommene spätmittelalterlich-nominalistische Denkfigur der

---

[68] Vgl. Major, *Propositiones*, E 5r.

[69] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6r: *Eamque [vnionem hypostaticam] affirmamus esse nec transmutationem, nec confusionem naturarum aut proprietatum inter sese.*

[70] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6r: *ὁ λόγος, qui est secunda persona diuinitatis, massam certam ex genere humano in vtero virginis a Spiritu sancto sanctificatam, assumit, & sibi copulat non solum inseparabiliter, sed etiam secundum hypostasin.*

[71] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6r: *Sed quod vna in Christo ὑπόστασις sit ac maneat, ipsius nimirum verbi propria, quae humanam naturam assumptam gestet, sustentet ac foueat.*

[72] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6r: *Non enim natura humana assumpta in Christo personae rationem habet, Sed dependet a natura diuina assumente tali ordine, vt non esset, nisi sic a diuina sustentaretur & conseruaretur.*

suppositalen Union vor. Dieses vor allem von Ockham, Biel und D'Ailly vertretene christologische Denkmuster versucht, die radikale Kluft zwischen Menschheit und Gottheit, zwischen der es keine Verbindungen gebe und geben könne, verdichtet in dem philosophischen Grundsatz *nulla proportio est finiti ad infinitum*,[73] nun christologisch umzusetzen. Dabei wird die aristotelische Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens umgesetzt auf die Begriffe *persona* und *assumpta humana natura*. Die göttliche Person verhält sich dann in etwa wie eine aristotelische Substanz, die als ihr Akzidens die menschliche Natur emporhält. Konstitutiv ist dabei die Anhypostasie der menschlichen Natur.[74]

Durch diese ontologische Dependenz der menschlichen Natur von der göttlichen bleibt nun für Major die *immutabilitas* der Trinität erhalten, da sich die göttliche Natur nicht ändert in der Inkarnation, sondern lediglich begonnen hat, die menschliche Natur in die Subsistenz emporzuhalten.[75] Aufgrund der Ewigkeit der göttlichen Natur bleibt die Vereinigung mit der menschlich-anhypostatischen *massa* ebenfalls für alle Ewigkeit erhalten. Denn der göttliche λόγος verlässt das nicht mehr, was er einmal angenommen hat. Die ontologische Einheit der beiden Naturen bleibt auch im Tod der menschlichen Natur erhalten. Lediglich Seele und Leib fallen bei der menschlichen Natur auseinander (These XXV).[76]

Obwohl es innerhalb der Schöpfung keine Abbilder dieser *unio personalis* gebe, so sei doch das altkirchliche Beispiel von Seele und Leib in der Lage, die Sache annähernd abzubilden: Seele und Leib im Menschen konstituierten ein einziges ὑφιστάμενον, das Sein des Menschen, in dem der Körper nicht bestehen könne ohne die Seele. In der Person Jesu Christi bestehen in analoger Weise zwei Naturen in einem ὑφιστάμενον, in einer Person, in der die angenommene Natur nicht existieren könnte und zu nichts zerfiele, würde sie nicht vom göttlichen λόγος getragen und emporgehalten (These XXVI).[77]

Mit dieser Art und Weise des christologischen Denkens sei es möglich, ein Subsistieren von zwei Naturen mit einer doppelten Homoousität auszusagen, ohne dabei die beiden Naturen und ihre Eigenschaften zu vermischen

---

[73] Biel, *Collectorium*, sent. 3 d. 1a. 3 dub. 1P. Zur traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit Majors von der Theologie Melanchthons vgl. auch Appold, Orthodoxie, 168: „Es gibt kaum eine These, die nicht bereits in einer Disputation Melanchthons oder in seinen ‚Loci' behandelt worden wäre".

[74] Vgl. zum ganzen: Schwarz, Gott ist Mensch, 289–351.

[75] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6r.

[76] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6v: *Imo ne quidem in morte animam aut corpus deseruit, etsi tum vere facta est separatio animae a corpore.*

[77] Vgl. Major, *Propositiones*, E 6v.

und sie damit aufzuheben.[78] Den beiden grenzbestimmenden Paaren im Chalkedonense werde durch die Wahrung der Personeinheit in der Subsistenz der Hypostasis und durch die Abwehr der Naturen- und Eigenschaftsvermischung entsprochen. Die Differenz zwischen den beiden Naturen werde durch die *unio* nicht aufgehoben, sondern die beiden Naturen und ihre Eigenschaften blieben ohne Vermischung erhalten. (These XXVII).[79]

Nach dieser Darstellung des eigenen christologischen Ansatzes geht Major nun in einem letzten Teil (These XXX–XXXV) über zur Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Irrlehre, die er als *communicatio idiomatum realis sive physica* definiert.

Mit Schmerzen hätten die Wittenberger feststellen müssen, dass in jüngster Zeit wieder die Samen der alten christologischen Irrtümer ausgestreut würden.[80] Denn wenn sie vielleicht auch durch die Sachen oder Begriffe, die sie benutzen, nicht vom Konsens der Antike abwichen, so widersprächen doch diejenigen den altkirchlichen Redeformen, die die *unio personalis* als eine *totius energiae diuinae in humanitatem effusio*, eine Ausgießung der göttlichen Wirksamkeit in die Menschheit, bestimmten, durch die die Gottheit ihre Eigenschaften der menschlichen Natur real mitteile.[81] Denn aus diesem Ansatz folge mit Notwendigkeit, dass die göttliche Person der menschlichen Natur nicht allein die göttliche Majestät und ihre Eigenschaften, sondern ebenfalls die Subsistenzweise der Person mitgeteilt hätte. Damit aber gewönne man zwei Personen in Christus.[82] Auch irrten diejenigen, die Unterscheidungen innerhalb der Wesenseigenschaften vornähmen.[83] Ebenfalls verließen diejenigen den Konsens der Alten Kirche, die die Gaben und Zierden, die der verherrlichten menschlichen Natur Christi zuteil geworden seien, mit den Eigenschaften der göttlichen Natur vermischten. (These XXX).[84]

Diesen neuen Irrtümern stellen die Wittenberger zunächst die richtige Redeweise von den Eigenschaften in der Person Jesu Christi gegenüber:

---

[78] Vgl. Major, *Propositiones*, E 7r: *negamus vllam naturarum confusionem factam esse, cum earum sit οὐσιώδης διαφορά.*

[79] Vgl. Major, *Proprietates*, E 7r: *nunquam sublata differentia naturarum propter vnionem: sed potius salua vtriusque naturae proprietate.*

[80] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8r: *Valde dolemus horum veterum errorum semina audacter a multis nunc etiam spargi.*

[81] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8r.

[82] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8r: *Aut qui humanae naturae, hoc quod personae est, tribuentes, peculiariter diuinam naturam assumentem humanae assumptae realiter communicare dicunt: Personam, maiestatem & actiones.*

[83] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8r–v: *Aut qui prodigiosis verborum commentis, innumeras Idiomatum distinctiones fingunt.*

[84] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8v: *Denique quod miscent aliqui dona & ornamenta excellentia humanae naturae glorificatae in Christo, cum proprietatibus diuinae essentiae.*

Danach seien in jedem Satz über Jesus Christus Aussagen, die die Eigenschaften der Naturen benennen, von Aussagen die sein Amt angingen, zu scheiden. Die ausschließlichen Eigenschaften der göttlichen Natur bestünden in der Allmacht, der Ewigkeit, der Unbeschränktheit, im Allwissen und der Allgegenwart,[85] während die der menschlichen Natur darin bestünden, dass sie einen Anfang in der Zeit habe, begrenzt und umschrieben sei.[86] Weil die genannten Eigenschaften *essentiales proprietates* der menschlichen Natur darstellten, Eigenschaften, die ihr Wesen ausmachten, würden sie niemals abgelegt. Von der menschlichen Natur gilt demnach, dass sie in alle Ewigkeit einen Anfang in der Zeit hat, räumlich begrenzt und leiblich umschrieben ist. Die menschliche Natur verfüge aber neben den *proprietates essentiales* auch über Eigenschaften, die sie wieder ablegen könne: So habe die menschliche Natur Christi in ihrem irdischen, noch nicht verherrlichten Zustand über die Eigenschaften menschlicher Schwachheit Dürsten, Hungern und Sterben verfügt. Diese Eigenschaften der menschlichen Schwäche habe sie aber mit ihrer Verherrlichung wieder abgelegt. Hier sei der Mensch Christus mit hervorragender Ehre, Unsterblichkeit, dem Anblick des göttlichen Wesens, himmlischer Freude und mit anderen Gaben, die die Eigenschaften der Heiligen übersteigen, geschmückt worden.[87] Aber mit dem Empfang dieser Gaben von Gott sei die menschliche Natur Christi nicht abgelegt, noch unbegrenzt oder allmächtig geworden, noch würden die Eigenschaften der göttlichen Natur in sie ausgegossen.[88] Vielmehr bliebe die strikte Scheidung zwischen göttlichem und menschlichem Wesen auch in der Person Jesu Christi erhalten in alle Ewigkeit (These XXXI).

Von der Bezeichnung der Natureigenschaften sind nun für Major die Aussagen über das Amt Christi präzise zu unterscheiden. Die Benennungen des Amtes sind nach den Wittenbergern die Begriffe „Mittler", „Erlöser", „Rechtfertiger", „Retter", „König", „Priester" und „Hirte". Diese Benennungen stellten nun aber keine Wesenseigentümlichkeiten einer Natur dar, sondern sie kämen der Person Jesu Christi als ganzer zu. In diesen Tätigkeiten, die der Rechtfertigung und dem Heil des Menschen dienten, wirkten beide Naturen in Gemeinschaft das, was ihrem jeweiligen Wesen gemäß

---

[85] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8v: *Solius naturae diuinae propria sunt, esse omnipotentem, aeternum, infinitum, omniscium, omni praesentem.*

[86] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8v: *Humanae naturae propria sunt, coepisse in tempore, finitum, circumscriptum esse.*

[87] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8v: *Haec quae fuerunt infirmitatis humanae, desierunt post glorificationem, in qua ornata est insuper humana natura Christi, excellenti gloria, immortalitate, conspectu diuinae essentiae, laeticia, & alijs donis superantibus omnium beatorum dona.*

[88] Vgl. Major, *Proprietates*, E 8v–F 1r: *Nec tamen propterea amissa est humana natura, nec secundum se infinita aut omnipotens facta est, nec diuinae naturae Idiomata in eam transfusa sunt.*

sei.[89] Auch in der Ausübung des Versöhnungshandelns sind so göttliche von menschlichen Handlungen präzise zu unterscheiden. So komme, wie es bereits die Alte Kirche gesagt habe, der Kreuzestod Christi allein der menschlichen Natur zu. Die göttliche Natur hingegen sei nicht dem Leiden und Sterben erlegen. Dennoch habe der Wille des λόγος diesem Gehorsam zugestimmt und sei mit ihm einverstanden gewesen. Daher könne zu Recht gesagt werden, dass der Kreuzestod ein Verdienst der ganzen Person sei.[90] Die Auferstehung hingegen sei ein Werk der göttlichen Natur, in dem diese die menschliche Natur, die dazu selber nicht in der Lage gewesen wäre, wieder lebendig gemacht habe.[91] Auch bei den Wundertaten der Person Jesu Christi ist für Major genau zu unterscheiden, was die einzelnen Naturen zu ihnen beitragen: So ist die Kraft, Wunder zu tun, ausschließlich der göttlichen Natur zu Eigen. Aber sie übe diese ihre Gewalt durch die angenommene Natur aus, die mit ihrer Hand das Brot bricht, die Bahre berührt oder mit ihrer Stimme den toten Lazarus wieder ins Leben zurückruft. Als Quelle der Wundertaten sei indes die göttliche Natur anzusehen, auch wenn sie diese Taten in der menschlichen Natur ausübe. Die Wunder stellten eine sichtbare Tat dar, oder wie der Damaszener sage, das ἀποτέλεσμα, das durch beide Naturen bewirkt werde auf die Weise, wie auch die Naturen geeint seien (These XXXII).

Auch wenn die beiden Naturen in Christus in der Tat geschieden blieben und jede von ihnen ihre Eigenschaften behalte, so gelte doch, weil sie zusammen in dem einen ὑφιστάμενον geeint seien und zusammen die Person Jesu Christi konstituierten, dass die Eigenschaften beider Naturen in Wahrheit von der ganzen Person ausgesagt werden könnten.[92] Diese *loquendi forma* hätten die Alten κοινωνία ἰδιομάτων genannt.[93] Diese Weise, Aussagen zu formulieren, dürfe aber keinesfalls identifiziert werden mit einer physischen Mitteilung oder Ausgießung von Wesenseigentümlichkeiten der einen in die andere Natur, wie nun einige dies mit der Erdichtung einer *communicatio idiomatum realis seu physica* täten. Recht verstanden stelle die *communicatio idiomatum* eine *forma loquendi* dar, in der eine Eigenschaft oder Wirkung einer Natur nach einer bestimmten Regel und Art, nämlich *in concreto*, der Person zugeschrieben werde. Die Aussagen kon-

---

[89] Vgl. Major, *Proprietates*, F 1r: *natura vtraque cum communione alterius agit, quod proprium est, nimirum verbo operante quod verbi est, & carne exequente quod carnis est.*

[90] Vgl. Major, *Proprietates*, F 1r: *Vt vetustas olim recte locuta est: Non moritur diuina natura, sed humana tantum, & tamen voluntas τοῦ λόγου approbat hanc oboedientiam, in eamque consentit, & meritum est totius personae.*

[91] Vgl. Major, *Proprietates*, F 1r: *Resuscitat diuina natura humanam, Non resuscitat seipsam humana.*

[92] Vgl. Major, *Proprietates*, F 1v: *Recte vtriusque naturae propria de tota persona praedicantur.*

[93] Vgl. Major, *Proprietates*, F 1v: *Eam loquendi formam nominarunt κοινωνίαν ἰδιομάτων.*

kreter Rede, die mit der *communicatio idiomatum* getroffen würden, bezeichneten immer das *totum agens*, die Person, die ontologisch über beide Naturen verfüge.[94] Keinesfalls aber gelten diese Aussagen für Major von der Eigenschaftsmitteilung *in abstracto*, wenn man die beiden Naturen für sich betrachte. Der Satz „Dieser Gott ist gestorben" ist also möglich und richtig, weil die göttliche Natur zu dem selben ontologischen ὑφιστάμενον gehört, zu dem auch die sterbende menschliche Natur gehört. Auch im Tod hat die göttliche Natur die menschliche Natur personiert und ins Dasein gehalten. Falsch hingegen wäre der Rückschluss, dass darum auch der göttlichen Natur der Tod zugesprochen werden muss. Der Austausch der Bezeichnungen der Eigenschaften der beiden Naturen drückt also bei Major nur das Nebeneinander der beiden supposital geeinten Naturen aus[95] (These XXXIII).

Gegen Nestorius habe die Alte Kirche die Aussagen über Christus *in concreto* festgehalten. Gemäß diesem Ansatz heben Aussagen über Christus, in der nur eine Natur Subjekt ist, wie „Die Juden haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt", „Gott hat durch sein Blut die Kirche erlöst" oder „Der λόγος ist als Mensch von der Jungfrau Maria geboren worden", die *unio hypostatica* nicht auf, sondern beziehen sich auf sie. Denn wenn die Eigenschaften beider Naturen nicht von der Person ausgesagt werden könnten, dann gäbe es nicht eine Person, sondern zwei. Gegen Eutyches habe die Kirche hingegen abstrakte Aussagen wie „Die göttliche Natur schläft, wird verwundet, stirbt" oder „Die menschliche Natur ist unbegrenzt, ewig, Schöpferin" zurückgewiesen. Denn hielte man diese Aussagen für wahr, könnte man nicht mehr erklären, warum die Person Christi über zwei Naturen verfüge (These XXXV).

Die *communicatio idiomatum* halte so, im altkirchlichen Sinne verstanden, fest, dass die beiden Naturen nicht ohne Anteil aneinander existieren, wie Nestorius und seine Anhänger gelehrt hätten. Vielmehr gelte, dass sie nach der Einung nicht mehr für sich oder getrennt voneinander existierten.[96] Es bestehe ein steter Austausch zwischen den beiden Naturen und der Person. Das differenzierte Verhältnis zwischen den Eigenschaften der Naturen, die nicht vermischt werden und dem *propositum* der Person, dem diese *propria* mitgeteilt werden, habe die Alte Kirche nach Anleitung durch das göttliche Wort so erklärt, dass sie die Unterscheidungspartikel κατὰ Ange-

---

[94] Vgl. Major, *Proprietates*, F 1v: *est forma loquendi, qua proprietas aut operatio vni naturae conueniens tribuitur personae, certa lege ac modo, videlicet in concreto, quod totum agens significat, habens vtramque naturam.*

[95] Vgl. Schwarz, Gott ist Mensch, 328.

[96] Vgl. Major, *Proprietates*, F 2v: *Nequaquam naturae sunt prorsus ἀκοινώνητοι, vt Nestoriani docebant, Sed quia natura vtraque in vnitatem personae concurrit, nec seorsim aut separatim singulae post ἕνωσιν factam subsistunt.*

wandt habe. Bei Aussagen, die von der Person gemacht würden, müsse also immer zugleich angegeben werden, nach welcher Natur die Person diese Handlung vollziehe. Auf diese Weise hätten die Alten angezeigt, dass keine Ausgießung der Eigenschaften der einen Natur in die andere stattfinde, sondern lediglich eine Mitteilung der Eigenschaften an die Person.[97] Denn die göttliche Natur müsse nicht deswegen für leidensfähig gehalten werden, weil der Satz „Christus hat als Gott und Mensch gelitten" richtig sei.[98] Umgekehrt gelte, dass die menschliche Natur nicht über Ewigkeit und Unendlichkeit verfügt, weil Christus als Mensch und Gott ewig und unendlich ist (These XXXV).[99]

Mit dieser These endet der christologische Abschnitt der Promotionsdisputation vom 5. Mai 1570, die man als verspätete Antwort Majors auf die *Apologia* aus Württemberg verstehen kann. Major vertritt mit diesen Promotionsthesen die christologische Sicht des späten Melanchthon, allerdings ohne den Konnex zwischen Christologie und Abendmahlslehre anzusprechen, der für Melanchthon ab 1557 wieder begann, wichtig zu werden. Er grenzt sich damit deutlich ab von den antitrinitarischen Ansätzen seiner Zeit, dem christologischen Ansatz der Schwenckfeldianer und der Württemberger Christologie der Allenthalbenheit. Von einer Naturenausgießung, die das Sein der Naturen *in abstracto* verändert, einer Mitteilung des Personseins an die menschliche Natur Christi, die dieser *per se* betrachtet das Personsein zumisst und von einer *communicatio idiomatum physica* weiß man indes auch in Württemberg nichts zu sagen. Doch die Identifizierung der servetisch-schwenckfeldischen Vorstellung einer physischen Veränderung der menschlichen Natur *in abstracto* durch die *unio personalis* mit der Württemberger Position einer *communicatio idiomatum realis* sollte in Wittenberg zu einem beliebten Argumentationsmuster werden. Eine topographische Bestimmung des himmlischen Raumes, wie wir sie bei der Auseinandersetzung um den Jahreswechsel 1567/68 bei Pezel festgestellt haben und die Vorstellung, dass sich Christi menschliche Natur exklusiv dort aufhalte, taucht in dieser Wittenberger Veröffentlichung nicht auf. Auch werden keine Konsequenzen aus der Christologie für das Abendmahl gezogen. Die klassisch-philippistische Trennung von Christologie und Abendmahlslehre ist so bei Major noch in vollem Umfang erhalten. Da jedoch die konsequent-philippistische Christologie die klassisch-philippistische Fassung dieses Glaubensartikels nicht ausschließt, sondern vielmehr darauf

[97] Vgl. Major, *Proprietates*, F 2v.

[98] Vgl. Major, *Proprietates*, F 2v–3r: *Non enim diuina natura propterea paßibilis existimari debet, quod Christus Deus & homo passus esse recte dicitur.*

[99] Vgl. Major, *Proprietates*, F 3r: *Nec ideo naturae humanae aeternitas aut infinitas tribuenda est, quod Christus homo & Deus aeternus & infinitus est.*

aufbaut, stellte die Disputation über diese Thesen kein Problem für konsequent-philippistische Theologen dar.

4. Die Zerbster Delegation in Wittenberg[100]

Nachdem am 10. Mai 1570 in Zerbst der Abschied gestellt worden war, erhielten die dort versammelten Theologen Informationen über die Wittenberger Promotionsdisputation.[101] Die Gerüchte über die in der Disputation vertretene Christologie beunruhigten die Zerbster Theologen. Sie stießen sich vor allem an der kursächsischen Fassung der Idiomenkommunikation und befürchteten, dass dadurch dem Calvinismus zugearbeitet werde.[102] Die Zerbster Theologen[103] beschlossen darum, eine Delegation nach Wittenberg zu entsenden, um die Wittenberger Theologen über ihre Disputation zu befragen.[104] Als die Theologen am 11. Mai in Wittenberg ankamen, mussten sie wegen der Promotionsfeierlichkeiten warten bis zum nächsten Tag.[105] Als erstem statteten Andreae und der Schleswiger Superintendent Paul von Eitzen als Gesandte der Delegation dem gerade promovierten Wolfenbütteler Generalsuperintendenten Nikolaus Selnecker einen Besuch ab und berichteten ihm von ihrem Auftrag, mit den Wittenberger Disputanden über die gehaltene Disputation zu reden.[106] Selnecker antwortete, dass diese Disputation ohne sein Zutun in Wittenberg vor seiner Ankunft gestellt worden sei.[107] Er habe sich zunächst auch an den Worten der Disputation gestoßen und die Wittenberger Theologen um eine Erklärung gebeten. Dem sei

---

[100] Vgl. Mager, Konkordienformel, 116f.

[101] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, L 4v: „Nach dem nun durch GOttes gnad solches zu Zerbst verabschiedet/ vnnd einhellig beschlossen [kursächische Randbermerkung: *auditur altera pars*]/ dafür dem Allmechtigen billich hoch zu dancken ist/ Hat sich begeben/ das ein Disputation von Wittenberg den daselbst versamleten Theologen fürgebracht/ in welcher vermeldet: Das die Göttliche Natur der Menschlichen Natur/ so der Sohn GOttes in einigkeit seiner Person/ an sich genommen/ weder die Person/ noch die Maiestet/ noch derselben wirckung/ mitgetheilet habe."

[102] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 1r: „An welchen worten sich ermelte Theologen gestossen/ vnd die fürsorge getragen/ Es möchte hierdurch den Sacramentierern (zu außbreitung jres Irrthumbs) ein vorbereitung vnnd eingang inn diesen Landen gemacht werden."

[103] Vgl. die Auflistung der 21 an diesem Konvent beteiligten Theologen aus den verschiedensten evangelischen Gebieten Deutschlands: Mager, Konkordienformel, 110.

[104] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 1r. Der Delegation gehörten die abgeordneten markgräflich-brandenburgischen, holsteinischen und hessischen Theologen und Jakob Andreae an, vgl. ebd., M 1v.

[105] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 1v: „Vnnd alß wir von wegen der Newen Doctorn Promotion den 11. Maij mit den Professoren nichts handeln können/ hat sichs biß auff den 12. hernach verzogen."

[106] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 1v.

[107] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 2v: „Welcher vns berichtet/ Das diese Disputation gestellt worden/ ehe er gen Wittenberg kommen".

durch Übergabe von Schriften der anderen Disputanden entsprochen worden, die ihm gezeigt haben, „Das sie es nicht also verstünden/ wie er oder andere gedencken/ oder argwohnen möchten."[108] Sie hätten ausschließlich dem Christologumenon, die göttliche Natur habe der menschlichen ihr Personsein mitgeteilt, entgegentreten wollen. Denn wenn die menschliche Natur das Personsein für sich selbst hätte, dann wäre sie eine vierte Person in der Gottheit.[109] Dem hätten die Disputanden entgegensetzen wollen, dass die göttliche Person die menschliche Natur in die Einigkeit ihrer Person aufgenommen habe ohne Vermischung der wesentlichen Eigenschaften.[110] Auch die Ablehnung der Kommunikation der Majestät und Wirkung der göttlichen Natur auf die menschliche sei nicht so zu verstehen, als ob sie sagen wollten, „Das die Menschliche Natur von dieser Maiestet gentzlich ausgeschlossen/ vnnd nichts warhafftig daruon haben solte",[111] sondern die Disputanden wollten sich lediglich gegen eine abstrakte Mitteilung der göttlichen Majestät aussprechen, als ob die menschliche Natur für sich selbst über die göttlichen Eigenschaften verfüge. Sie hätten sich aber nicht gegen eine „warhafftige gemeinschafft"[112] der beiden Naturen untereinander aussprechen wollen. Vielmehr seien auch sie von einer wahren Gemeinschaft der Naturen und ihrer Eigenschaften in der Person Jesu Christi ohne Naturenvermischung ausgegangen. Diese Naturengemeinschaft sei nicht „ein blosser Tittel oder Nam", sondern eine „Gemeinschaft/ welche weit/ weit die Gemeinschaft des Leibs vnnd der Seel vbertrifft/ vnnd mit keines Menschen Vernunfft kann begriffen werden."[113] Selnecker interpretiert so die gehaltene Disputation als ausschließlich gegen das christologische Missverständnis Schwenckfelds und Servets gerichtet, das die Gemeinschaft der beiden Naturen ihr Sein *in abstracto* verändert.

Diese Erklärung Selneckers stellte die beiden Besucher zufrieden. Wenn sich auch die anderen Wittenberger Theologen auf diese Weise erklärten, dann wäre es den beiden Abgeordneten ein Leichtes, sie bei anderen Theologen, die sich auch an der Disputation stießen, in Schutz zu nehmen.[114] Selnecker bot sich an, das Anliegen der Zerbster Delegation an die Wittenberger Theologen heranzutragen. Nach der Darstellung Andreaes kamen wenig später Crell, Selnecker und Bugenhagen im Auftrag der Wittenberger

[108] Andreae, Bestendiger Bericht, M 2v.
[109] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 1v–2r.
[110] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 2r.
[111] Andreae, Bestendiger Bericht, M 2r.
[112] Andreae, Bestendiger Bericht, M 2r.
[113] Andreae, Bestendiger Bericht, M 2r.
[114] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 2v.

Fakultät zu der Zerbster Delegation.[115] Die drei Theologen sprachen im Namen aller Wittenberger Theologen und vermeldeten, dass durch die jüngst gehaltene Disputation keine neue, Luther widersprechende Lehre eingeführt werden sollte. Darauf fragten die Zerbster Theologen nach, ob nicht durch den Ausschluss der Kommunikation des Personseins, der Majestät und der göttlichen Wirkungen an die menschliche Natur Christi dieselbe auf eine Stufe mit allen Heiligen gestellt werde. Sollte diese Sache nicht klar gestellt werden, müssten die Wittenberger Theologen mit einem neuen Streit rechnen. Um dies nach der in Zerbst hergestellten Einigkeit der Theologen zu vermeiden, sei die Delegation hier und wünsche eine Stellungnahme zu der Disputation.[116] Andreae erinnerte die Wittenberger Fraktion daran, wie oft er selber die Kursachsen vor niedersächsischen Verdächtigungen, dass sie eine calvinistische Abendmahlslehre verträten, in Schutz genommen habe. Nun sollten auch die Wittenberger ihren Teil dazu beitragen, dass es nicht nach der mühsam in Zerbst errungenen Einigung zu einem neuen Zwiespalt komme.

Crell antwortete im Namen aller Wittenberger Theologen und behauptete, dass die Christologie in Wittenberg gemäß der Schrift Luthers „Von den letzten Worten Davids" verstanden werde. Gemäß dieser Schrift seien die Worte der Disputation zu verstehen. In der Abendmahlsfrage berief sich Crell im Namen der Wittenberger Theologen auf die Streitschriften Luthers gegen die Sakramentierer.[117]

Andreae zeigte sich mit dieser Antwort im Namen der Delegation des Zerbster Konvents zufrieden. Er erinnerte aber gleichwohl an die *Censura*, die unter dem Namen der Wittenbergischen Theologen gegen die Lehre von der Majestät des Menschen Christi, wie sie von Johannes Brenz und den anderen Württembergischen Theologen vertreten werde, ausgegangen sei. „Darinnen ausdruckentlich vermeldet/ alß solt D. Luther seine Lehr/ so er in diesem handel wieder die Sacramentierer geschrieben/ in der Außlegung der letzten Wort Dauidts corrigiert vnnd wiederruffen haben."[118] Daraufhin verleugnete Crell die Autorenschaft der Wittenberger Theologen für die *Censura*. Viel mehr werde diese Schrift „felschlich hin vnnd wieder/ vnter jrem Namen vmbgeschleiffet/ vnnd ausgebreitet".[119] Er bitte die Zerbster Theologen, dass sie mit der jetzt erfolgten Stellungnahme die Wittenberger

[115] Eine kursächsische Randbemerkung im Exemplar des „Bestendigen berichts" Andreaes im Hauptstaatsarchiv Dresden teilt jedoch mit, dass Moller, Cruciger und Pezel von dieser ganzen Sache gar nichts mitbekommen hätten. Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 2v.

[116] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 3r.

[117] Vgl. zur Antwort Crells Andreae, Bestendiger Bericht, M 3v–4r.

[118] Andreae, Bestendiger Bericht, M 4r.

[119] Andreae, Bestendiger Bericht, M 4r.

Theologen in den Niedersächsischen und anderen Kirchen in Schutz nehmen wollen.

Als die Zerbster eine schriftliche Erklärung zu der Disputation verlangten für den Fall, dass Anfragen zu der Disputation an sie herangetragen würden, versprach Crell diese Bitte an die anderen Professoren heranzutragen. Als er, zusammen mit Bugenhagen, wieder in das Lager der Zerbster Delegation zurückkehrte, teilt er den Zerbstern mit, dass die Professoren leider nicht mehr beisammen wären[120] und jetzt auch nicht wieder zusammengerufen werden könnten, ehe die Delegation abgereist wäre. Die Zerbster Delegation zog also wieder von Wittenberg ab, ohne Cruciger, Pezel, Moller oder Widebram gesprochen zu haben. Das einzige, was sie hatten erfahren können, war die Tatsache, dass die beiden Disputanden Selnecker und Bugenhagen und der ehemalige Wittenberger Professor Crell die Promotionsdisputation gegen ihren Wortsinn verstanden.

Dass die vier nicht befragten Wittenberger Theologen zusammen mit den Leipziger Professoren die Promotionsthesen anders als Selnecker, Bugenhagen und Crell durchaus in ihrem Wortsinn verstanden, geht aus einer Stellungnahme der Wittenberger und Leipziger Fakultät zu Andreaes „Bestendigem Bericht"[121] hervor, die sie zwar aufgrund eines kurfürstlichen Verbots nicht in den Druck gehen lassen konnten, sie aber in handschriftlicher Form an andere Theologen verschickten.[122] Die kursächsischen Theologen beginnen ihre *Censura* mit der förmlichen Absage an die von Andreae proklamierte Lehreinigkeit im Fundament, die zwischen allen lutherischen Kirchen bestünde. Vielmehr verhalte es sich derart, dass die Flacianer von der einmal erkannten Wahrheit, wie sie in Kursachsen mit dem *Corpus Doctrinae* vertreten werde, abgefallen seien. Vor allem bei der Lektüre des zweiten Teils von Andreaes „Bestendigem Bericht" werde dem Leser die eigentliche Intention des Brenz-Schülers vor Augen geführt. Es gehe ihm darum, „seinen streitigen Articul von der Maiestet der Menschlichen Natur Im Herren Christo",[123] der gegen das Schriftzeugnis und die Lehrdekrete der Alten Kirche entwickelt worden sei, auch in den anderen

[120] Vgl. hierzu die Randbermkung: „auch nicht den tag iemals beysammen gewesen" Andreae, Bestendiger Bericht, M 4v.

[121] Die „*Censura Theologorum Wittebergensium et Lipsiensium* Von D. Jacobi Andreä Aussegangnem Buche" liegt vor als Beilage zu dem Brief, den Jakob Andreae am 26. März 1571 an den Landgrafen von Hessen Wilhelm schickte: Neudecker, Beiträge, 363–372.

[122] Vgl. die Aussage Andreaes in oben genanntem Brief: „der Wittenberger Censur [ist] mir zukhummen, die sie hin und wieder, wie die Nachteulen verschicken, und nicht allein mein person, sonder auch das Christlich und wol angefangen Werck auff das schimpflichst anziehen", Neudecker, Beiträge, 361. Vgl. auch: „Dann weil der Churfust zu Sachssen verbotten hat, Ire Censuren wider mich zu trucken [...]", Neudecker, Beiträge, 363.

[123] Neudecker, Beiträge, 363.

lutherischen Kirchen einzuführen.[124] Durch dieses Vorhaben habe nun der Württemberger den Streit um die Christologie auch nach nach Kursachsen gebracht, indem er eine Verknüpfung seiner Christologie mit der Abendmahlslehre vorgenommen und behauptet habe, dass nur mit dieser Christologie die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl erhalten werden könne. Doch wisse auch Andreae, dass von den kursächsischen Kanzeln in Eintracht mit Luther in der Abendmahlsfrage gepredigt werde.[125] Was nun die Darstellung des Zerbster Konventes betreffe, so sei zunächst festzuhalten, dass von kursächsischer Seite der dortige Abschied niemals unterzeichnet worden sei. Auch habe der Tübinger Theologe dem sächsischen Gesandten Johann Stössel gesagt, dass er die Wittenberger Promotionsthesen für „vnchristlich vnd machometisch"[126] halte. Anstatt diese Ansicht den Wittenberger Theologen direkt zu sagen, habe er diese seine Meinung bei seinem Besuch in Wittenberg verschwiegen. Mit der Drohung, ganz Niedersachsen werde gegen die Wittenberger Fakultät schreiben, sei er von Wittenberg wieder abgezogen.[127]

Die Einigung zwischen den Wittenbergern und Andreae über die Frage der Christologie, die der Tübinger in seinem Buch erwähne, entbehre jeglicher Grundlage. Die Ausführungen des Württembergers seien vielmehr als „sehr gefährlich, verdächtig und zweyffelhaftig" zu beurteilen „und durchaus Also gestalt, das sie Inn sich selbst widerwertig und weder warm noch kalt"[128] seien. Die Kursachsen schließen ihre Schrift mit einer Bekräftigung des *Corpus Doctrinae*, das sie nicht zugunsten anderer durch die Flacianer missbrauchter Bekenntnisschriften, wie sie im Zerbster Abschied genannt würden, aufzugeben bereit seien. Die beiden kursächsischen Fakultäten stehen demnach in vollem Umfang hinter der Entscheidung der kursächsi-

---

[124] In einer Randbemerkung verwahrt sich Andreae gegen diesen Vorwurf: „Das Widerspil Ist die warheyt, Dann vff der gantzen Reyße In Niedersachsen desshalben khein mensch mich angeredet, sonder alle bezeuget, das sie [es mit] D. Luther und D. Brentius halten, Euch aber zu Wittenberg halten sie fur Zwinglisch", Neudecker, Beiträge, 363.

[125] Vgl. Neudecker, Beiträge, 366: „Unnd dauon Ime nicht vnbewust, dass *In publica voce ministerii* An Allen Schulen und Kirchenn dess Churfurstenthumbs Sachssen, den Sententz und mainung Lutheri nichts entgegen sey gelehret noch geschrieben iemals worden". Andreae gibt in einer Randbemerkung an, wer dies gepredigt habe: „das hat der fromm D. Pomeranus gethan, der nicht vil bey euch anderen Caluinischen gilt", ebd. In der Tat ist Johannes Bugenhagen d.J. der einzige Wittenberger Theologe, der nach 1574 im Amt bleibt und auch nicht nach Torgau zitiert wird. Daher ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass dieser Wittenberger Professor in der Abendmahlsfrage von der Position der anderen vier jungen Professoren abwich. Vgl. die wenigen biographischen Notizen zur Person des jüngeren Bugenhagen in Kawerau, Bugenhagen, 532.

[126] Neudecker, Beiträge, 369.

[127] Vgl. die Randnotiz Andreaes: „Ich bin mit Weinen weggezogen. Diese Reden aber sind D. Pauli von Eitzen gewesen", Neudecker, Beiträge, 370.

[128] Neudecker, Beiträge, 370.

schen Delegation, den Zerbster Abschied nicht zu unterschreiben. Auch sind sie mitnichten bereit, dem Kompromissvorschlag Andreaes zur Christologie in seinem „Bestendigen Bericht" zuzustimmen. Damit ist der Zerbster Konvent als ein Schritt hin zur weiteren Entfremdung zwischen Kursachsen und den anderen lutherischen Territorien und als Vorspiel zu einem neuen innerlutherischen Streit über die Christologie zu werten.

5. Die Rolle Selneckers

Besonders prekäre Folgen hatte die Teilnahme an der Promotionsdisputation für Nikolaus Selnecker. Einerseits wollte er den guten Kontakt zu den Wittenberger Professoren nicht aufgeben, da er nach Ablauf seiner Amtszeit in Braunschweig-Wolfenbüttel wieder nach Kursachsen zurückkehren wollte, andererseits war er aber auch darum bemüht, die Gnade seines neuen Fürsten Julius von Braunschweig-Lüneburg nicht zu verspielen. Die Balance und der Ausgleich zwischen den religionspolitischen Interessen dieser beiden Territorien sollten so für Selnecker zum vorrangigen Anliegen werden.

5.1 Die *Apologia* Selneckers[129]

Schon bald nach seiner Promotionsdisputation kam es zu heftigen Angriffen auf den neuen Generalsuperintendenten von Braunschweig-Wolfenbüttel. Am Ende einer Antwortschrift vom 5. Oktober 1571[130] an den Genfer Theologen Theodor Beza (1519–1605) fügte Selnecker darum seine *Apologia* ein, die er gegen Verdächtigungen der christologischen Irrlehre, die er vertrete, am 11. Juli 1570[131] im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel auf Befehl des dortigen Herzogs Julius geschrieben hatte. Als Einleitung zu dieser Verteidigungsschrift hält Selnecker einen kurzen Rückblick auf die Ereignisse um die Wittenberger Disputation. Danach sei er am 3. Mai 1570 in Wittenberg angekommen und habe sich dort sofort in das Studium der ihm bislang unbekannten Promotionsthesen vertieft. Besonders habe er sich um die beiden Stücke von der Rechtfertigung und von den guten Werken gekümmert, über die er disputieren sollte.[132] Als er auch noch kurz die anderen Thesen überflogen habe, sei ihm sofort die These 30 im christologi-

[129] Dieser Druck wird hier erstmals dargestellt, analysiert und ausgewertet.
[130] Vgl. Selnecker, *Responsio*, F 3r.
[131] Vgl. Selnecker, *Responsio*, H 1v.
[132] Vgl. Major, *Propositiones*, G 3r–H 1v.

schen Teil der Disputationsthesen aufgefallen, über die er sich daraufhin mit Widebram kurz beraten habe. Nachdem dieser ihm die Sache zufriedenstellend erklärt habe, sei er beruhigt gewesen und habe gedacht, dass damit alle Gefahr beigelegt wäre.[133] Aber nachdem nun nach Abschluss seiner Promotion einige niedersächsische Gutachten zu diesen Thesen gehört worden seien, sei auch er in Verdacht geraten, eine neue Lehre zu vertreten. Um des Glaubens und seiner Berufung willen sei er genötigt worden, eine Verteidigungsschrift zu schreiben. Diese *Apologia* habe er den ehemaligen Leipziger Kollegen zur Lektüre und Veröffentlichung geschickt, falls sie auf ihre Zustimmung stoßen sollte.[134]

Die *Apologia* selbst beginnt mit einem Hinweis darauf, dass Selnecker mit der Erstellung dieses Werkes einem Befehl des Herzogs Julius nachkomme, einen Bericht über seine Lehre von der *unio hypostatica* und der *communicatio idiomatum* zu erstellen. Selnecker weist zunächst auf die Lehrkontinuität hin, die in seinen bisher zu der Thematik veröffentlichten Schriften[135] zu erkennen sei. Seine dort vertretene Lehre stimme mit der in Sachsen und Meißen geführten überein. Es schmerzt Selnecker, zu hören, dass einige Fürsten, Doktoren, Patrone, Väter und Brüder ihn verdächtigen, in einigen Punkten eine neue Lehre eingeführt zu haben.[136] Dieser Vorwurf entbehre jeder Grundlage. Im Folgenden nennt Selnecker die fünf für seine Verteidigung textgliedernden Anfragen, die an ihn bezüglich seiner Doktordisputation herangetragen wurden. Diese fünf Einwände stellen zugleich die Gliederung der Verteidigungsschrift Selneckers dar:

---

[133] Vgl. Selnecker, *Responsio*, F 3r.

[134] Vgl. Selnecker, *Responsio*, F 3r.

[135] Vgl. hierzu etwa die kurze Darlegung der *Communicatio Idiomatum* im Kontext der Abendmahlslehre in Selnecker, *Paedagogia Christiana*, 92v: „Daraus folgt nun vnwidersprechlich/ das der HErr Christus schaffen vnd ausrichten könne/ was er wil/ vnd da sein/ da er sein wil/ beide nach der Göttlichen Natur/ welcher Allmechtig vnd an allen örten gegenwertig sein/ für sich eigent vnd gehört: Vnd auch nach der Menschlichen Natur/ welcher die Göttliche Natur/ weil sie nun verklehrt ist/ warhafftig jre Eigenschafften mittheilt/ auff die weise/ die keine Creatur erforschen mag/ doch also/ das vberal der Menschlichen Natur wesen vnnd Eigenschafft bleibe." Doch bleiben die *verba testamenti* für Selnecker 1569 noch die einzige Grundlage der Realpräsenz von Christi Leib und Blut. Vgl. ebd., 86r–v: „Das ist eigentlich hierinnen die rechte vnnd einfeltige Warheit/ das Christus warhafftig vnd wesentlich in seinem heiligen Abendmal gegenwärtig sey/ nicht allein nach seiner Göttlichen Natur/ sondern auch nach seiner Menschlichen Natur/ nach laut seiner wort in der Einsetzung: Das ist mein Leib/ das ist mein Blut. Man lehret aber allhier vnd bestetiget darmit nicht/ die *Vbiquitet*, das ist/ Das des HErrn Christi Leib zu gleich allenthalben sein muste/ Auch nicht die *Localitet*, das ist/ Das der HErr Christus an einem gewissen ort reumlich begriffen oder eingeschlossen werde/ Denn dauon sollen Gottfürchtige Leute nicht leichtlich oder für witzig disputieren. Sondern man redet allzeit von der Einsetzung des HErrn Christi. Vnd weil Christus der HErr selbs gesagt hat/ das sein Leib vnd Blut gegenwertig sey/ so verschafft er selbs/ das sein Leib vnd Blut gegenwertig da sey."

[136] Vgl. Selnecker, *Responsio*, F 5r.

	Vorwurf an Selnecker	Seite
I.	Er habe in dieser Disputation die *communicatio idiomatum realis*, die er bisher in seinen Schriften vertreten habe, abgelehnt und missbilligt.	F 7r–G 5v
II.	Er habe in den Promotionsthesen die reale Mitteilung der Person, der Majestät und der Handlungen der göttlichen Natur an die menschliche abgelehnt.	G 5v–8v
III.	Er habe die Ausgießung der göttlichen Wirksamkeit in die Menschheit abgelehnt.	G 8v–H 1r
IV.	Er habe sich dazu bekannt, dass die *unio hypostatica* durchaus Bestand haben könne, auch wenn man eine reale Mitteilung von Eigenschaften des göttlichen λόγος an die menschliche Natur ablehne.	H 1r
V.	Seiner Meinung nach empfange die menschliche Natur nicht einmal *ex gratia* Eigenschaften des λόγος.	H 1r–v

Zu Beginn der Behandlung des ersten Vorwurfs, er habe die *communicatio idiomatum realis* abgelehnt, stellt sich Selnecker hinter die Aussagen der Promotionsdisputation: Die *communicatio idiomatum* stelle eine Art und Weise, Aussagen über die Person Jesu Christi zu treffen, dar, in der abstrakte Aussagen über die beiden Naturen für sich abgelehnt würden. Keine Eigenschaft einer Natur komme der anderen für sich und separat betrachtet zu. Im Gegenzug enthalte die *communicatio idiomatum* konkrete Aussagen über die beiden Naturen, deren Eigenschaften der Person Jesu Christi zugeschrieben würden. Die *communicatio idiomatum* sei ein Instrument der Alten Kirche, die Irrtümer der Nestorianer und Eutychianer zurückzuweisen.[137] Diese Mitteilung der Natureigenschaften an die Person Jesu Christi sei aber nicht allein verbal zu verstehen, sondern geschehe in Wahrheit und real.[138]

Im Anschluss an diesen Abschnitt folgt eine Aktualisierung der altkirchlichen Lehre in Bezug auf die Abendmahlsfrage. Hier bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Verständnis der *communicatio idiomatum* und der

[137] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 1r: *communicationem idiomatum esse formam certam praedicationis, siue modum loquendi, quo in abstracto propositiones reijciuntur, in quibus quod vni naturae proprium est, alteri secundum sese tribuitur, vt ita differentia naturarum in Christo contra Eutychianos confusores naturarum & proprietatum retineatur: & quo loquendi modo propositiones in concreto vsurpantur, in quibus personae, quae vtrunque est DEVS & homo, alterutrius naturae propria tribuuntur, vt seruetur huius personae vnitas contra Nestorianos.*

[138] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 1r: *sed tamen sciendum est illam ipsam loquendi formam non esse praedicationem falsam, aut inanem, aut imaginariam, aut fictam, aut vanum tantummodo titulum sine re, sed esse praedicationem veram, & talem, quae propria vtriusque naturae, diuina & humana, realiter de Christo ideo praedicantur.*

Art und Weise der Gegenwart von Leib und Blut Christi. In diesem Kontext reiche eine rein verbale Idiomenkommunikation nicht mehr aus, da auch Leib und Blut Christi nicht nur verbal, sondern real anwesend seien.[139] Es gebe viele Theologen, die in diesem Kontext der Vernunft eine zu große Stellung einräumen. Denn wenn man sich lange genug mit der räumlichen Begrenztheit eines physischen Körpers auseinandergesetzt habe, könne es leicht passieren, dass man die Ansicht verträte, die *communicatio idiomatum* sei eine rein verbale Mitteilung der Naturen an die Person ohne reale Mitteilung der Eigenschaften.[140] Solche Theologen zögen dann die Folge, dass die *unio* ohne wahrhafte Gemeinschaft der Eigenschaften geschehe und die *communicatio idiomatum* eine bloße Redensart ohne Sachbezug sei.[141] Es gebe Theologen, die versuchten, die Irrlehre des Nestorius wieder einzuführen, als ob ein anderer Christus sich in beiden Naturen im Himmel an einem bestimmten Ort befinde, ein anderer Christus aber allein als Gott überall präsent sei. Dies aber heiße die Person zerteilen und zwei voneinander zu unterscheidende Christi konstituieren.[142] Aus diesem Denkansatz sei die Unterscheidung einer doppelten *communicatio idiomatum* entstanden: Danach sei zu unterscheiden zwischen einer rein dialektisch-verbalen und einer physischen Idiomenkommunikation, die eine Naturenvermischung darstelle.[143] Selnecker möcht nun einen dritten, vermittelnden Ansatz anbieten, der in der Unterscheidung zwischen *communicatio idiomatum dialectica* und *physica* nicht enthalten ist: Bei der Bestimmung der Art und Weise der Idiomenkommunikation reiche es nicht aus, allein die Natureigenschaften, speziell die Beschränktheit und Umgrenzung eines physischen Körpers zu berücksichtigen. Vielmehr sei auch die Allmacht und Wahrhaftigkeit des Gottmenschen zu berücksichtigen. Danach teile die göttliche Natur der menschlichen alle ihr Eigenschaften mit, die ihr in der Schrift zugewiesen

---

[139] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 1v: *cum inquam ista in disputationem venissent, quaestionem est alicubi de communicatione idiomatum, qualis nam haec esset, verbalis ne tantum, siue nuda loquendi forma, an vero re ipsa fieret modo certo, qui non est cognitus.*

[140] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 1v–2r: *Hic in mare contentionum irruerunt multi. Nam qui proprietates naturarum considerarunt, & in circumscriptione corporis physici tantum laborarunt, facile ratione duce & [...] communicatio tantum de naturarum vnione, non vero de proprietatum vera communicatione, quae re ipsa fieret, intelligeretur.*

[141] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 2r: *Hi vnionem fieri sine vera proprietatum in Christo communione affirmarunt, & quanquam de communicatione dicerent multa, tamen formam tantum loquendi sine re commenti sunt.*

[142] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 2r: *Multi etiam Nestorianum dogma hac ipsa ratione probare & stabilire visi sunt, quasi alius sit Christus in coeli certo loco, DEVS & homo, alius vero vbique, videlicet DEVS, vt D. Lutherus ipsis obijcit. Nam hoc personam est diuellere, & alium atque alium Christum statuere.*

[143] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 2r: *Ex his quorundam tanta fuit petulantia (vtar enim verbis D. Philippi praeceptoris, beatae memoriae) vt fingerent duplicem communicationem idiomatum, aliam Dialecticam, aliam physicam, quae est confusio naturarum.*

würden. Beispielsweise sage der Mensch Christus in Mt 28 von sich selbst, dass er die göttliche Majestät erhalten habe.[144] Die Idiomenkommunikation könne daher nicht als eine rein formallogische Aussage auf der verbalen Ebene allein gelten, sondern sie geschehe in Wahrheit und in der Tat. Es finde zwar keine Gemeinschaft der beiden Wesenheiten statt, weil dies zu einer Naturenvermischung führen würde, aber es sei auszugehen von einer realen Mitteilung der göttlichen Macht an die menschliche Natur Jesu Christi.[145] Die göttliche Person habe die Allmacht von Ewigkeit her gehabt, bevor sie Mensch geworden sei. Als Menschgewordener habe Christus sie zeitlich gemäß seiner Menschheit empfangen, sie verborgen bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, in der sie offenbart worden sei.[146] Wegen dieser realen Mitteilung der göttlichen Macht an die menschliche Natur Christi habe man begonnen, die *communicatio idiomatum* als eine reale zu bezeichnen. Im Folgenden gibt Selnecker einen kurzen Rückblick auf die Entwicklung seiner eigenen Christologie: Anfangs habe er die reale Idiomenkommunikation abgelehnt und eine rein verbale vertreten.[147] Diese Ansicht habe er vor allem deshalb geteilt, weil die reale Idiomenkommunikation ihm eine neue, in der Geschichte der Kirche bisher nie vertretene Redeweise zu sein schien. Als er aber erfahren habe, dass Johannes Brenz und sein Schwiegervater Daniel Gresser ebenfalls die reale Idiomenkommunikation verträten, und dann noch Paul Eber, als er einmal in Leipzig mit ihm zusammenkam, auch die reale Idiomenkommunikation nicht verwerfen wollte und die verbale für nicht ausreichend erklärt habe,[148] habe er begonnen, zu verstehen, zu welchem Zweck die reale Redenweise zu gebrauchen sei, nämlich, dass man gegen die zeitgenössischen Lehrabweichungen fest-

---

[144] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 2r–v.

[145] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 2v: *communicationem dixerunt* [die „richtig" Denkenden] *non esse verbalem, sed reuera fieri, & non esse inane nomen, aut vanum titulum absque rei veritate, & possebione, vt ita loquar, sed veram κοινωνίαν οὐ τῆς οὐσίας, ἀλλ' ἐξουσίας, id est, non confusionem naturarum, sed communicationem autoritatis & potestatis, quae data, sive communicata est humanae & naturae assumptae & glorificatae, vt ipse Filius DEI inquit: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, mihi, inquam IESV Nazareno, Mariae Filio, & homini nato.*

[146] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 2v: *qui ab aeterno illam ἐξουσίαν a Patre habeo, antequam homo fierem, nunc vero homo factus accepi eam temporaliter secundum humanitatem, & eam occultaui vsque ad meam resurrectionem & ascensionem, in qua patefacienda erat, vt Lutheri verbis vtar.*

[147] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 3r: *Ego certe, cum primum audirem, opponi appellationem communicationis realis, commento isti de communicatione verbali.*

[148] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament, 107: „so doch solches eigenschafften sind/ die der Göttlichen natur allein zugehören/ Aber weil in der Person Christi Göttliche natur ist/ werden solche reden recht vnnd mit warheit von Christo Gottes vnd des Menschen Son/ gesaget/ Desgleichen saget man mit warheit vnd recht/ Christus ist in Windeln gewickelt/ Maria ist ein Mutter Gottes/ Gott hat mit seinem Blut seine Kirche erworben/ Die Juden haben Gott gecreutziget/ Christus ist gestorben". Eine präzise Multivolipräsenzlehre lässt sich jedoch bei Eber nicht nachweisen.

halten könne, dass Christus mit seinem Körper oder gemäß der Menschheit sein könne, wo er wolle, ohne dass die Naturen vermischt oder sein physischer, umschriebener Körper aufgelöst oder ausgedehnt werden müsse.[149] Selnecker interpretiert so die reale Idiomenkommunikation im Sinne der Multivolipräsenzlehre. Demnach *kann* Christus mit seinem Körper überall dort präsent sein, wo er sich mit seinem Wort festgemacht hat, nämlich im Abendmahl an allen Orten, wo es gefeiert wird. Dort gebe er seinen wahren Leib und sein wahres Blut allen denen, die das Brot äßen und den Wein tränken.[150] Selnecker habe daraufhin begonnen, von einer *communicatio idiomatum realis* zu reden.[151] Er weist abschließend noch darauf hin, dass diese Art, von einer *communicatio idiomatum realis* zu sprechen, streng zu unterscheiden sei von einer *communicatio idiomatum physica*, wie sie beispielsweise Eutyches vertreten habe. Vielmehr gelte von seiner Interpretation der *communicatio idiomatum realis*, dass sie nicht als physische zu verstehen sei, sondern als göttliche Mitteilung, durch die über und gegen die Natur und den menschlichen Geist, der es zu verstehen versuche, die göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur mitgeteilt würden.[152] Auf eben diese Weise hätten auch seine Mitdisputanden die *communicatio idiomatum* verstanden. So hätten sie mit ihrer Verwerfung der *communicatio idiomatum realis* auf die Irrlehre der physischen Idiomenkommunikation abgezielt. Vor und während der Disputation habe er von den anwesenden Theologen gehört, dass sie die Vokabel *realis* nur deshalb ablehnten, weil sich hinter ihr eine physische Naturenvermischung verbergen könnte. Eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur sei aber nicht abgelehnt worden.[153] Selnecker versucht so, die Wittenberger Rede von den Geschenken und Gaben der göttlichen Natur an die menschliche gegen den

---

[149] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 3v: *vt poßit etiam corpore suo siue secundum humanitatem suam esse vbicunque vult, sine confusione naturarum, & laesione aut diffusione τοῦ σώματος τοῦ φυσικοῦ καὶ περιγράπτου.*

[150] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 3v: *sit re vera praesens ille in loco, ad quem se ipse verbo suo manifesto alligauit, vt in Coena, vbicunque locorum in terris illa celebratur, & distribuat corpus verum & sanguinem verum, pro nobis traditum & effusum, onmibus & singulis vescentibus pane, & bibentibus vinum.*

[151] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 3v.

[152] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 4r: *Hoc enim modo realis communicatio nequaquam est physica, sed diuina, καὶ ὑπερφυσικὴ, imo ἀντιφυσικὴ praeter & contra omnem naturam, & rationem humanam.*

[153] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 4v–5r: *Memini enim & ante disputationem habitam, & in ipsa disputatione, [...] vsurpari haec verba, humanam in Christo naturam non habere ex sese, siue secundum se, omnipotentiam, omniscientiam, omnipraesentiam, sed haec propria esse diuinae naturae in Christo, a qua accepisset humana natura illam suam excellentiam sibi datam, quae omnium creaturarum potentiam, manente tamen proprietate vtriusque naturae, excellit, & vocem [realiter] non aliter improbari, nisi quatenus physica communicatio, quae sit naturarum confusio, intelligatur.*

Text der Disputation als eine reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften zu verstehen. Er ist in seiner Verteidigunsschrift darum bemüht, sich und seine Mitdisputanden von dem Verdacht einer rein verbalen Idiomenkommunikation freizusprechen. Er vertritt darum den zwischen dem Württemberger Ansatz von der Mitteilung *aller* göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur und dem Wittenberger Ansatz von der Mitteilung *überhaupt keiner* göttlichen Eigenschaften liegenden voluntaristisch-multivolipräsentischen Ansatz, der von einer Mitteilung *einiger* göttlicher Eigenschaften ausgeht und für diese Mitteilung immer nach einer Schriftbegründung fragt. Mag man Selnecker die eigene Übernahme dieses Ansatzes während seiner Leipziger Zeit zugestehen, so ist die These, dass ihn auch alle Mitdisputanden vertreten hätten, mit Sicherheit nicht richtig, wie die weiteren Ereignisse zeigen werden.

Zu Beginn seiner Antwort auf den zweiten Vorwurf, er habe in den Promotionsthesen die reale Mitteilung der Person, der Majestät und der Handlungen der göttlichen Natur an die menschliche abgelehnt, weist Selnecker die Mitteilung der Person an die menschliche Natur zurück. Die *communicatio idiomatum* sei von der *unio personalis* zu unterscheiden.[154] Die hypostatische Union sei die Voraussetzung für die Mitteilung der Wesenseigenschaften, nicht aber mit ihr identisch. Wer die beiden in eins setze, müsse in Kauf nehmen, mit der gesamten altkirchlichen Tradition zu brechen, die die Frage nach dem Personsein Jesu Christi unter dem Thema der *unio hypostatica* abgehandelt habe.[155] Der Satz, die Person werde mitgeteilt, ließe sich in der ganzen altkirchlichen Tradition nicht finden, sondern die Frage nach dem Personsein Christi werde ontologisch unter der Frage nach der *unio hypostatica* verhandelt. Präzise davon zu unterscheiden sei die Rede von der *communicatio idiomatum*, die aus dieser Union erwachse und ohne sie gar nicht entstehen könnte.[156] Selnecker bleibt demnach in der Frage des Verhältnisses von *unio personalis* und *communicatio idiomatum* bei der substanzontologischen Wittenberger Linie und grenzt sich damit von einer etwaigen Neufassung des Personenbegriffs durch die Württemberger ab, die die Person als solche erst durch die *communicatio idiomatum* konstituiert ansieht.[157] Diesem von ihm so gesehenen Lehrunterschied zwischen Württemberg und Wittenberg misst er aber keine große Bedeutung bei, wenn er ihn als *logomachia* bezeichnet, bei der die beiden streitenden Parteien *in re*

---

[154] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 5v: *breuiter respondeo, non communicari humanae in Christo naturae personam, quia vnio & communicatio non sunt in vnum miscenda.*

[155] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 5v: *praesertim cum antiquitas ita non sit locuta.*

[156] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 6r: *Communicari autem personam, phrasis recepta non est, cum antea hoc sit explanatum melius, quando dicitur, Vniri naturas in vnam personam, aliudque sit vnio hypostatica, aliud vero communicatio, quae ex illa enascitur, & sine illa esse non potest.*

[157] Vgl. hierzu Abschnitt XII. 1.

dieselbe Auffassung teilten.[158] An der Frage der ontologischen Konstitutionsbedingungen für die Person Jesu Christi hat er ohnehin kein ausgeprägtes Interesse, wie auch die bezeichnende Auslassung der durch die Wittenberger vertretenen melanchthonischen Fassung der Anhypostasielehre belegt.

Zur Frage der Mitteilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur Christi antwortet Selnecker zunächst mit einer Abweisung des Verständnisses, als verfüge die menschliche Natur für sich selbst über diese Eigenschaft. Vielmehr sei dies eine göttliche Eigenschaft, an der der menschlichen Natur von der göttlichen *ex gratia* Anteil gegeben werde.[159] Die göttliche Majestät sei keine Eigenschaft der menschlichen Natur, sondern werde ihr mitgeteilt und geschenkt um des Heils der Menschen willen.[160] Die Frage nach der göttlichen Majestät der menschlichen Natur Christi beantwortet Selnecker so gemäß seiner Position der *communicatio idiomatum realis*, die er selbst zwischen einer physischen und einer bloß verbalen ansiedelt.

Dass nicht gesagt werden könne, dass die göttlichen Tätigkeiten mitgeteilt würden, liege daran, dass dieser Satz zu allgemein formuliert sei. Die *actiones internae* des Sohnes Gottes in der Trinität, die Augustin *opera ad intra* genannt hat, würden der menschlichen Natur nicht kommuniziert. Es wäre also falsch, wollte man sagen, die menschliche Natur Jesu Christi verfüge über eine ewige Geburt und habe ihr Wesen aus Gott. Auch falsch wäre die Aussage, dass die menschliche Natur die Quelle des Ausgangs des Heiligen Geistes zusammen mit dem Vater darstelle.[161] Nachdem Selnecker die monenergetisch-monotheletischen Streitigkeiten referiert hat, stimmt er dem Beschluss des sechsten ökumenischen Konzils von Konstantinopel (681) zu. Danach gibt es zwei voneinander zu unterscheidende Willen und Wirkungen in der Person gemäß den beiden Naturen. Jedoch sind diese beiden Willen und Handlungen in der Person Jesu Christi nicht mehr voneinander zu scheiden. Gemäß der *communicatio idiomatum* der Naturen auf die Person werden auch deren Willen und Handlungen der Person kommuniziert und zu eigen gemacht. In diesem Sinne kann man von einer *commu-*

---

[158] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 5v–6r.

[159] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 6r: *humanam naturam in Christo non ex se habere omnipotentiam & omniscientiam, sed accepisse illam ab assumente & glorificante τῷ λόγῳ [...] habere dignitatem illam ex gratia, bonitate & dono τοῦ λόγου aβumentis, glorificantis, exaltantisque eam, & collocantis ad dexteram DEI Patris omnipotentis.*

[160] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 6v: *Haec est non proprietas humanae naturae, sed ei communicata, data, & donata maiestas & gloria, propter nos & nostram salutem.*

[161] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 7r: *Actiones porro non communicari primum ideo dicitur, quia phrasis haec nimis esse videtur generalis, cum actiones Filij DEI internae, quas Augustinus opera ad intra vocat, vt, quod filius ex Patre habet essentialem & aeternam sui generationem, & Spiritui sancto processionis vna cum Patre origo est, non communicentur humanae naturae.*

nicatio actionum sprechen, bei der die Naturen für sich unverändert bleiben, die *actiones* jedoch der Person mitgeteilt werden.[162] Der Vorwurf, er lehne die Kommunikation der Handlungen der göttlichen Natur an die menschliche ab, sei also als falsch zurückzuweisen.

Der dritte Vorwurf, er habe die Ausgießung der göttlichen Wirksamkeit in die Menschheit abgelehnt, lasse sich nun leicht aus dem vorher Erwähnten ableiten. Die Vokabel „Ausgießung" wurde in der Disputation zurückgewiesen, weil Schwenckfeld sie für seine *communicatio idiomatum physica* benutzt hat. Er habe die Vokabel *transfusio* oft in diesem die Naturen vermischenden Sinne mit dem Wort *deificari* verbunden. In diesem Sinne sei eine Rede von der Ausgießung der göttlichen Wirksamkeit in die Menschheit abzulehnen.[163] Wenn der Begriff der Ausgießung der göttlichen Natur aber in dem Sinne gebraucht wird, dass damit angezeigt werden soll, dass die ganze Fülle der Gottheit in der menschlichen Natur Christi körperlich, persönlich und wirkend gewohnt habe, dann ist dem für Selnecker nicht zu widersprechen. Auch mit dieser dritten Antwort bestätigt Selnecker den Ort seiner Christologie zwischen einer rein verbalen und einer physischen Idiomenkommunikation. Der neue Braunschweiger Superintendent bekennt sich zwar zu der im vierten Einwand ihm unterstellten Position, dass die *unio hypostatica* auch ohne jede Art der Idiomenkommunikation bestehen könnte, weist jedoch sofort darauf hin, dass gemäß dem biblischen Zeugnis die Person Christi *de facto* nicht ohne Idiomenkommunikation bestehe.[164] Der fünfte Einwand, er lehne die Mitteilung von Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur auch *ex gratia*, also ohne Naturenvermischung, ab, entbehre jeder Grundlage. Genau dies sei seine Position, wie jedermann aus seinen bisher veröffentlichten Schriften entnehmen könne.

Mit seiner Verteidigungsschrift, die Selnecker genau zwei Monate nach seiner Doktorpromotion im Auftrag von Herzog Julius vorlegen musste, bezieht er das erste Mal Stellung in dem christologischen Streit zwischen der Wittenberger Variante der verbalen Idiomenkommunikation mit ontologischer Absicherung gegen die nestorianische Personentrennung und der

---

[162] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 8v: *Nunc vero cum dictum sit, actionem aliam atque aliam in Christo esse, sciendum & addendum etiam hoc est, si quis iam dicat, maiestatem & actiones communicari, & hoc faciat sine confusione naturarum & proprietatum, eum nec peti, nec reprahendi posse, cum verum per omnia dicat & confiteatur. Nec enim actio iam in Christo humanitate gloriosa, diuersa est ab actione diuinae in ipso naturae, multo minus ei contraria. Omnia enim agit & exequitur ad dexteram Patris sedens Christus Filius DEI & hominis, DEVS & homo.*

[163] Vgl. Selnecker, *Responsio*, G 8v: *Transfusionis vox videtur esse cognata physicae communicationi, & commixtioni, quam Stenckfeldius somniauit, praesertim cum vtitur voce, Deificari.*

[164] Vgl. Selnecker, *Responsio*, H 1r: *Verum quidem est, potuisse vnionem naturarum esse & manere, etiamsi nulla facta esset, aut fieret communicatio idiomatis vllius. Sec cum aliter Christo visum sit, & vnio sine communicatione prorsus non sit [...] agimus Filio DEI gratias.*

Württemberger Version der realen Mitteilung aller göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur. Er vertritt in dieser Kontroverse eine ausgleichende Position, die von einer Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur gemäß den in der Schrift angegebenen Verheißungen der Präsenz des Menschen Christi weiß, nicht jedoch die Allgegenwart seiner menschlichen Natur vertritt. Diese Position, die später von Dritten als Multivolipräsenzlehre bezeichnet wurde, wurde 1570 vor allem von dem Braunschweiger Martin Chemnitz (1522–1586) vertreten.[165] Mit dieser Positionierung unterscheidet sich Selnecker in nicht unerheblicher Weise von seinen philippistischen Mitdoktoranden. Der Versuch Selneckers, zu behaupten, dass auch die Wittenberger diese Position verträten, war von vorn herein zum Scheitern verurteilt. Ein Konflikt zwischen Selnecker und seinen Mitdoktoranden war vielmehr vorprogrammiert. So wurde die Schrift schon nicht mehr, wie von Selnecker gewünscht, im kursächsischen Leipzig veröffentlicht. Zu einem Gespräch mit den Wittenbergern sollte es bald kommen.

5.2 Selnecker als Vermittler: Die Reise nach Kursachsen[166]

Mitte Juli 1570 wurde Selnecker von Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel mit der Instruktion,[167] die in Braunschweig und anderswo aufgekommenen Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Wittenberger in einem Gespräch mit diesen zu beseitigen, zu Kurfürst August geschickt, der

---

[165] Vgl. die beiden Hauptwerke des Chemnitz zur Thematik: *Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguis Domini in coena. Additus est tractatus complectens doctrinam de communicatione idiomatum*, Leipzig 1561 und: *De duabus naturis in Christo. De hypostatica earum unione. De communicatione idiomatum, et aliis quaestionibus inde dependentibus*, Jena 1570.

[166] Vgl. hierzu Mager, Konkordienformel, 126f.

[167] Die Instruktion des Herzogs an Selnecker ist datiert auf den 16. Juli 1570 und gibt Zeugnis von der erstaunlich hohen theologischen Bildung des jungen Herzogs von Braunschweig-Lüneburg. Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 55v–56v: „denn da fürgeben wirdt, das der Shon gottes der angenommenen Menschlichen Natur, sein Almechtige Maiestet, vnd wirckung warhafftig nicht mitgeteilet, vnd das die personliche Vereynigung beider naturn, in Christo bestehen möge, wenn schon der Menschlichen Natur in der person Christi, solche Mayestet nicht warhafftig mitgeteilt worden sey, Solcher gestalt das Christus, nach seiner Menschlichen natur von der Rechten der Mayestet vnd Almechtigen krafft gottes, gantz vnd gar abgesetzt, vnd allein die gottheit, vnd nicht der gantze Christus, zur Rechten der Almechtigen krafft gottes regieren sollte, Nach welcher meynung, wir nicht allein sein leib vnd blutt im heyligen Abendtmal nicht haben, sondern auch Christum gantz vnd gar verlieren würden, wie denn solches der Zwinglischen vnd Caluinischen vornembster vermeinter grundt, ihres ihrtumbs ist, hetten S. L. selbst zuermessen, das die Sechsischen Kirchen darzu nit stillschweigen, sondern durch den offentlichen Druck widersprechen würden."

ihm zu diesem Gespräch an die Wittenberger Theologen empfehlen sollte.[168] Diesem Wunsch wurde entsprochen und Selnecker zusammen mit Crell nach Wittenberg gesandt.[169] Dort kam es am 28. Juli 1570[170] zu einem freundlichen Gespräch[171] zwischen den Wittenberger Theologen und Selnecker, mit dem beide Seiten zufrieden waren. Die Wittenberger Theologen gaben Selnecker nach Beendigung des Gespräches einen Brief an Herzog Julius[172] mit, in dem ihre Position dargelegt wurde. Mit dem Gespräch und dieser Schrift war Selnecker glücklich[173] und reiste, nachdem er die kurfürstliche Erlaubnis für das Überbringen dieser Schriften eingeholt hatte,[174] wieder zurück nach Wolfenbüttel, wo er am 14. August 1570[175] ankam.

5.3 Die Wittenberger Stellungnahme[176]

Die offizielle Wittenberger Stellungnahme zu den Braunschweiger Anschuldigungen, die am 31. Juli 1570[177] unter dem Titel „Der *Theologen* zu

---

[168] Vgl. Mager, Konkordienformel, 126.

[169] Vgl. DrHSA, Loc. 7169/1, 12r–17r: Bericht wegen der eingefailenen gewesenen *Controuersien Selnecceri* mit ettlichen *priuat personen* zu Wittenberg. *anno* 70 vnd 71., 1573, hier: 12r. Vgl. auch die Angabe in: DrHSA, Loc. 10329/2, 79r: Schreiben des Kurfürsten August an seine Räte. 5. August 1570: „Vns gereicht der beiden Hern Doctorn *Paulj Crellj* vnd *Nicolaj Selneccerj* vorrichtung, Auch der Theologen zu Wittenbergk erclerung In den streittigen Disputationen, zu gnedigstem gefallen".

[170] Vgl. die Terminangabe in: Selnecker, *Exegema*, A 1r (Titel).

[171] Vgl. hierzu DrHSA, Loc. 10329/2, 76r–77v: Schreiben der Fakultät Wittenberg an Kurfürst August. 1. August 1570, hier: 76r.

[172] Enthalten in: DrHSA: Loc. 10311/12, unfoliiert: Der *Theologen* zu Wittenbergk gehaltene vnderrede vnd vorgleichung Inn Religion sachen mit Doctor Selneckern auf beschehenn Hertzog Julien zu Braunschweigk schickung vnd werbung, Anno 1570. Ebenfalls enthalten in: DrHSA: Loc. 10329/2, 96r–107v.

[173] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 76r–77v: Schreiben der Fakultät Wittenberg an Kurfürst August. 1. August 1570, hier: 76v. Vgl. auch: „habe ich alda ein schrifftliche erklerung bekommen/ damit ich wol zufrieden gewest/ vnd noch bin.", DrHSA: Loc. 7169/1: Bericht wegen der eingefallenen gewesenen *Controuersien Selnecceri* mit ettlichen *priuat personen* zu Wittenberg. *anno* 70 vnd 71., 12r.

[174] Vgl. das Autograph des Kurfürsten August an seine Räte. 5. August 1570: „Von Gottes gnaden AugustusHertzogen zu Sachssen Churfürst etc. Rethe vnd lieben getreuen, Vns gereicht der beiden Hern Doctorn *Paulj Crellj* vnd *Nicolaj Selneccerj* vorrichtung, Auch der Theologen zu Wittenbergk erclerung In den streittigen Disputationen, zu gnedigstem gefallen, Welchs in Iren beiden, vnd sonderlich Doctor Selneckern vnsernthalben neben Zustellung vnsers schreibens an Hertzogk Julien, vnd Inen, also vormelden wollet, Do auch Doctor Selnecker kein besigelt Original der Wittenbergischen Antwortt hette, Wollet Ime dis beiuerwartes zustellen vnd eine Copey in vnser Cantzley dauon behalten, daran geschiehet vnsere gnedige meynunge, Datum Frauenstein den 5 n *Augustj Anno etc.* Lxx. Augustus Churfürst", DrHSA: Loc. 10329/2, 79r.

[175] Vgl. DrHSA, Loc. 10311/12: Brief Selneckers an Kurfürst August vom 28. August 1570, 6r: „nachdem ich den 14 Augustj widerumb gehen Wolffenbytel kommen".

[176] Vgl. hierzu Mager, Konkordienformel, 127.

Wittenbergk gehaltene vnderrede vnd vorgleichung Inn Religion sachen mit Doctor Selneckern auf beschehenn Hertzog Julien zu Braunschweigk schickung vnd werbung, Anno 1570"[178] an Herzog Julius und Kurfürst August geschickt wurde, stellt eine Meisterleistung der diplomatischen Formulierungskunst dar. Es gelang den Wittenbergern in dieser Schrift, ihre Christologie so darzustellen, dass die Einsprüche weitestgehend entkräftet erschienen, ohne dass sie doch in der Sache von ihrem christologischen Ansatz abwichen.

Eingangs referieren die Wittenberger ihre Reaktion auf die niedersächsischen Vorwürfe:

> Erstlich habenn wir gantz vngerne, vnnd nicht one schmertzenn vernommenn, das vonn newem die Sechssischenn Kirchenn, verunruiget, vnnd wider vns beweget, vnnd eines newenn, vnnd geferlichenn fewers vnnd streittes sich zubesorgenn sein solle.[179]

Darum danken die Theologen Herzog Julius für sein rechtzeitiges Eingreifen, das es noch ermöglicht habe, den Streit beizulegen, ehe er weitere Kreise gezogen und Spaltungen in der Kirche hervorgerufen habe.

Nur mit Verwunderung hätten die Wittenberger zur Kenntnis nehmen müssen, dass sie der Einführung einer neuen Lehre verdächtigt würden, hätten doch gerade sie die Lehrkontinuität, die sich von den Aposteln und Propheten, dem einhelligen Konsens der ganzen rechtgläubigen Kirche über die beiden Wittenberger Reformatoren bis hinein ins *Corpus Doctrinae* erstrecke, immer und allezeit standhaft vertreten und erhalten.[180] Doch hätten sie erfahren, dass der Ausgangspunkt der Kritik die Disputationsthesen gewesen seien, vor allem die Thesen, in denen die *unio personalis* und die *communicatio idiomatum* verhandelt worden seien. Hier liege ein fatales Missverständnis vor: Sie hätten mit ihren Disputationsthesen keinen neuen Streit erregen wollen, sondern hätten „aus andernn hohenn vnnd wichtigenn vrsachenn"[181] den christlichen Konsens in dieser Frage wiederholen müssen. Dabei seien sie aber mitnichten von der altkirchlichen Tradition und ihrer Auslegung durch Luther und Melanchthon abgewichen.

Den Wittenbergern ist indes bekannt, dass Auseinandersetzungen um die Christologie schon zu Lebzeiten Melanchthons begonnen haben, jedoch nicht in Kursachsen und „Inn geheim, vnnd noch nicht Inn offendtlichenn

---

[177] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 107v: „*Actum* Wittenbergk den xxxj n *Julij* Welcher ist der geburts tag, des durchlauchtigstenn Hochgebornen fürstenn, vnnd Herrenn, Herrn *Augustj* Hertzogen zu Sachssen, des heiligenn Römischenn Reiches Churfürstenn, vnnd Ertzmarschalls, vnnd Burggraffenn zu Magdebrugk, vnsers gnedigsten Herrenn".

[178] Die Stellungnahme ist enthalten in: DrHSA: Loc. 10329/2, 96r–107v.

[179] DrHSA: Loc. 10329/2, 96r–v.

[180] DrHSA: Loc. 10329/2, 96v–97r.

[181] DrHSA: Loc. 10329/2, 97r.

vnnd publicirten *Scriptis*".[182] Melanchthon habe vor diesen Disputationen in seinen Vorlesungen und Bibelauslegungen gewarnt. Vor allem aber habe er in seiner Schrift *Responsio ad articulos Bavaricos*[183] „erinnerunge gethan, Vnnd der newe eingefürten *Distinction Communicationis Dialecticae & physicae* welche er aus guttem grundt vnnd aus grossem bedencken, geferlich vnd straflich geachtet."[184] Nach seinem Tod aber seien diese christologischen Auseinandersetzungen in öffentlichen Schriften in zugespitzter Form verfochten worden. In diese christologischen Auseinandersetzungen habe sich die Schule von Wittenberg nun aber gerade nicht eingemischt um des christlichen Friedens willen. Die Professoren hätten lediglich in ihren Vorlesungen den Studenten die „gemeine vnd gewonliche lähr, so zuuor auch stets Inn schwang gangenn, ohne frembde *Disputationes* threulich vnnd einfeltig widerholet."[185] An diesem Kurs der Mäßigung und des Ausgleichs wollten die Wittenberger Theologen festhalten. Da nun aber auch in benachbarten Orten diese Disputationen anfingen und

> auch algemehlich Inn disen Landen, die *disputationes* vonn solchem streitt sich erreget, vnnd vonn vielen neue schrifftenn, vnnd bücher, Inn die arme vnuorstendige Jugendt eingeschobenn, vnnd mehr vorwirunge eingefüret worden,[186]

sähen sie sich gezwungen, ihr Schweigen zu brechen. Sie hätten deshalb damit begonnen, ihre Studenten vor den christologischen Irrtümern zu warnen. Als nun aber auch die Antitrinitarier in Siebenbürgen, Polen und Ungarn[187] begonnen hätten, mit ihrer *disputation de realiter effusis aut Collatis proprietatibus diuinis in naturam humanam Christi*[188] ebenfalls die altkirchliche Form der Christologie zu zerstören und zu lästern, seien die Wittenberger Theologen

> nottwendig gedrungen worden Inn den *propositionibus* oder *Thematibus* Inn der Jüngst alhier gehaltenen *Disputation* ausfürliche erklerunge zuthun, was die rechte vnnd algemeine Christliche lehre sey, vonn der *Vnione hypostatica* vnnd *Idiomatum Communicatione*.[189]

---

[182] DrHSA: Loc. 10329/2, 97v.

[183] Vgl. hierzu den Traktat *Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum* Melanchthons, der 1559 als Anhang der Zweitauflage seiner *Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis* erschien: StA 6, 365–377.

[184] DrHSA: Loc. 10329/2, 97v.

[185] DrHSA: Loc. 10329/2, 98r.

[186] DrHSA: Loc. 10329/2, 98r.

[187] Zu dieser Gruppe, ihrer antitrinitarischen Grundeinstellung und deren christologischen Folgen vgl. die Darstellungen bei Pirnát, Antitrinitarier, passim und Urban, Antitrinitarismus, 129–156.

[188] DrHSA: Loc. 10329/2, 98r.

[189] DrHSA: Loc. 10329/2, 98r–v.

Doch würden sie nun von den Niedersachsen beschuldigt, dass sie „die *personam Christj* trennen, [...] der menscheit Christi, das sitzenn zur rechten, des vatters [entziehen]“[190] oder die „ehr vnnd Herligkeitt der angenommenen menscheit des Hern Christj“ verleugnen wollten.

Mit dieser Definition der niedersächsischen Vorwürfe beginnt der eigentlich christologische Teil der Schrift: Danach war und ist es das Bekenntnis der Wittenberger, dass

> in der personn vnsers Herrn Jesu Christj zwo naturen göttliche vnnd menschliche vntzertrenlicher weise vnd also mit einander voreiniget seind, das eine person vnnd ein Christus sey, ein sohn des ewigen vatters, vnnd der Junckfrawen Mariae, Ob gleich wir beide naturen als die da vngleich sein, vnderscheiden auch ihre eigennschafft vnvorwandeltt vnnd vnuermischett in dieser personlichen voreinigunge behaltten vnnd bleiben lassen müssen.[191]

Diese chalkedonische Bestimmung des ontologischen Verhältnisses der beiden Naturen zueinander antwortet indes nicht auf die strittige Frage, ob die Idiomenkommunikation als realer Austausch der Wesenseigentümlichkeiten der beiden Naturen zu verstehen ist oder als formallogische Beschreibung des ontologischen Sachverhalts der suppositalen Union, die überhaupt keine Erwähnung findet. So wird der Person Jesu Christi zwar die göttliche Allmacht, Ewigkeit und Allenthalbenheit zugesprochen; keine Erwähnung findet jedoch die Aussage aus den Promotionsthesen, dass diese Aussage nur *secundum divinitatem* eine richtige ist. Der Satz

> Darumb wir auch warhafftig gleuben vnnd bekennen das der Herr Christus Jesus gottes vnnd des menschen sohn almechtig vnnd ewig vnnd allenthalbenn gegenwerttigk vnnd in allen dem vatter gleich sey[192]

ist offen für eine Interpretation auch gemäß der menschlichen Natur Christi, die Major in ihrer Promotionsdisputation ausgeschlossen hatte. Diese Doppeldeutigkeit wird bewusst gewählt, um die Einwände zu beschwichtigen. Die Wittenberger sind dabei aber nicht gezwungen, Abstriche an ihrem eigenen christologischen Ansatz zu machen. Ob sich das darauffolgende *Anathema* gegen diejenigen, die dem „Hern Christo Jesu gott vnnd menschen einige dieser eigenschafftenn entziehenn vnnd rauben“[193] lediglich auf die Person Jesu Christi oder auch auf die menschliche Natur bezieht, bleibt offen. Es folgt lediglich ein Hinweis darauf, dass die neuen Formen der christologischen Rede, „so wieder die biblische vnnd bewerter alter lehrer,

---

[190] DrHSA: Loc. 10329/2, 100r–v.
[191] DrHSA: Loc. 10329/2, 100v.
[192] DrHSA: Loc. 10329/2, 100v.
[193] DrHSA: Loc. 10329/2, 100v.

vnnd vnsern lieben *praeceptorn* gebreuchliche"[194] gerichtet seien, abgelehnt werden. Was diese neuen christologischen Redensarten aber inhaltlich besagen und wer sie vertritt, wird den beiden Fürsten nicht mitgeteilt.

Diese unpräzise Redeweise von der Person Jesu Christi wird in der christologischen Rede von der *sessio ad dexteram* verlassen:

> Wir schreiben auch die *Session* zur Rechten des vatters dem gantzen *Christo* zu gott vnnd menschen vnnd wie dieser artickel von der *Exaltatione ad regnum & sacerdotium* eigentlich redet, ziehen wir denselben trauen nichtt allein auf die gottliche, sondern auch auff die menschliche natur *Christj*.[195]

Darin, dass der Mensch Jesus Christus, der „fleisch von vnserm fleisch, vnd bein, von vnserm bein ist"[196] zusammen mit der göttlichen Natur vor Gott als Hoherpriester für seine Kirche eintritt, sie als König gegen den Teufel und alle seine Mächte beschützt und verteidigt, ihnen Trost im Predigtamt, Wort und Sakramenten gibt, liege das menschliche Heil begründet. Das soteriologische Interesse an der unzerstört und unverändert bleibenden menschlichen Natur wird hier klar, kann doch nur eine solche „Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein" sein und die Menschheit so vor dem Vater vertreten. Jede Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur würde im Gegenzug ihre Mittlerfunktion nach Wittenberger Verständnis beschädigen. Die „neuen reden", die der menschlichen Natur, an sich, *in abstracto* betrachtet, göttliche Eigenschaften zuweisen, sind daher für die Wittenberger inakzeptabel, führe dies doch zu einer *Exaequatio naturarum* und zu einer Aufhebung der *distinctio proprietatum Essentialium*.[197]

Dieser für sie falschen Rede von einer vergotteten menschlichen Natur setzen die Wittenberger nun ihre Lehre von der Majestät, Ehre und Herrlichkeit der menschlichen Natur entgegen:

> Dan wir glauben vnd bekennen, das dieselbe angenommene vnd doch geschaffene menschliche Natur weit vber alle andere Creaturen Engell vnd menschen erhoben, vnd erhohet sey.[198]

Auch gelte von der menschlichen Natur, dass sie nach der Verklärung

> nicht allein mit der vnsterbligkeit sondern auch mit hohem licht, weißheit, macht, gewalt, stercke, vnd was mehr für hohe gaben konnen genennet werden, weit hoher

[194] DrHSA: Loc. 10329/2, 100v.
[195] DrHSA: Loc. 10329/2, 100v.
[196] DrHSA: Loc. 10329/2, 101r.
[197] DrHSA: Loc. 10329/2, 101v.
[198] DrHSA: Loc. 10329/2, 101v.

gezieret als alle Creaturen, ob sie wol der vnendtlichen gottlichen natur nicht gleich worden, vnd menschlicher natur wesentliche eigenschaft behelt.[199]

Es findet demnach für die Wittenberger eine Veränderung der menschlichen Natur für sich betrachtet statt, in der diese mit Gaben geschmückt wird, nicht jedoch eine Mitteilung von göttlichen Eigenschaften, da die Wittenberger dies nur verbunden mit einer Naturenvermischung denken können. Den christologischen Teil abschließend fassen die Kursachsen noch einmal zusammen:

Auff diese weise wirdt Ja weder die Person des einigen Christj getrennet, noch die Session *ad dextram patris* der menschlichen Natur genommen, noch der Maiestet eher, vnd Herligkeit Christj ichtwas entzogen vnd ist vnd bleibt der trost fest vnd stet, den wir von vnnserm Hohen Prister vnd König dem Herrn Christo habenn.[200]

Der Vorwurf, man sei in Wittenberg den Zwinglianern oder Calvinisten zugetan, weil sie sich in der Christologie mit ihnen berührten, wird mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass man ja auch nicht römischer Katholik werde, wenn man an der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie festhalte.[201] Sollten alle die Zwinglianer genannt werden, die es mit der altkirchlichen Christologie hielten, dann müsste man nicht nur die Altgläubigen, sondern die ganze Alte Kirche mit dem Schimpfnamen „Sakramentierer" versehen.[202] Was die Abendmahlsfrage angeht, habe man sich jederzeit derart erklärt, dass in Wittenberg die reformatorische Position fortgeführt werde. Man lehre nicht anders als es in Kleinem Katechismus und *Corpus Doctrinae* festgehalten sei.[203]

Der Zusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre sei grundsätzlich zu bestreiten; diese Artikel seien als „vndeschiedene vnd Abgesondertte Artickell"[204] zu behandeln. Auch Luther und andere Lehrer zu seiner Zeit hätten die Begründung der Realpräsenz durch die Ubiquität der menschlichen Natur Christi abgelehnt und sich in dieser Frage einzig und allein auf die Einsetzungsworte verlassen. Der *modus praesentiae* sei nicht logisch einzuholen, sondern als „ein geheimnus, das mit vnser vornunfft nicht soll noch kann erforscht noch begriffen werden"[205] stehen zu lassen. Ginge man von einer Vergottung der menschlichen Natur *per se* oder *in abstracto* aus, dann würde dies der Realpräsenz nichts helfen. Vielmehr würde die Präsenz des *wahren* Leibes Christi zunichte gemacht; prä-

[199] DrHSA: Loc. 10329/2, 102v.
[200] DrHSA: Loc. 10329/2, 103v.
[201] DrHSA: Loc. 10329/2, 103v–104r.
[202] DrHSA: Loc. 10329/2, 104r.
[203] DrHSA: Loc. 10329/2, 104r–v.
[204] DrHSA: Loc. 10329/2, 105r.
[205] DrHSA: Loc. 10329/2, 105r.

sent werden könnte dann nur noch der vergottete Leib Christi, der eben gerade keinen wahren menschlichen Leib mehr darstellte.[206] Die Wittenberger weisen also den Vorwurf, ihre Christologie würde die Realpräsenz zunichte machen, zurück und erklären, dass „viel mehr das Kegenspiel wahr vnd augenscheinlich ist".[207]

Nach diesem Abendmahlsabschnitt ergeht die Bitte an die beiden Fürsten, die Wittenberger Universität gegen die Anschuldigungen vor allem der niedersächsischen Prediger in Schutz zu nehmen und dafür zu sorgen, dass sie nicht in öffentlichen Schriften gegen die Wittenberger Fakultät Stellung bezögen, sähe man sich doch in diesem Fall genötigt, darauf zu antworten. Dieses „mutwillige getzenck vnnd Streit"[208] hoffen die Wittenberger im Vorhinein durch diese Schrift verhindert zu haben. Man verwahrt sich gegen den Vorwurf, Andreae, Chemnitz oder andere niedersächsische Theologen jemals in den Vorlesungen als in der Abendmahlsfrage irrende Theologen bezeichnet zu haben.[209] Die Schrift endet mit dem Wunsch um Frieden und Eintracht in den Kirchen.

5.4 Verschiedene Einschätzungen des Gesprächs und der Schriften[210]

Als Selnecker am 14. August 1570 wieder nach Wolfenbüttel zurückkam und das Schreiben der Wittenberger Theologen verlas, „haben die *Theologi*/ so dazumal da geweßen/ allerlei noch drüber *monirt*/ vnd gewolt/ das man an meinen Gnedigsten Churfürsten noch einmal schreiben solt."[211] Diesem Vorschlag seiner Theologen entsprach Herzog Julius und beauftragte Selnecker damit, die von den Theologen beanstandeten Stellen im Wittenberger Schreiben anzustreichen und die Bitte an Kurfürst August heranzutragen, ob es nicht um des Friedens willen möglich sei, diese durch die Braun-

---

[206] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 105v–106r: „so der Leib Christj nicht mehr der wesentlichen eines leibes eigenschafft hatt (wie dan aus der *Reali, physica* oder *Eutychetica communicatione Idiomatum* ohne mittel folgett) so können wir auch den wahren wesentlichen leib Christi im abendmal nicht entpfahen, Sol nun die lehr von der kegenwart des wahren leibs bestehen, Vnndt *Lutheri Sententia* nicht *euertirt* werdenn, So muß mann dem hern Christo auch nach seiner vorclerung einen warhafftigenn vnnd wesendlichenn leib lassen."

[207] DrHSA: Loc. 10329/2 106r.

[208] DrHSA: Loc. 10329/2, 106v.

[209] DrHSA: Loc. 10329/2, 107r: „das es keiner zu Wittenbergk gestendig, das mann ermelter Personen Jemals *publice* Inn der sachenn *de coena dominj* gedacht habenn solte".

[210] Die Darstellung stützt sich auf nur handschriftlich erhaltene Dokumente, die hier erstmals dargestellt, analysiert und ausgewertet werden.

[211] DrHSA, Loc. 7169/1, 12r–17r: „Bericht wegen der eingefallenen gewesenen *Controuersien Selnecceri* mit ettlichen *priuat personen* zu Wittenberg. *anno* 70 vnd 71." Hier: 12r.

schweiger Theologen monierten Stellen aus der Schrift herauszulassen.[212] Mit diesem Schritt war Selnecker endgültig ins Kreuzfeuer der religionspolitischen Auseinandersetzungen zwischen Niedersachsen und dem Kurfürstentum Sachsen hineingeraten. Alle seine Versuche, den Herzog doch noch zu einem Ende der Auseinandersetzungen zu bringen, scheiterten. Schweren Herzens machte sich Selnecker daran, eine Braunschweiger Fassung des Wittenberger Gutachtens zu erstellen, in der er die Teile, die von diesen mit Kritik bedacht worden waren, ausließ. Diesen Extrakt des Wittenberger Gutachtens schickte er am 28. August 1570[213] unter dem Titel

Kurze/ runde/ warhafftige vnd einfeltige bekentniß der Kirchen vnd schul zu Wittenberg/ von der persönlichen verreinigung zweier naturen in dem Herrn Christo/ von der *Communicatione idiomatum*, vnd dann vom abendmal deß Herrn.[214]

an Kurfürst August. In dem Begleitschreiben findet die theologische Kritik an der Wittenberger Stellungnahme durch die Braunschweiger Theologen indes keine Erwähnung.[215] Selnecker stellt seinen Extrakt aus der Wittenberger Erklärung vor, indem er darauf verweist, dass eine kurze Zusammenfassung des Wittenberger Bekenntnisses größere Erfolge bei der Widerlegung des Vorwurfs, in Kursachsen werde eine sakramentiererische Sakramentslehre vertreten, erzielen könnte und bereits erzielt habe.[216] Zur Charakterisierung seines Extrakts verweist er darauf, dass darinnen „allein die *substantialia*" Ewähnung fänden. Die zum Aufweis der Wittenberger Lehrkontinuität zur Alten Kirche angeführte Übereinstimmung mit der römisch-katholischen und der calvinistischen Kirche in der Christologie wird ebenso fortgelassen wie die Abgrenzung der Wittenberger Theologen gegen ein Verständnis der *communicatio idiomatum*, bei dem die menschliche Natur in sich verändert wird. Selnecker weist darauf hin, dass ein solches Verständnis ohnehin kein Theologe im Bereich der Augsburger Religionsverwandten vertrete.

Stieß die Wittenberger Stellungnahme im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel weitgehend auf Kritik oder Ablehnung, so war der Kurfürst

---

[212] DrHSA, Loc. 7169/1, 12r: „Solchem hat Herzog *Julius* gefolget/ vnd mir (ob ich wol zum hefftigsten entschuldiget vnd dafür gebeten) auferlegt/ darneben zuschreiben/ vnd das/ so die *Theologos offendirte*/ anzuzeigen/ vnd ob nicht dasselbige aus dem *scripto* auszulassen were/ fried/ rhu vnd einigkeit halben/ zufragen vnd zusuchen".

[213] Vgl. die Datierung des Begleitbriefes Selneckers an den Kurfürsten August, DrHSA: Loc.: 10311/12, 8r.

[214] Enthalten in: DrHSA, Loc.: 10311/12, 1r–3v. Überschrift durch Selneckers Handschrift (Handschriftenvergleich).

[215] Vgl. DrHSA: Loc.: 10311/12, 6r: Brief Selneckers an Kurfürst August vom 28.August 1570.

[216] Vgl. DrHSA: Loc.: 10311/12, 6v–7r.

von Sachsen mit diesem Schreiben sehr zufrieden.[217] In dem Begleitschreiben, mit dem sie am 1. August 1570 ihre Stellungnahme an Kurfürst August überschickten, geben die Wittenberger jedoch die *Censura* über die Tübinger Christologie von 1564 als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis ihres Gutachtens an.[218] Waren die Wittenberger Theologen bereit gewesen, in ihrem Gutachten doppeldeutige Aussagen, die der Christologie von Chemnitz und Andreae entgegenzukommen schienen, zu verwenden, um eine größere religionspolitische Auseinandersetzung zu vermeiden, so zeigt die Berufung auf das Gutachten von 1564, dass auch dieses Schreiben keine Änderung in der Sache darstellen sollte.

6. Ausgleichsversuche

6.1 Selneckers Konkordienbemühungen: Das *Exegema*[219]

Während der theologischen Beratungen in Braunschweig-Wolfenbüttel war Selnecker darum bemüht, die Wittenberger zu verteidigen und den Vorwurf, sie lehrten reformiert, zurückzuweisen. Er verwies darauf, dass sie nicht von der Lehre Luthers abgewichen seien und auch in der Lehre von der Person Christi und vom Abendmahl durchaus dasselbe lehrten wie alle Kirchen in Sachsen und Niedersachsen.[220] Herzog Julius befahl Selnecker daraufhin, dass er seine Verteidigung der Wittenberger Lehre in Schriftform bringen solle. Diese Schrift wolle er dann drucken und durch ganz Niedersachsen den Theologen zuschicken lassen. Er hoffe, dass dadurch der begonnene Streit beigelegt werden könne.[221] Selnecker entsprach diesem Befehl und schrieb mit seinem *Exegema* einen Bericht über das Gespräch mit den Wittenberger Theologen vom 28. Juli 1570.[222]

Bereits im Titel dieser Schrift ist die Intention Selneckers mit Händen zu greifen: Er möchte einen Bericht von der Vergleichung, vom Konsens über die *unio personalis*, die Idiomenkommunikation und die Abendmahlslehre geben, den er mit den Wittenberger Theologen erreicht habe. Er möchte darlegen, dass die Wittenberger Doktoren nach wie vor unverrückt an der

---

[217] Vgl. hierzu das das Schreiben des Kurfürsten August an seine Räte vom 5. August 1570: „Rethe vnd lieben getreuen, Vns gereicht der beiden Hern Doctorn *Paulj Crellj* vnd *Nicolaj Selneccerj* vorrichtung, Auch der Theologen zu Wittenbergk erclerung In den streittigen Disputationen, zu gnedigstem gefallen", DrHSA: Loc. 10329/2, 79r:

[218] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 76v–77r.

[219] Vgl. hierzu Mager, Konkordienformel, 127f.

[220] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 12r.

[221] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 12r–v.

[222] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 12v: „vnd habe im namen Gottes das kurze *exegema* geschrieben".

Lehre Luthers festhalten und den Konsens mit allen recht lehrenden Kirchen gewahrt haben. Die Schrift, am 19. August 1570[223] in den Druck gegeben, weist eine Gliederung in sechs Teile auf:

Teil	Thema	Seiten
I.	Die ontologische Grundlage der Christologie: die *unio personalis*	A 2r–v
II.	Die Folge der *unio personalis*: die *communicatio idiomatum*	A 3r–4r
III.	Nähere Bestimmung der *communicatio idiomatum* als κοινωνία	A 4v
IV.	Die Majestät und Ehre der menschlichen Natur Christi	A 4v–6v
V.	Die Frage nach der Ubiquität der menschlichen Natur Christi	A 6v–7r
VI.	Die Folgen der Christologie für die Abendmahlslehre	A 7r

Das *Exegema* beginnt in seinem ersten Teil mit einer kurzen Darstellung der altkirchlichen Lehre von der ontologischen Beschaffenheit der *persona Christi*. Danach gilt, wie Selnecker in Aufnahme des chalkedonischen Bekenntnisses darlegt, dass die *unio personalis* der beiden Naturen in der Person Jesu Christi durch die Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche Person erfolgt ist. Diese hypostatische Einung sei geschehen ohne Vermischung oder Veränderung der beiden Naturen. Die Gottheit und die Menschheit Jesu Christi blieben auch nach der hypostatischen Einung in vollem Umfang erhalten. Jesus Christus ist demnach eines Wesens mit dem Vater und eines Wesens mit den Menschen, abgesehen von der Sünde. Die beiden Naturen kommen unvermischt und unverwandelt auf der einen Seite und ungetrennt und ungesondert auf der anderen Seite in einer Hypostase zusammen, wie Selnecker in Aufnahme des Chalkedonense festhält. Die Darstellung ist so bemüht um den Erweis der Übereinstimmung mit den altkirchlichen Konzilsbeschlüssen, lässt die ontologische Basis der Wittenberger Christologie aber aus.

Im zweiten Teil wird die *communicatio idiomatum* als Folge der Einung beider Naturen in einer Hypostase eingeführt. Diese Eigenschaftsmitteilung, in der Alten Kirche περιχώρησις und ἀντίδοσις genannt, verbiete als *media via* sowohl die Naturenvermischung des Eutyches als auch die Trennung der Person, die Nestorius vertreten habe. Gegen ein Verständnis der *communicatio idiomatum*, nach dem die beiden Naturen vermischt werden, hält Selnecker fest, dass sie in der Person Jesu Christi ihre Eigenschaften behiel-

[223] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 7r.

ten und keine Vermischung stattfinde. Auch besitze die menschliche Natur, die als ganze und nicht etwa nur als Gespenst, vom göttlichen λόγος angenommen worden sei, nicht die Ewigkeit der göttlichen Natur.[224] Die menschliche Natur werde auch nicht durch die göttliche aufgesaugt oder mit der Gottheit in das ganze Universum ausgedehnt, würde sie doch dadurch ihre Eigenschaften verlieren und damit aufhören, eine wahrhaft menschliche Natur zu sein.[225] In der Person Jesu Christi seien die Handlungen der beiden Naturen präzise voneinander zu unterscheiden. Menschliche Handlungen seien der menschlichen Natur, göttliche Handlungen der göttlichen Natur zuzuweisen. Selnecker schließt sich in diesen Gedanken an die Aussage seiner Promotionsdisputation an, dass man immer, wenn man von einer Handlung der Person Jesu Christi spräche, angeben müsse, nach welcher Natur er diese Tätigkeit ausführe. Im Gegenzug sei die *communicatio idiomatum* aber auch aus dem Grund eingeführt worden, dass man eine nestorianische Trennung der Person Jesu Christi verhindern könne. Denn sie sage aus, dass das den beiden Naturen Eigene der Person eigen geworden ist. Die Aussagen der Idiomenkommunikation stellten so konkrete Rede von der Person Jesu Christi dar, keine Aussagen, die sich abstrakt auf nur eine Natur bezögen.[226] Das Handeln und Erleiden komme so niemals nur einer Natur zu, sondern immer auch der Person.[227]

Konnten die Aussagen der beiden ersten Teile noch in den Disputationsthesen und in dem Wittenberger Gutachten verifiziert werden, so geht Selnecker im dritten Teil deutlich über die Wittenberger Position hinaus, indem er feststellt:

Communicatio idiomatum nec verbalis siue tantum Dialectica forma loquendi est, nec realis illa Physica, sive Eutychetica & Stenckfeldiana, quae est confusio naturarum & idiomatum, sed est vera κοινωνία proprietatum in persona, quae est Deus & homo, quae κοινωνία fit sine naturarum & proprietatum exaequatione, alteratione, aut permutatione, & confusione.[228]

In einer Erklärung präzisiert Selnecker sein Verständnis der Idiomenkommunikation und vollzieht damit den Bruch mit der Wittenberger Christologie: *Si quis autem vocem, Realis, reale realiter, opponat imaginario, ficto,*

---

[224] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 3v: *Vere natura humana est, non spectrum, assumta a λόγῳ, & haec assumta natura non est illa ipsa aeterna natura τοῦ λόγου.*

[225] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 3v: *Humana natura in Christo non est absorpta a diuina, nec est diffusa in totum uniuersum cum diuinitate, quasi iam amplius non sint uere duae naturae, sed tantum una natura, & eadem utriusque naturae proprietas.*

[226] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 4r: *κοινὰ τοῦ προσώπου γέγονε τὰ τῶν φύσεων ἴδια id est, Communicatio idiomatum fit in concreto, non in abstracto.*

[227] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 4r: *Actiones & paβiones non sunt naturarum tantum, sed sunt personae.*

[228] Selnecker, *Exegema*, A 4v.

aut ei, quod reuera non sit, & non fiat, aut quod sit tantum nuda loquendi forma, & titulus sine re, is recte sentit, & repraehendi nequit.[229] Mit dieser Aussage versucht Selnecker, die Wittenberger in eine Koalition mit Chemnitz und Andreae zu stellen, die eine Mittelposition der realen Idiomenkommunikation, die zwischen dem physischen Verständnis der Idiomenkommunikation, das Schwenckfeld und die Antitrinitarier vertraten, und einer rein verbalen Vorstellung anzusiedeln ist, bezogen hatten.

Noch deutlicher wird der Bruch Selneckers im vierten und fünften Abschnitt, in denen die Konsequenzen aus seinem Ansatz gezogen werden: Im vierten Abschnitt fährt Selnecker fort in der Erläuterung der realen Idiomenkommunikation in Bezug auf die kommunizierte Majestät und Ehre der menschlichen Natur Christi: Auch wenn die göttliche Allmacht ein Wesensattribut der göttlichen Natur sei und nie so mitgeteilt werden könne, dass sie zu einer Eigenschaft der menschlichen Natur werde, so komme doch der angenommenen und verherrlichten menschlichen Natur in der Person Christi die göttliche Majestät und Ehre zu. Als Begründung wird Phil 2,9, der Name über alle Namen, angeführt. Diese Mitteilung geschehe jedoch nicht *in abstracto*, dass man sagen müsste, dass die menschliche Natur ihre Eigenschaften an sich verändert habe. Dies hätte eine eutychianische Naturenvermischung zur Folge. Die Mitteilung der göttlichen Majestät und Ehre erzeuge aber keine mittlere Stellung zwischen den Engeln und den seligen Menschen, sondern es müsse ausgegangen werden von der ganzen Macht über alle Mächte und Gewalten, denn nicht zwei, sondern nur die eine göttliche Natur verfüge über diese Eigenschaften *per se*.[230] Diese göttlichen Eigenschaften würden der konkreten menschlichen Natur Christi, die zur Rechten Gottes des Vaters sitze, mitgeteilt. Diese Mitteilung geschehe aber nicht bezogen auf ihre abstrakte Natur, sondern in der Hinsicht, in der sie mit der göttlichen Natur in einer Person konkret vereint ist und durch die göttliche Gnade vermittelt, *respectu gratia*.[231] Dem Satz, dass der begrenzte Körper Christi von unbegrenzter Macht erfüllt sei, könne, wenn der Grundsatz der Vermeidung der Naturenvermischung beachtet werde, zugestimmt werden.[232] Die unbegrenzte Allmacht sei zwar eine wesentliche Eigenschaft

---

[229] Selnecker, *Exegema*, A 4v.

[230] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 6r: *Ea autem gloria & maiestas non est quiddam medium aut tertium inter omnium angelorum & hominum gloriam siue beatitudinem & potentiam, & inter Dei omnipotentiam, sed est πᾶσα ἐξουσία supra omnes principatus, potestates, & dominationes, quia non sunt duae naturae omnipotentes, sed unus omnipotens.*

[231] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 6r–v: *Itaque omnipotentia, omniscientia, & reliquae proprietates competunt quidem humanae naturae in Christo assumtae a diuina, & collocatae ad dexteram aeterni Patris, sed non sui ipsius, sed eius naturae respectu, cum qua in unam & eandem personam est unita, nempe respectu & beneficio siue gratia diuinae.*

[232] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 6v: *Nonnulli dixerunt: Christi corpus finitum, esse potentiae infinitae, siue, ut rotundius dictum est, φυσικόν καὶ περίγραπτον σῶμα τοῦ χριστοῦ εἶναι*

der göttlichen Natur, die auch der angenommenen, erschaffenen Natur nicht *in abstracto* mitgeteilt würde, jedoch werde der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi eine Macht mitgeteilt, die die Macht der Engel und der seligen Menschen bei weitem übertreffe. Diese Macht aber könne durch keinen Theologen näher definiert oder mit bestimmten Begriffen umschrieben werden. Es genüge, festzuhalten, dass dies eine Macht sei, die alle anderen Arten von Macht und Ehre übersteige und als Allmacht bezeichnet werde.[233]

Selnecker geht demnach bei seinen Aussagen vom biblischen Befund aus und weigert sich, diesen zu systematisieren. Er kennt einen Glaubensvorbehalt, der es ihm ermöglicht, die für ihn logisch nicht miteinander vereinbaren Aussagen der Allmacht als *incommunicabilis proprietas essentialis* der göttlichen Natur und der mitgeteilten Allmacht der menschlichen Natur als zugleich richtig aussagen zu können. Mit diesem Schritt entfernt er sich indes weit von der Wittenberger Christologie, die der menschlichen Natur keine göttlichen Eigenschaften zugestehen konnte, sondern lediglich eine Macht, die sich zwischen der Macht der Engel und der Allmacht Gottes bewegt.

Um die Allgegenwart, eine andere Eigenschaft der göttlichen Natur, geht es im fünften Abschnitt. Selnecker stellt hierzu drei Regeln auf: Nach der ersten Regel ist die Person Jesu Christi, wo auch immer sie präsent wird, anwesend als Gott und Mensch. Mit Notwendigkeit folgt daraus, dass der Mensch Christus zugleich über eine Anwesenheit an allen Orten und eine räumliche Beschränktheit verfügt, da die Wesenseigentümlichkeiten der Naturen erhalten bleiben.[234] Nach der zweiten Regel kann Christus als allmächtiger Gott mit seinem Körper oder seiner menschlichen Natur nach an allen Orten präsent sein, wo er sein möchte, ohne dass dadurch seine menschliche Natur verloren, verletzt, ins Unendliche ausgespannt, ausgebreitet oder ausgedehnt wird.[235] Dies gilt nun aber vor allem nach der dritten Regel für die Orte, für die Christus in seinem Wort seine leibliche Präsenz

---

ἀπεριγράπτου ἐξουσίας, ἀρετῆς δυνάμεως. Hoc recte & sine confusione idiomatum intellectum, recte dici potest.

[233] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 6v: *In persona autem Christi Dei & hominis, humana natura supra omnes coelos euecta, & collocata ad dexteram omnipotentis Dei, acquirit & habet potentiam omnem superantem omnium angelorum & hominum potentiam, quae potentia naturae in Christo humanae non potest a nobis definiri, aut certis limitibus & terminis circumscribi, ideoque recte infinita dicitur, [...] est & nominatur πᾶσα ἐξουσία, omnis potestas.*

[234] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 6v–7r: *Prima est de tota Christi persona: Vbicunque Christus est, ibi est ipse Deus & homo. Christus homo est ubique, & est ἀπερίγραπτος, ubique tamen retentis utriusque naturae proprietatibus.*

[235] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 7r: *Christus cum sit omnipotens Deus, potest etiam corpore suo siue secundum humanam suam naturam esse in omnibus locis, ubicunque uult esse, manente tamen salua, & inuiolata, non expansa, non diffusa, non deducta in infinitum, humana eius natura.*

verheißen hat, wie im Abendmahl, wo er durch die Hand seines Dieners seinen Leib und sein Blut an die Kommunikanten austeilt.[236] Für Selnecker gibt es also, anders als für die Wittenberger, sehr wohl einen Zusammenhang zwischen der Christologie und der Abendmahlslehre. Die voluntativ eingeschränkte Form der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi gilt ihm als Bedingung der Möglichkeit für die Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl.

Speziell der Abendmahlslehre gilt der sechste und letzte Abschnitt des *Exegema*. Darin bekennt sich Selnecker zur wahren und substantialen Präsenz des Leibes und Blutes Christi, die mit den sichtbaren Dingen Brot und Wein ausgeteilt wird. Die Teilhabe der Kommunikanten am Leib Christi geschehe körperlich, nicht allein durch eine geistliche Wirksamkeit. Durch die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bekommen die Kommunikanten auf natürliche Weise Anteil am Fleisch Christi, wie Cyrill und die Apologie der CA bezeugen.[237] Die Gegenlehre der Zwinglianer und Calvinisten wird durch Selnecker verworfen.

Das *exegema* stellt einen Versuch Selneckers dar, die Wittenberger doch noch in die Reihen der Zerbster Konkordisten einzureihen. Freilich hat er zu diesem Zweck deren Christologie in ihren wesentlichsten Stücken verändern müssen. Das *Exegema* ist so eher zu werten als ein Zeugnis der eigenen Christologie Selneckers als eine Darstellung der Wittenberger Christologie.

6.2 Andreaes Darstellung der Wittenberger Christologie[238]

Im Vorfeld des Speyerer Reichstages von 1570 schrieb Andreae einen Bericht über die auf dem Konvent in Zerbst erreichte Lehreinigkeit im lutherischen Lager, den er an den Kaiser und die in Speyer versammelten Stände richtete.[239] Im Kontext der Darlegung der Genese und Verabschiedung des Zerbster Dokuments referiert der Tübinger auch die christologischen Auseinandersetzungen rund um die Wittenberger Promotionsdisputation. Ausgehend von seinem Gespräch mit Crell, Selnecker und Bugenhagen, in dem

---

[236] Vgl. Selnecker, *Exegema*, A 7r: *Vere ibi est corpus Christi, datur, & accipitur, ubicunque illud ipse Christus esse uult, & quocunque seipsum uerbo suo alligauit, ut in coena , in qua ipse Christus Deus & homo omnipotens adest, & per manum ministri distribuit corpus & sanguinem suum uescentibus in coena.*

[237] Vgl. das Cyrill-Zitat in AC X, 4: *Unde considerandum est non habitudine solum, quae per caritatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam participatione naturali*, BSLK 248, 38f.

[238] Die Interpretation der Wittenberger Christologie durch Andreae wird hier erstmals dargestellt, analysiert und ausgewertet.

[239] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, a 2r.

Andreae die Luther-Schrift „Von den letzten Worten Davids" als hermeneutisches Raster für die Wittenberger Christologie genannt worden war,[240] entwickelt der Tübinger Theologe nun, ausgehend von der genannten Luther-Schrift, einen christologischen Lehrkonsens, der belegen soll, dass

die Hohe Schul zu Wittenberg mit den Sechsischen auch Oberlendischen vnnd Schwebischen Kirchen/ durch GOttes gnad/ vermög GOttes Worts/ vnnd innhalt der dreyen Symbolen/ vnnd D. Luthers Lehre/ im grundt der warheit einig sindt/ welche zumahl einhellig lehren vnnd bekennen.[241]

Andreae stellt diesen Lehrkonsens in vier Punkten dar, an die sich eine Erklärung der innerlutherischen Kontroversen durch gegenseitige Missverständnisse anschließt.

Nachdem Andreae im ersten Punkt die *unio hypostatica* in unverfänglicher Form als Ausschluss der Rede von zwei Personen Christi dargestellt hat, kommt er im zweiten Abschnitt zur Frage des Verhältnisses der Naturen und ihrer Eigenschaften zueinander: In dieser persönlichen Vereinigung habe eine jede der beiden Naturen ihr Wesen und ihre wesentlichen Eigenschaften behalten. Eine Naturenvermischung ist von daher *a limine* auszuschließen. Andreae hält überdies fest, dass aufgrund des philosophischen Axioms der *immutabilitas Dei* die göttliche Natur Christi in der Menschwerdung ihr Wesen unverändert erhalten habe. Die menschliche Natur jedoch sei durch die Inkarnation in die göttliche Majestät eingesetzt worden, weil dies ihre Eigenschaft der *mutabilitas* möglich mache. Aufgrund dieser Einsetzung und Erhöhung der wandlungsfähigen menschlichen Natur zur göttlichen Majestät regiere auch die menschliche Natur alle Dinge im Himmel und auf Erden und es gelte, dass „der Sohn Gottes die werck seiner Allmechtigkeit/ nicht von seiner Menschlichen Natur abgesondert/ Sondern mit derselben gemein habe".[242] Diese Majestät komme jedoch nicht der menschlichen Natur *in abstracto*, losgelöst von der göttlichen an sich und für sich selbst zu, sondern nur und ausschließlich *in concreto*, in der Person Jesu Christi, wie Andreae im vierten Abschnitt festhält. Denn würde man von einer Eigenschaftsmitteilung *in abstracto* ausgehen, würde mit Notwendigkeit daraus folgen, dass man es mit zwei allmächtigen Naturen in Christus zu tun hätte und die Trinität um eine Person erweitert werden müsste. Gegen diesen Ansatz hält Andreae mit Selnecker fest, dass

in alle Ewigkeit/ ein einige Allmechtige Natur in Christo [bleibt]/ nemblich/ die Göttliche natur/ mit welcher die menschlich natur also vereinigt ist/ das der Allmech-

[240] Vgl. Abschnitt IV. 4.
[241] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, M 4v–N 1r.
[242] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, N 1r–v.

tig Son Gottes durch vnd mit der angenomnen Menschlichen natur alle werck seiner Allmechtigkeit wirckt/ vnd mit der Menschlichen natur gemein hat.[243]

Andreae denkt sich also die Eigenschaftsmitteilung durch eine ständige Gebundenheit der beiden Naturen aneinander konstituiert. Durch diese ständige Operationseinheit der beiden Naturen in der Person Jesu Christi sei es bedingt, dass die göttliche Natur nichts tue ohne die menschliche und die menschliche Natur nichts tun könne ohne die göttliche.[244] Der Württemberger stützt seine Behauptung, dass auch die Wittenberger diese christologischen Aussagen vertreten, dadurch ab, dass er die einschlägige Passage aus „Von den letzten Worten Davids" zitiert,[245] die ihm als hermeneutisches Raster genannt worden war. Die Wittenberger „behalten" demnach „in allen Wercken deß HERrn Christi/ ein gantzen Christum/ GOtt vnnd Menschen/ der seiner Kirchen/ so in der gantzen Welt zerstrewet ist/ alß GOtt vnnd Mensch warhafftig vnd Persönlich gegenwertig ist."[246] Der Verweis auf die Luther-Schrift ermöglicht es Andreae, legitimer Weise die Rede von der nie zu trennenden, stets aufs innigste kommunizierenden Person Christi als Wittenberger Position auszugeben.

Abschließend behandelt Andreae den Hauptimpetus der Wittenberger Christologie, den Unterschied zwischen der infiniten göttlichen Natur und der finiten menschlichen Natur. Rein formallogisch seien infinite Eigentümlichkeiten wie die Allenthalbenheit der göttlichen Natur, die der menschlichen Natur Christi, *in abstracto* betrachtet, nicht zukämen, niemals auf diese zu beziehen. Sie sei vielmehr „nicht ein vnentlich wesen [...] Sondern nach jrem wesen ein Creatur".[247] Die Wittenberger gäben jedoch ihren Verstand nach 2 Kor 10,5 in den Gehorsam Christi und seiner Verheißungen gefangen und befählen die Gegenwart Christi nach beiden Naturen bei seiner Kirche und vor allem die Präsenz seines wahren Leibes und Blutes im Abendmahl an vielen Orten zugleich der göttlichen Weisheit und Wahrheit Gottes.[248] Auch die Wittenberger gehen nach der Darstellung Andreaes davon aus, dass „Christus nach seiner menschlichen Natur/ nicht allein den Namen/ Sondern auch solche Maiestet vnnd Allmechtige gewalt warhafftig vnnd mit der that habe",[249] verträten im Konsens mit den niedersächsischen und schwäbischen Kirchen die *communicatio idiomatum realis*.

---

[243] Andreae, Bestendiger Bericht, N 1v–2r.

[244] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, N 2r: „Also thut vnd wircket der Allmechtig Son Gottes nichts ohn sein angenommene Menschlich Natur/ vnd die Menschlich Natur vermag nichts auß jhr selbst/ ohn die Göttliche natur deß Sohns Gottes/ mit welcher sie in ein Person vereinigt ist."

[245] Vgl. WA 54, 49,33 –50,11 (Von den letzten Worten Davids. 1543).

[246] Andreae, Bestendiger Bericht, N 2v.

[247] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, N 2v.

[248] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, N 2v–3r.

[249] Andreae, Bestendiger Bericht, N 2v–3r.

An diese kurze Darstellung der Wittenberger Christologie, gewonnen durch die Luther-Schrift „Von den letzten Worten Davids" als hermeneutischem Raster, schließt Andreae eine Erklärung der Streitigkeiten um ihre Position an: Danach ist der Streit um die Wittenberger Position durch ein Missverständnis entstanden. Die Wittenberger hätten einige Schriften, in denen von der Ausgießung der Majestät Gottes in die menschliche Natur die Rede ist, so verstanden „das sie [die menschliche Natur] auch aller derselben eigenschafften theilhafftig worden sey".[250] Eine solche Lehre, die der menschlichen Natur Christi *in abstracto* die göttlichen Eigenschaften beilegt, hätten die Wittenberger abgelehnt, ginge doch durch diese Position die wahre menschliche Natur Christi verloren. Andererseits sei an die Wittenberger nach ihrer Promotionsdisputation der Verdacht herangetragen worden, sie lehrten

> Das der Sohn Gottes die Menschliche natur also in einigkeit seiner Person auffgenomen/ das er derselben allein den Namen vnd Tittel der vnentlichen Göttlichen Maiestet vnd Allmechtigkeit/ mit der that vnd in der warheit/ aber gar nichts mitgetheilet haben solte/ dadurch denn die Person Christi getrennet/ vnd Christus nach seiner Menschlichen natur/ von der Rechten Gottes abgesetzt/ vnd also zween Christus geglaubt würden/ da ein jeder seine vnterschiedene werck für sich selbst vnd in denselben die vereinigten naturen keine warhafftige gemeinschafft hetten.[251]

Sollten die Wittenberger diese Position vertreten, dann würden sie in der Tat die „warhafftig gemeinschafft" der Naturen aufheben und damit „vnserm einfaltigen Christlichen Glauben zuwieder"[252] lehren. Weil aber nun weder die eine noch die andere Seite den gegen sie erhobenen Vorwurf als richtig bestätige und das ganze sich als Missverständnis herausgestellt habe, hätte man sich „gegeneinander Christlich erkleret/ wie es zu allen theilen gemeinet worden."[253] Abschließend verweist Andreae noch auf den Glauben der einfachen Christen, die auch nicht nachfragen, nach welcher Natur Christus nun gegenwärtig sei im Abendmahl, sondern einfach daran festhielten, dass es der ganze Christus sein müsse.[254] Der Tübinger erinnert in geschickter Weise an die Auseinandersetzung zwischen den Schweizer Theologen und Luther, in der dieser der Ansicht, Christi menschliche Natur könne nicht zugleich im Himmel und auf Erden im Abendmahl präsent sein und man müsse darum von einer spiritualen Präsenz der göttlichen Natur ausgehen, widersprochen habe. Vor diesem Hintergrund habe Luther seine Lehre von der Majestät der menschlichen Natur entwickelt. Andreae macht

---

[250] Andreae, Bestendiger Bericht, N 3r.
[251] Andreae, Bestendiger Bericht, N 3v–4r.
[252] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, N 4r.
[253] Andreae, Bestendiger Bericht, N 4r.
[254] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, O 1r–v.

noch einmal auf die Relevanz dieser Lehre aufmerksam, indem er darauf verweist, dass nur mit ihr die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi christologisch abgesichert sei. Jedoch gelte: „Verlieren wir jn aber zur Rechten dieser Maiestet/ so verlieren wir auch Christum in Sacramenten."[255] Dieses Bekenntnis sei nun aber zur „einhelligen Erklerung" geworden durch die Schriften Luthers, die beide Teile als Erklärungsgrundlage angegeben hätten.[256] Die Darstellung der Wittenberger Christologie durch Andreae geht weit über das durch Selnecker den Wittenbergern Zugemutete hinaus. Hatte dieser jenen nur die Multivolipräsenzlehre zugemutet, so ist für Andreae fast die komplette Württemberger Christologie Voraussetzung für einen Lehrkonsens. Dass diese beiden Fremddarstellungen, die darauf bedacht waren, das Band zu den Kursachsen nicht vorschnell abzuschneiden, um sie doch noch in den Zerbster Konsens mit hinein zu bekommen, auf harten Widerstand in Wittenberg stießen, ist nicht verwunderlich. Im Folgenden sollen darum die Antwortschriften aus Kursachsen zu den beiden Veröffentlichungen zu Wort kommen.

7. Reaktionen aus Kursachsen

Die Versuche Selneckers und Andreaes, die Wittenberger Fakultät und damit das ganze Kurfürstentum Sachsen doch noch in den Lehrkonsens vom Mai 1570 einzubinden, dem die Kursachsen bereits in Zerbst nicht zugestimmt hatten, trafen die Wittenberger Christologie im Kern. Wollten die Wittenberger Theologen den eindeutig philippistischen Lehrkonsens, der in dieser Stadt bereits seit nun fast 20 Jahren vorherrschend gewesen war, aufrecht erhalten, dann waren sie dazu gezwungen, den Ausgleichstönen aus dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel mit Entschiedenheit zu widersprechen.[257]

7.1 Kursächsische Reaktionen auf das *Exegema* Selneckers

Kurz nach der Veröffentlichung des *Exegema* ließ Kurfürst August von Sachsen die theologische Fakultät in Wittenberg fragen, ob der Auszug aus deren Brief an Herzog Julius, den Selnecker erstellt hatte, wie von diesem gewünscht, im Kurfürstentum gedruckt werden solle, und was sie von die-

[255] Andreae, Bestendiger Bericht, O 1v.

[256] Vgl. Andreae, Bestendiger Bericht, O 2r.

[257] Die kursächsischen Stellungnahmen sind zum überwiegenden Teil nur handschriftlich überliefert. Sie werden hier erstmals dargestellt, analysiert und ausgewertet.

sem Extrakt und dem *Exegema* Selneckers hielten.[258] Diese Frage ihres Kurfürsten beantworteten die Wittenberger Theologen in einem Schreiben mit dem Titel

Antwort Vff *Doctor Nicolai Selnecceri* Schreiben Von dem Bedruckten *EXEGEMATE COLLATIONIS CUM VVITTEMBERGENSIBVS*, Vnd vonn dem *EXTRACT* aus der *THEOLOGEN* schrifft zu Wittembergk,[259]

das sie im September 1570 an ihn abschickten. In der Frage nach der Beurteilung des *Exegema* sind nun innerhalb der Wittenberger Fakultät zum ersten Mal Differenzen zu beobachten. Selnecker berichtet 1573 rückblickend, dass Georg Major kurz nach der Veröffentlichung des *Exegema* in Gandersheim bei ihm übernachtet habe

vnd mich *nomine collegarum amanter salutirte*/ deß ausgegangenen *exegematis* in keinem vnguten gedachte/ sondern bezeugete/ das er vnd seine *collegae* mit mir zufrieden/ rufften Got für mich an/ hetten ein mitleiden mit mir wegen der grossen arbeit vnd Vnruhe/ darein ich gesteckt were/ wünscheten das ich wider zu inen kommen möchte &c.[260]

Der Senior der theologischen Fakultät Wittenberg scheint demnach in der Frage der Christologie im Alter kompromissbereit geworden zu sein und den Frieden in der Kirche für wichtiger als die reine melanchthonische Lehre gehalten zu haben. Jedoch scheint der 68-jährige keinen großen Einfluss mehr auf die neue Wittenberger Professorengeneration ausgeübt zu haben.[261] Aber auch der neue Professor und Stadtpfarrer in Wittenberg, Friedrich Widebram, antwortete auf ein Schreiben Selneckers, in dem dieser sich erkundigt hatte, ob das Gerücht, die Wittenberger hätten eine Stellungnahme gegen das *Exegema* verfasst, wahr sei,

ich solte den *rumoribus* nicht gleuben/ es were nichts daran/ seine *Collegae* liebeten mich von hertzen/ vnd wüßten weder er noch seine *Collegae* ettwas von einiger *Censur* die von meinem *exegemate* solte gestellet worden sein/ sie weren alle mit mir wol zufrieden/ vnd wüßten/ das ich dadurch einigkeit suchen vnd pflanzen wolte.[262]

---

[258] Vgl. das Referat der Bitten des Kurfürsten durch die Fakultäten Wittenberg und Leipzig: „Zum dritten Nach deme *Doctor Nicolaus Selnecker* ein *Exegema* (wie er es genennet) von vnser meinung etlicher streitigen Artickel halben offentlich im Druck ausgehen laßen, darneben ein *Extract*, aus vnser Jüngsten Ihme gegebenen antwort heraus getzogen, vnd denselben gleicher gestalt im Druck ausgehen zu laßen bedacht, was auch dises fals vns gefellig oder leidlich sein möge.", DrHSA: Loc. 10329/2., 81v: Schreiben der Fakultäten Leipzig und Wittenberg an Kurfürst August. September 1570.

[259] Enthalten in: DrHSA: Loc. 10311/12, 43r–45v.

[260] DrHSA: Loc. 7169/1, 12v.

[261] Vgl. seine Klage nach dem Sturz der neuen Professoren von 1574, „man habe ihn drey Jahr lang zu keinem *Theologi*schen Handel gezogen.", Loescher, *Historia Motuum*, 176.

[262] DrHSA: Loc. 7169/1, 13r.

Hatte diese Antwort Selnecker zuerst beruhigt, so wurde das Braunschweiger Gerücht über die *Censura* aus Wittenberg durch ein Schreiben der Leipziger Fakultät an Selnecker,[263] dem die Wittenberger Stellungnahme beigefügt war, endgültig bestätigt. Aber auch die ehemaligen Leipziger Kollegen Selneckers brachten kein Verständnis für die hinterlistige Art und Weise, wie einige Wittenberger Professoren mit Selnecker umgingen, auf.[264] Vor dem Empfang der *Censura* durch Selnecker war dieses Wittenberger Schreiben in handschriftlichen Kopien „zu Leipzig/ Nürmberg vnd Wittenberg/ in Sachsen vnd der Marck vnd anderswo [...] ausgestrewet worden".[265] Dieser reagierte auf das Wittenberger Gutachten, indem er einen Brief an Widebram schrieb, in dem er ihn bat, mit seinen Kollegen zu sprechen und mit ihnen gemeinsam das 17. Kapitel aus dem Damaszener[266] bezüglich der von den Wittenberger Theologen in Zweifel gezogenen Erhöhung der menschlichen Natur Christi zu lesen.[267] Doch der Versuch Selneckers, mit den Wittenbergern in ein christologisches Gespräch einzutreten, wurde von diesen nicht mehr angenommen. Denn kurz danach wurde eine öffentliche Bekanntmachung in der Universität Wittenberg angeschlagen, in der das 17. Kapitel des Damaszeners zitiert und im Wittenberger Sinn interpretiert wurde. Doch ist, folgt man der Darstellung Selneckers, Widebram an dieser Reaktion der Wittenberger Fakultät nicht beteiligt gewesen.[268] Weil die Schreiben Selneckers an den Kurfürsten zu Sachsen bisher alle unbeantwortet blieben, beschloss er, sich in dieser Angelegenheit nicht an ihn zu wenden.[269] Resigniert stellte Selnecker seine Ausgleichsversuche ein:

---

[263] Vgl. Selnecker, Gresser, A 3r.

[264] Vgl. Selnecker, Gresser, A 3r: „Bald hernach wird mir die *Censura* geschickt von leipzig/ da ettliche *Theologi* mir schreiben/ vnd klagen vber den heimischen grieff/ wie man mit mir vmbgehe."

[265] Selnecker, Gresser, A 3r.

[266] Gemeint ist das 17. Kapitel im Buch III der *Expositio fidei* des Johannes Damascenus, in dem dieser von einer Teilhabe der menschlichen Natur Christi an den göttlichen Eigenschaften ohne Verlust ihres menschlichen Wesens redet. Vgl. Johannes Damascenus, *Expositio fidei 61*, PTS 12, 156: Ἡ δὲ τοῦ κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε διὰ τὴν πρὸς τόν λόγον ἀκραιφνεστάτην ἕνωσιν ἤτοι τὴν καθ' ὑπόστασιν οὐδαμῶς τῶν κατὰ φύσιν ἰδίων ὑποστᾶσα ἔκπτωσιν·

[267] Vgl DrHSA: Loc 7169/1, 13r: „Darauf schreibe ich *sine expostulatione* ghen Wittenberg *ad Widebramum* vnd weil die *Censura* ettliche Ding in meinem *exegemate* angreifft/ was sonderlich die *exaltationem naturae humanae in Christo* belanget/ bitte ich in/ er wolle mit seinen *Collegis* reden/ vnd wollen miteinander das 17 *caput Damasceni* leßen vnd beherzigen."

[268] Vgl. DrHSA: Loc 7169/1, 13r: „Bald wird ein getruckte *Intimatio* offentlich verfertiget vnd angeschlagen so noch fürhanden/ darinn meine *formatia uerba* aus dem brief/ so ich geschrieben/ gesezt/ der *locus Damasceni allegirt*/ vnd gedeutet/ vnd ich *tacite et per obliquum refutirt* werde/ doch on wissen des *pastoris*/ als ich hernach erfaren."

[269] Vgl. Selnecker, Gresser, A 3v.

Was solte ich machen? Ich schwiege still, vnd gedachte, ich wolts Gott walten lassen/ ich könnte vnd würde ferner nichts ausrichten/ weil man kein andern *proceß* hielte, fürete, vnd nur mit gewalt forfaren wolte.[270]

7.2 Die Wittenberger Antwort auf das *Exegema* Selneckers[271]

Das Schreiben der Wittenberger Fakultät auf die Anfrage des Kurfürsten hin[272] sollte nicht veröffentlicht oder gedruckt werden und stellt insofern einen rein territorieninternen religionspolitischen Ratschlag einer theologischen Fakultät an den Landesherrn dar. Dies ist vor allem dann zu berücksichtigen, wenn es um die Frage geht, was in dieser Schrift gesagt wird, was implizit mitgesagt aber nicht ausgesprochen wird, und was aus religionspolitischen Gründen nicht gesagt werden kann.

Die Stellungnahme setzt ein mit der Feststellung, dass die Wittenberger Schrift an Herzog Julius und Kurfürst August alle wesentlichen Sachverhalte, sowohl was die *unio hypostatica* und die *communicatio idiomatum* betreffe, als auch was die Abendmahlslehre angehe, enthalten habe. Die Erstellung einer interpretierenden Auswahl von Stellen aus dieser Schrift, wie sie in dem Extrakt Selneckers vorliege, und eine eigene neue Erklärung, was bei dem Gespräch in Wittenberg vor sich gegangen sei, wie sie in dem *Exegema* enthalten sei, wäre aus diesem Grunde durchaus nicht nötig gewesen.[273] Vor allem der Titel des *Exegema*, in dem suggeriert werde, es sei zu einer Lehrvergleichung zwischen den Gesandten Braunschweig-Wolfenbüttels und den Kursachsen gekommen, führe in die Irre. Selnecker habe lediglich den Brief an die beiden Fürsten mitgegeben bekommen, nicht aber ein Dokument, in dem ein solcher Lehrkonsens festgestellt worden sei.[274] Die Darstellung der Lehre von der *unio personalis* und vom Abendmahl in Selneckers *Exegema* sei adäquat und könne so angenommen werden.[275] Jedoch entwickle der Autor seine Darstellung der *communicatio idiomatum* in Widerspruch zur vorhergehenden Darlegung der *unio perso-*

---

[270] Selnecker, Gresser, A 3v.

[271] Vgl. die Erwähnung bei Mager, Konkordienformel, 128f.

[272] Enthalten in DrHSA: Loc. 10329/2., 112r–114r und in: DrHSA: Loc. 10311/12, 43r–45v.

[273] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44r.

[274] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44r: „Vil mehr aber hetten wir gewolt, das er den gedruckten bogen eingestelt, darauf er den Tittel gemacht *Exegema Collationis cum Wittembergensibus.* Dann er eine solche *Collation* vnd erklerung, wie er ausgehen laßen, von vns nicht empfangen, Sondern alles was wir mit Ihme geredet von vnser meinung, vnd die vrsachen, darumb wir von der einhelligen lehr der alten rechtgleubigen Kirchen nicht konten abweichen, haben wir Ihme schriftlich zugestellet, eben in der antwort, die Ihme von vns mitgegeben."

[275] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44r–v: „Vnd wiewol wir in der ertzehlunge, so er gethan von der *Vnione personali* vnd *Coena Domini* nichts straffen".

nalis und gerate so in Selbstwidersprüche.[276] Die Wittenberger sind der Ansicht, dass eine Darstellung der hypostatischen Einung nur mit ihrem eigenen Verständnis der ontologischen Einung möglich und konzis sei. Indem sie Selnecker ebenfalls diese Deutung der *unio personalis* unterstellen, können sie darauf verweisen, dass eine *communicatio idiomatum realis* nicht aus diesem Ansatz abzuleiten sei, bringe die göttliche Person die menschliche Natur doch ausschließlich zur personalen Erscheinung, teile ihr dabei aber keine ihrer Eigenschaften mit. Die Wittenberger vermuten, dass Selnecker mit dieser Darstellung der Christologie versucht habe, dem sich ebenfalls zur Reformation der Kirche in Braunschweig-Wolfenbüttel aufhaltenden Andreae entgegen zu kommen. Dies habe dann zu einer Konstruktion einer Lehrvergleichung geführt, wie sie doch in Wahrheit nicht stattgefunden habe.[277] Der Einfluss Andreaes sei mit Händen zu greifen, wenn man sich die Definition der Idiomenkommunikation, die Unterscheidung von zwei unbegrenzten Mächten und die Rede von einer Mitteilung an die menschliche Natur *respectu gratiae & beneficij diuini* anschaue.[278] Die Wittenberger lehnen also nach wie vor die reale *communicatio idiomatum*, die reale Teilgabe von göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, ab, weil ihnen eine Teilgabe ohne Naturenvermischung *respectu gratiae* nicht denkmöglich erscheint. Die Wittenberger Replik auf das *Exegema* ist in den für seine erhoffte Konkordienfunktion nötigen Punkten eine Ablehnung auf der ganzen Linie. Die Verfasser dieses Wittenberger Gutachtens sind nicht bereit, in der Christologie anderen lutherischen Territorien Zugeständnisse zu machen, sondern halten an der philippistischen Tradition Wittenbergs fest.

Ausgehend von der starken Gewichtung der Tradition durch Melanchthon ist es den Kursachsen darum wichtig, den altkirchlichen Konsens, den sie mit den altgläubigen und reformierten Kirchen teilen, aufrecht zu erhal-

---

[276] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44v: „so befinden wir doch, das in dem Mitlern Teil, *de communicatione Idiomatum* viel wiederwertige reden sein, die weder mit dem vorgehenden, noch mit sich selbst vbereinstimmen."

[277] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44v: „Vnd haben ein Mitleidung mit Ihme, das, ob wir wol kein mistrauen Ihnn in setzen vnd zweyffeln nicht das es gutt von Ihme gemeinet sey, Er dennoch in deme sich nicht gnugsam vorgesehen, das ein *Conciliation* gesucht, die im grund nicht richtig, noch mit bestand erhalten oder verteidigt werden kann, vnd die sache an sich selbst, dorinnen er vielleicht *Doctor Jacobo* (mit deme er schreibet, das er gantz eins sey) zu gefallen, mehr *inuoluirt* vnd verwickelt, den rechtschaffen erkleret hatt".

[278] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44v: „wie denn zu sehen wen man die *Definition Communicationis Idiomatum* vnd die *Distinction* von Zweyerley *infinita potentia* vnd die verdackten rede von dem *respectu gratiae & beneficij diuini*, vnd andern dergleichen mehr ding mit fleis darinnen betrachtet."

ten.[279] Aus diesem Grund und weil im Extrakt Selneckers die antitrinitarische Bewegung als Anlass für den Einstieg Wittenbergs in die christologische Debatte ausgelassen werde, lehnt die Fakultät den Extrakt ihres Schreibens an die beiden Fürsten durch Selnecker ebenfalls ab und rät dem Kurfürsten, diese Kurzfassung nicht in seinen Landen drucken zu lassen.[280]

Indirekt werfen die Wittenberger den Braunschweiger Theologen die Einführung einer abstrakten, die Naturen vermischenden Redeweise vor:

> So ist nicht heimlich noch verborgen, wer die Reden *in Abstracto* einfüre, ob wol ein neues glöslein erdacht werden will, das *naturae suae in persona realiter* alle eigenschaft der göttlichen Natur sollen *conferirt* oder in dieselbe *effundirt* werden, welchs wir nicht billigen können.[281]

Die Wittenberger vermögen den Unterschied zwischen einer abstrakten Redeweise, die die Eigenschaften der Naturen vermischt und verändert und der Rede von einer konkreten Mitteilung der Eigenschaften innerhalb der Person Christi nicht zu sehen.

Die Professoren der Leucorea baten ihren Kurfürsten, ihren eigenen Brief, den sie Selnecker mitgegeben hatten, ungekürzt veröffentlichen zu dürfen, um so der Breitenwirkung, die das *Exegema* bereits hatte, entgegenwirken zu können. Denn sollte aus Kursachsen keine Stellungnahme zu dieser Schrift kommen, würde die Öffentlichkeit denken, dass die Wittenberger Fakultät der Lehrform Andreaes zugefallen sei und ihre eigene Christologie widerrufen habe.[282]

7.3 Die Stellungnahme Selneckers zur Wittenberger *Censura*[283]

Am 23. April 1571 brach Selnecker sein langes Schweigen über die Wittenberger Anfeindungen gegen ihn und nahm in einem Brief an seinen

---

[279] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 45r: „So ist, was den *Consensum* mit der Romischen Kirchen vnd mit allen andern, so einhellig dieße lehre fuhren, belanget, vorsichtig genug von vns geredet, vnd konnen wir nicht sehen warumb solches ausgelaßen sein solte."

[280] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 44v–45r: „Belangende aber den *EXTRACT*, welchen er aus vnser Im gegebener antwort ausgetzogen bitten wir Churfürstliche Durchlauchtigkeit vnsern Gnedigsten herrn vnderthenigst, Ihme solchen auf diese weise drucken zu laßen nicht zuvorstatten dann der anfang vnser antwort gar miteinander ausgelaßn ist dorinnen wir die *Occasionem*, so vns verursacht diesen bericht zuthuen vermeldet. So ist auch dieses hinweg genohmen, daran vnser *Vniuersitet* viel vnd hoch gelegen ist, worumb man *in propositionibus* die lehre von der *Communicatione Idiomatum* habe faßen müssen, Vnd was es für eine lehr sey, die nicht von vns herkommen, Sondern stetts also in der Kirchen Gottes geblieben sey, Vnd das wir nicht können noch sollen vns auf vngewönliche reden vnd Lehren in diesem hohen artickel begebenn."

[281] DrHSA: Loc. 10311/1, 45r.

[282] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/1, 45r–v.

[283] Vgl. hierzu Mager, Konkordienformel, 129f.

Schwiegervater, den Superintendenten von Dresden Daniel Gresser, zum Wittenberger Gutachten über sein *Exegema* Stellung. Lange habe er dem Treiben der „Jungen stoltzen hitzigen“[284] Geister zugesehen und habe alle ihre Äußerungen

der Kirchen vnd gemeiner ruhe zu gut [...] zum besten [ausgelegt]/ Aber ich sehe/ es will nicht allzeit segen dabey sein/ Also hab ich auch jhr wort allwege nun viel Jar her die jmmer auff schrauben gestanden/ auffs beste ausgeleget vnn in keinen bösen vordacht haben wollen/ Ob ichs gleich offt mit henden getastet vnd gefület habe/ Denn ich jmmerdar der Kirchen hab schonen wollen.[285]

Doch spätestens seit ihrem Gutachten über sein *Exegema* sei ihm klar geworden, dass etliche Wittenberger Professoren dem Calvinismus zugefallen seien. Jedoch trauten diese sich nicht, öffentlich dazu zu stehen, weil der Kurfürst von Sachsen und seine Frau „in rechter Lere erzogen“[286] und Garanten des rechten Glaubens im Kurfürstentum Sachsen seien. Aber sobald

jr Churfürstliche Gnad nur ein mal sich würd mercken lassen/ Als weren jhre Churfürstliche Gnad einiger secten/ Sonderlich der Sacramentirerey verwant/ So würde man wunderbar sehen/ Wie viel trotzlicher denn bis hieher alle Sacramentirer gethan/ sie heraus faren würden.[287]

Selnecker habe die *censura* der Wittenberger über sein *Exegema* „hertzlich wehe“ getan, „denn ich mein lebelang nicht gedacht das ich in vnguten mit etlichen zu Wittenberg jemals solt zu thun kriegen“.[288] Nun aber hätten die Wittenberger ihn beim Kurfürsten von Sachsen als „Lügner vnd vorfelscher“[289] angeschwärzt. Darum ruft Selnecker Jesus Christus als Richter an zwischen ihm und „etlichen Armen heimlichen Caluinisten/ welche so lange der Churfürst [...] lebet nicht Caluinisten sein wollen bis sich etwan der Wind wenden möchte/ das Gott gnediglich verhindern wolle“.[290] Was aber sein *Exegema* anbelange, so habe er darinnen nichts anderes geschrieben als „was je vnnd allwege die Lehre vnd Bekentnis vnser Kirchen vnd Schulen/ Leipzig vnnd Wittenberg gewest ist“.[291]

Auf Befehl des Herzogs Julius habe er das ausführliche Schreiben der Wittenberger, das diese ihm bei seinem Besuch mitgegeben hatten, zusammengefasst. Das *Exegema* sei so gestellt, dass „kein Rechtsinniger zu Wit-

[284] Selnecker, Gresser, A 3v.
[285] Selnecker, Gresser, B 1r.
[286] Selnecker, Gresser, A 3r.
[287] Selnecker, Gresser, A 3r.
[288] Selnecker, Gresser, A 3r.
[289] Selnecker, Gresser, A 3v.
[290] Selnecker, Gresser, A 3v.
[291] Selnecker, Gresser, A 3v.

tenberg noch anderswo sein/ der ein misgefallen darob haben sollte."[292] Seine Intention bei der Abfassung dieses Schreibens sei die Wahrung der Lehreinheit zwischen Kursachsen und dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel gewesen. Um diese zu erhalten, habe er das kursächsische *Corpus Doctrinae* „allen Kirchen dieses Löblichen Fürstenthums commendirt vnn beygelegt".[293] All diese Konkordienbemühungen von seiner Seite, die allesamt dem Frieden in der Kirche dienen sollten, hätten die Wittenberger zunichte gemacht durch ihre *censura* und die *Catechesis Pecelij*.[294] Selnecker erklärt, dass „kein war wort an allen denselben itzt erzeleten auflagen [der *Censura Wittebergensium*] sey", und hätte er gewusst, dass die Wittenberger nicht bei der Lehre, die er in seinem *Exegema* dargestellt habe, bleiben wollen, dann hätte er öffentlich protestiert und erklärt, dass sie „ein Newe Sacramentirische Lere einfüreten/ Wie man leider jtzt allererst befindet".[295] Stets habe er die Wittenberger entschuldigt und in Schutz genommen vor ihren theologischen Gegnern, weil sie sich auf Schriften Luthers, dessen Katechismus und das *Corpus Doctrinae* bezogen hätten.[296] Eben diesen drei Instanzen aber entspreche sein *Exegema* und die Wittenberger seien mit ihrer *censura* von dieser kursächsischen Bekenntnisgrundlage abgewichen.

Abschließend nimmt Selnecker noch kurz inhaltlich zur Wittenberger *censura* Stellung. Er müsse sich von allen den Theologen absondern, die der menschlichen Natur Christi ihre Ehre und Majestät verkleinern wollen, sprächen „Man wolle Christum zu hoch heben (Pfui du verdampter Teufel)"[297] und Christus in seiner Abendmahlseinsetzung die Allmacht rauben, diese Worte ändern, anders deuten oder verfälschen wollten.

7.4 Das *Iudicium* aus Wittenberg und Leipzig über den Bericht Andreaes

Nach dem Erhalt des „Bestendigen Berichts" von Andreae am 28. August 1570[298] schrieb Kurfürst August Anfang September an seine beiden theologischen Fakultäten Wittenberg und Leipzig und bat sie unter anderem um

---

[292] Selnecker, Gresser, A 4r.

[293] Selnecker, Gresser, A 4r.

[294] Selnecker, Gresser, A 4v.

[295] Selnecker, Gresser, B 1r.

[296] Vgl. Selnecker, Gresser, B 1r.

[297] Selnecker, Gresser, B 1r.

[298] Andreae hatte am am 28. August 1570 aus Wolfenbüttel einen Brief an Kurfürst August geschickt, mit dem zusammen er seinen „Bestendigen bericht" nach Kursachsen sandte und zur Rechtfertigung seiner darin enthaltenen Darlegungen der Wittenberger Position das Gespräch der Zerbster Komission mit den Wittenbergern in seinem Sinne deutete. Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 10r–11r.

eine Stellungnahme zum Wittenberger Gespräch und zur Darstellung der Wittenberger Christologie durch Andreae.[299] Dieser kurfürstlichen Bitte entsprachen die beiden Fakultäten in ihrem „*IVDICIVM* der Theologen zu Leipzigk vnd Wittembergk von dem Bericht so *DOCTOR IACOBVS ANDREAS* Neulichen Im druck hat ausgehen lassen."[300] In dieser Schrift, die sich neben der Tübinger Darstellung der Wittenberger Christologie auch mit der Darstellung Andreaes, Kursachsen hätte dem Zerbster Abschied zugestimmt, beschäftigt, unterstellen die kursächsischen Theologen, nachdem sie noch einmal deutlich gemacht haben, dass sie dem Zerbster Abschied nicht haben zustimmen können, Andreae,

> das es ihme furnemlich (wie solches den sonsten auch offenbar vnd am tage ist) im gantzen *Itinerario* zuthuen gewesen ist, vmb seinen streitigen Punct vnd artickel von der *Maiestet* der Menschlichen Natur im Herrn Christo, darmit er wieder die klaren getzeugnus der schrift vnd alle *decreta* der algemeinen Christlichen vnd rechtglaubigen Kirchen, vnd wieder den stetigen vnd eindrechtigen *Consens* der einhelligen lehre vnser Kirchen schreckliche neuerung einführet.[301]

Die ganzen Konkordienbemühungen Andreaes seien als Vorspiel zur Durchsetzung der Württemberger Christologie zu verstehen, die die Kursachsen als nicht mit dem Lehrkonsens der Alten Kirche übereinstimmend ablehnen. Andreae habe dabei gehofft, mit der Zustimmung der kursächsischen Kirche die Brenzsche Christologie konkordienfähig zu machen. Mit dieser Hinterlist habe er den Streit um die *unio personalis* und die Idiomenkommunikation in die kursächsische Kirche gebracht, die doch bisher nicht über diesen Artikel gestritten habe.[302] Um die Württemberger Christologie den Kursachsen nahe zu bringen, habe er eine Verknüpfung mit der Abendmahlslehre vorgenommen.[303] Obwohl die Kursachsen Andreae in vorhergehenden Gesprächen deutlich und klar mitgeteilt hätten,

---

[299] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 81r–83r: Schreiben der Fakultäten Leipzig und Wittenberg an Kurfürst August. September 1570. Hier: 81v: „Insonderheit aber, was dorinnen, der mit zu Zerbst vnd Wittemberg gepflogenen Handlung vnd abschiedt halben erzehlet vnd worauf, domit auch vnser gemüth zu Christlicher einigkeit gespürett, wir endlich zu beruhen bedacht."

[300] Enthalten in: DrHSA: Loc. 10329/2., 86r–93r. und in: DrHSA: Loc. 10311/12, 33r–40v.

[301] DrHSA: Loc. 10311/23, 35v.

[302] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23, 35v–36r: „Dann eben darumb das er mit dieser Kirchen *suffragijs* vnd beyfal vielleicht die Schwebischen vnd *Brentianer controuersias* beschönen möchte, hatt er in diese lande gebracht, den streit *de Vnione personali* vnd *communicatione Idiomatum*, den er wol gewust, das er Inn diesen Kirchen vnd schulen zuuor nicht erreget noch getrieben".

[303] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23, 36r: „ob er wol zu einem schein den Artickel vom heiligen Abendmal des Herrn furgewandt, dauon doch in dieser lande Kirchenn auch kein streit gewesen, vnd daruon Ihme nicht vnbewust das in *Publica uoce ministerij* in allen Schulen vnd Kirchen des Churfürstenthumbs Sachsen, der *Sentenz* vnd meinung *Lutheri* nichts entgegen sey geleret noch gechrieben iemals wordenn."

das wir seine *disputationes* von der *Vbiquitet* vnd *Communicatione Physica* nicht billichen noch *probi*ren könten, vnd darmit nichts zu thuen noch zu schaffen haben woltenn,[304]

habe dieser nach seinen Machenschaften um den Zerbster Konvent an den Kurfürsten geschrieben, dass er es nur gut mit den kursächsischen Theologen meine.[305] Dem stellen die Wittenberger Professoren das Verhalten Andreaes auf dem Zerbster Konvent gegenüber:

Den er noch zu Zerbst, ehe er gehn Wittemberg kommen Zu einen der vnßern, so von Churfürstlicher Durchlauchtigkeit dahin neben vns gesand, sich dieser wort vornehmen laßen, Er hielte die *Propositiones*, so bey vns *disputiert* werden, für vnchristlich vnd Mahometisch, vnd er hielte es dafür, wir hetten mit der weiße keinen beßern Christum als die Türcken vnd *Alcoran*, dieses hatt er aber gegen vns geschwiegen, bis er kegen Wittemberg kommen, do er abermals (allein das er gesehen, das gemelte *propositiones* in seiner *Vbiquitet* ihme nicht beyfal geben) mit vnbeschiedenheit vns beschuldiget, vnd in seiner herberg dergleichen reden wiederholet auch die *Legaten*, so er bey sich gehabt, vnd etliche von den *Theologis*, vns darmit zubeschweren angetrieben, wie solches alles wir erweisen können.[306]

Weil die Wittenberger dieses Urteil über ihre Christologie gehört und die wahre Absicht Andreaes aus seinem bisherigen Tun erschlossen hätten, seien sie nicht bereit gewesen, ihm bei seinem Besuch in Wittenberg ein schriftliches Zeugnis zu übergeben, das seinen Zerbster Konsens bestätigt hätte.[307] Das Lamentieren Andreaes darüber, dass er kein schriftliches Gutachten der Fakultät Wittenberg bekommen habe, sei unbegründet, da man ihm im mündlichen Gespräch erklärt habe, dass die Wittenberger Promotionsthesen nichts Neues enthielten, und da ihm das Luther-Werk „Von den letzten Worten Davids" als hermeneutischer Schlüssel zur Wittenberger Christologie genannt worden sei. Überdies seien bei diesem Gespräch nicht alle Theologen des Wittenberger Kollegiums anwesend gewesen, so dass ihm keine Schrift in deren Namen habe mitgegeben werden können.[308] Mit Drohungen, dass alle Theologen aus Niedersachsen gegen die Wittenberger schreiben würden, sei Andreae von Wittenberg wieder aufgebrochen.[309]

---

[304] DrHSA: Loc. 10311/23, 37r.

[305] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23 37v–38r.

[306] DrHSA: Loc. 10311/23, 38r.

[307] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23, 38r: „Derwegen wir billich vrsach gehabt vns zu weigern Ihme schriftliche Zeugnus zu geben von seinem *Consensu* deßen er sich nun beklagen will".

[308] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23, 38r–v: „so doch er selbsten bekennet, da man sich in der lehr kegen Ihme also mündlich erklert, das in vnsern *propositionibus* nichts newes auf die Bahn bracht sey, vnd das Zum Zeugnus auch das buch *Lutheri de Verbis nouissimis Dauidis* angetzogen, zu denen das dozumal auch die *Theologi*, so zum *Collegio* gehörig, nicht alle beisamen gewesen, vnd in derselben abwesen keine schrift ihme vnder das *Collegij* nahmen hatt konnen gegeben werden."

[309] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23, 38v: „Also ist er dazumal von Wittemberg wiederumb abgeschieden, mit sonderlichen drauungen, Es solte gantz Sachsen wieder diese *Vniuersitet* schreiben."

Bezüglich ihrer Christologie berufen sich die kursächsischen Theologen auf das Gutachten, das Selnecker von den Wittenbergern an den Herzog Julius mitgegeben wurde. Darin hätten sie angezeigt, dass sie in der christologischen Frage den steten Konsens mit der Alten Kirche suchen und auf deren Bahnen weitergehen werden. War diese Verantwortungsschrift das eigentliche christologische Credo der Wittenberger Fakultät,

> So verwundert vns demnach höchlichen, das D. *Jacobus* in seinem Buch Rühmen darf eine *Conciliation*, die er habe mit vns in solchen artickeln getroffen, die er weder in schriften, noch mündlich von vns empfangen.[310]

Diese durch Andreae suggerierte Vergleichung in der Christologie treffe die wahre Wittenberger Position durchaus nicht und sei überdies so verfasst, dass sie sich selbst widerspreche. Die kursächsischen Theologen lehnen diese Darstellung der Wittenberger Lehre aus diesem Grund ab und berufen sich auf den steten Konsens der orthodox lehrenden Kirche.[311]

In den beiden Stellungnahmen an ihren Kurfürsten haben die Wittenberger bzw. die kursächsischen Universitäten ihre christologische Position verteidigt und beibehalten. Im Ton diplomatisch, in der Sache entschieden, weigern sie sich, die Bemühungen Selneckers und Andreaes, die Kursachsen noch in die Zerbster Koalition mit hineinzubekommen, als in der Sache richtig anzuerkennen. Sie vertreten vielmehr den Ansatz, dass eine wahre christliche Konkordie nur basierend auf dem altkirchlich-melanchthonischen Lehrkonsens, wie er im kursächsischen *Corpus Doctrinae Philippicum* seinen Ausdruck gefunden habe, möglich sei. Die von diesem philippistischen Lehrkonsens dissentierenden Ansätze in Württemberg und Niedersachsen können darum von kursächsischer Seite nur als Fundamentalirrtum im Hauptartikel des christlichen Glaubens gewertet und abgelehnt werden. Die Kursachsen vertreten so einen mit dem Württemberger Modell konkurrierenden Konkordienansatz, der auf anderen fundamentaltheologischen Grundlagen basiert: Ist für die Württemberger das Schriftzeugnis vom menschgewordenen Gott als perichoretische Gemeinschaft von Gott und Mensch das Zentrum jedes theologischen Satzes, interpretieren sie von daher die altkirchliche Christologie und sind sie auch bereit, ihr zu widersprechen, wenn sie von diesem ihrem reformatorischen Zentralpunkt abweichen sollte, so hat die nach ihrer Überzeugung schriftgemäße

---

[310] DrHSA: Loc. 10311/23, 39r.

[311] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/23, 39r: „die auch sehr geferlich, vordechtig vnd zweifelhaftig ist, vnd durchaus also gestalt, das sie in sich selbst wiederwertig vnd weder warm noch kalt ist. Dargegen wir vns hiermit nochmals erkleren, das wir, ob gott will, bey der Stetten einhelligen lehr der gantzen Christenheit, darauf wir in vnser nechstgethanen antwort vns referirt bleiben vnd beharren wollen, vnd das wir alle wunderliche vnd seltzame reden vnd vorgaben weder billichen noch nachfolgen können."

christologische Tradition für die Wittenberger normative Funktion. Ihre Anerkennung stellt die Minimalbedingung kirchlicher Konkordienerklärungen dar. Die Auseinandersetzungen um die in der Wittenberger Promotionsdisputation vertretene Christologie hatten so den fundamentaltheologischen Dissens und die Unvereinbarkeit des Wittenberger Ansatzes mit der Konzeption Andreaes klar herausgestellt.

8. Entstehung, Entwicklung und argumentative Entfaltung der verschiedenen Lehrtypen in der Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen

Nach Beendigung der historisch-theologiegeschichtlichen Darstellung der Ereignisse um die Wittenberger Promotionsdisputation von 1570 wenden wir uns nunmehr unserer Leitfrage dieses Abschnittes nach der Entstehung, Entwicklung und argumentativen Entfaltung der verschiedenen Lehrtypen zu, die in der Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen aufeinandertrafen. Da die Württemberger Position durch das Konkordienbemühen Andreaes und die Braunschweiger Haltung durch die Ausgleichsversuche Selneckers innerhalb der Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen noch Kompromisse mit den Wittenberger Theologen möglich erscheinen ließen, stellen wir hier zunächst die Wittenberger Christologie dar (8.1.), die sich im Jahr 1570 im Vergleich mit den anderen beiden Ansätzen kompromissloser gezeigt hat, um erst nach dieser Darstellung die Grundzüge der beiden anderen Lehrtypen aufzuzeigen (8.2.).

8.1 *Nulla Proportio finiti ad infinitum*. Systematisch-theologische Würdigung der Wittenberger Christologie im Jahre 1570

Ausgangspunkt jedes christologischen Satzes ist für die Wittenberger Philippisten[312] die substanzontologische Beschaffenheit der Person Jesu Christi: Die zweite Person der Trinität hat demnach eine anhypostatische *certa*

[312] Zur Darstellung der Wittenberger Christologie wird auf die bereits erarbeiteten christologischen Texte zurückgegriffen, ohne jeweils die Stelle anzugeben, auf die Bezug genommen wird. Ergänzend dazu werden folgende Wittenberger Disputationen aus den Jahren bis 1570 mit Stellenangabe herangezogen: Heinrich Moller, *QVAESTIO, AN ADORATIONE INVOCANDVS SIT FILIVS DEI, DOMINVS noster Iesus Christus, Deus & homo*, enthalten in: *Propositiones*, R 5r–S 6v. Der Autor der *quaestio* ist unbekannt, die *responsio* stammt von Moller. Georg Crell, *QVAESTIO, DE REALI IDIOMATVM COMMVNICATIONE, QVAE EST IPSA naturarum confusio*, Wittenberg 1570, enthalten in: Major, *Propositiones*, S 7r–V 3v. Der junge Crell hat die *quaestio* gestellt, der Verfasser der *responsio* ist unbekannt.

humana massa aus der Jungfrau Maria in ihre göttliche ὑπόστασις aufgenommen, diese durch den Heiligen Geist geheiligt, und so mit sich vereint,[313] dass die göttliche Person die anhypostatische menschliche Natur zur Darstellung bringt, sie personiert und im Dasein hält. Göttliche und menschliche Natur bilden so ein differenziertes ontologisches Gebilde, in dem die göttliche Natur in etwa analog zum ontologischen Modell der Substanz, die menschliche Natur als Akzidens subsistiert. Diese ontologische Verortung der beiden Naturen Jesu Christi in einem ὑφιστάμενον ermöglicht es den Wittenbergern, zugleich ein stetes Beieinander und eine stete Trennung der beiden Naturen auszusagen. Denn durch das Dependenzverhältnis, das die menschliche Natur zur göttlichen hat, subsistiert sie immer und ausschließlich nur mit der göttlichen Natur zusammen. Weil aber dieses ontologische Verhältnis des Ins-Erscheinen-Haltens keinen Einfluss auf die Eigenschaften der beiden Naturen hat, ist es zugleich möglich, die *proprietates essentiales* der beiden Naturen streng voneinander zu scheiden.[314]

Ausgehend von diesem nominalistischen Verständnis der Person Jesu Christi, das die Wittenberger Professoren von ihrem Lehrer Melanchthon übernehmen, wird nun die traditionelle Rede von der *communicatio idiomatum* verstanden als ein *modus loquendi*, mit dem sich die Kirche historisch gegen die Ketzereien des Nestorius und des Eutyches verteidigt hat. Die Sätze der Idiomenkommunikation stellen eine Explikation der ontologischen Beschaffenheit der Person Jesu Christi dar: Sie reden immer *in concreto*, bezeichnen also die Person Jesu Christi, in der Gott und Mensch in der angegebenen Weise zugleich subsistieren, und schreiben dieser Person die Eigenschaften beider Naturen zu.[315] Durch diese Sätze habe die Kirche die Einheit der Person gegen deren Spaltung durch Nestorius erhalten. Die Wittenberger Philippisten unterscheiden sich insofern von der nestorianischen Lehre, als sie die beiden Naturen in einer ὑπόστασις geeint sehen und das Verhältnis der Naturen nicht als ein bloßes nebeneinander Existieren fassen, das ausschließlich im Gebet des Christen geeint ist.[316] Zugleich aber hätte die Alte Kirche diese Sätze der Idiomenkommunikation nie *in abstracto*, nach Wittenberger Lesart also mit Bezug auf die Naturen in Chris-

---

[313] Der Hauptbegriff für diese Vereinigung in den Wittenberger Texten ist *copulare*, eng vereinigen.

[314] Vgl. Major, *Propositiones*, T 5r: *Nam vnio naturarum, diuinum opus est, quo misso Filio à tota Diuinitate, soli ipsi vnitur ac copulatur foedere aeterno, & inseparabili, & planè imperuestigabili, natura humana ex Virgine assumpta, Sic, vt vnum fiant, ac sint hae duae naturae ὑφιστάμενον, & gestetur humana natura à λόγῳ assumente, nec tamen vel transmutentur naturae inter se, nec effundantur aut confundantur proprietates naturarum.*

[315] Vgl. Major, *Propositiones*, T 5v: *Ideo enim in Concreto usurpantur propositiones, in quibus personae, quae vtrunque est Deus & Homo, alterutrius naturae Propria tribuuntur.*

[316] Vgl. das Nestorius-Zitat: χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν, Loofs, Nestoriana, 262,5f.

tus, derart verstanden, als wäre dadurch eine realer Ausguss von Eigenschaften der einen in die andere Natur gemeint. Verstünde man die Eigenschaftenmitteilung in der Person Jesu Christi auf diese Art und Weise, verfiele man mit Notwendigkeit in den eutychianischen Irrtum der Naturenvermischung.[317] Sind die Sätze der Idiomenkommunikation Explikation der ontologischen Einung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi, so stellt die Notwendigkeit der steten Angabe, nach welcher Natur diese Person handelt, den Reflex auf die Unvermischtheit der beiden Naturen dar. Die Unmöglichkeit einer realen Anteilgabe, die dieser Denkfigur zugrunde liegt, hat ihren sachlichen Grund in der Prämisse, dass die Eigenschaften der göttlichen Natur identisch sind mit ihrem Wesen. Es gibt also keine göttlichen Natureigenschaften, die von dem Wesen der Natur ablösbar oder akzidentiell hinzukommend gedacht werden können. Dies aber hat zur Folge, dass die von dem Wesen unablösbaren Eigenschaften ausschließlich verbunden mit dem göttlichen Wesen der Natur mitgeteilt werden können.[318] Die Annahme einer realen Mitteilung einer göttlichen Eigenschaft an die menschliche Natur Jesu Christi ist so nach Wittenberger Sicht identisch mit der Annahme einer Ausgießung der göttlichen οὐσία in die menschliche Natur. Wollte man aber die *unio personalis* so definieren, dann könnte man nicht mehr begründen, aus welchem Grund allein die zweite trinitarische Person in die Menschheit Jesu Christi ausgegossen wäre, da die *essentia* der drei trinitarischen Personen identisch ist. Aufgrund der Tatsache, dass von den göttlichen Eigenschaften gelte, dass sie keine Akzidentien aufwiesen, sondern identisch mit der Substanz seien, wäre man gezwungen, von einer wesenhaften Ausgießung der ganzen Trinität in die Menschheit Jesu Christi auszugehen.[319]

Demgegenüber halten die Wittenberger Theologen fest, dass die Sätze der Idiomenkommunikation keinen abstrakt-realen Austausch der Wesenheiten meinen, sondern lediglich eine Explikation der ontologischen Verfassung der ὑπόστασις Jesu Christi darstellen. Hier gilt nun, dass die ontologische Verfassung in der *unio personalis* ohne reale Mitteilung des göttlichen Wesens, das identisch ist mit den Eigenschaften der göttlichen Natur, an die menschliche Natur bestehen kann und auch *de facto* besteht.[320] Der

---

[317] Vgl. Major, *Propositiones*, T 5v: *vt servetur huius personae vnitas, quam negauit Nestorius, Ideò verò in abstracto reiectae sunt propositiones, in quibus quod vni naturae proprium est, alteri secundum sese tribuitur, vt differentia naturarum in Christo retineatur contra Eutychen: qui & naturas & proprietates inter se confundebat.*

[318] Vgl. Major, *Propositiones*, T 6v–7r: *Quia Idiomata significant essentiales proprietates, quae cum sint inseparabiles, non possunt nisi cum ipsa essentia communicari.*

[319] Vgl. Major, *Propositiones*, T 7r.

[320] Vgl. Major, *Propositiones*, T 6v: *Affirmo non solui personalem Vnionem, etiamsi nec aliqua neque omnia, sed prorsus nullam idioma τοῦ λόγους συστατικὸν τῆς φύσεως reipsa humanae naturae communicatam, seu in eam effusum sit.*

Württemberger Ansatz, der, von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, die *unio personalis* in die Nähe der *communicatio idiomatum realis* rückt, ist so für die Wittenberger in ihrem philosophischen Koordinatensystem nicht im Konsens mit den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zu vertreten. Sie sehen vielmehr in dem Ansatz der realen Idiomenkommunikation die biblische Lehre von der Menschwerdung Gottes verleugnet, da in ihm der Mensch vergottet, nicht aber Gott Mensch werde.[321] Gerade darin aber seien die Vertreter der realen Idiomenkommunikation nicht mehr weit entfernt von der Irrlehre Servets und Schwenckfelds.

Die Kursachsen bestimmen die Erhöhung der menschlichen Natur Christi in der Himmelfahrt als Zierde mit hohen Gaben, die sie über alle Engel und seligen Menschen hinaus auszeichnen. Aber auch hier ist präzise zu unterscheiden zwischen diesen *dona* und den *proprietates divinae naturae*, die niemals der menschlichen Natur zu eigen werden können, *Quia necesse est manere perpetuum discrimen inter naturam infinitam & creatricem, & inter naturam finitam et creatam.*[322] Da die menschliche Natur ein Geschöpf ist, können ihr niemals göttliche Eigenschaften zu Eigen werden (Jes 42,8).[323] Weil aber die Anbetung eine Ehre ist, die allein der göttlichen Natur zukommt, ist die menschliche Natur auch von dieser göttlichen Ehre freizuhalten. Angebetet wird ausschließlich die Person Jesu Christi nach der göttlichen Natur.[324] Sind beim *officium Christi* immer beide Naturen beteiligt und muss man alle Aussagen, die sich auf das Erlösungswerk beziehen, immer auf beide Naturen beziehen, so werden doch auch hier die Eigenschaften den zwar zusammen handelnden, nach ihren Eigenschaften aber nach wie vor getrennten Naturen zugeordnet. So wird der Kreuzestod allein der menschlichen Natur zugeordnet, die Auferweckung der menschlichen Natur der göttlichen. Die unbeteiligte Natur wirkt bei diesen Handlungen der Person immer ausschließlich zulassend und in Willenseinheit mit der anderen.

---

[321] Vgl.: Major, *Propositiones*, V 2v–3r: *tota doctrina de communicatione Idiomatum deletur, & Christus constituitur non θεάνθρωπος, sed θεῖος ἄνθρωπος, hoc est, non homo Deus esse creditur, sed homo diuinus.*

[322] Major, *Propositiones*, T 8r–v.

[323] Ausgehend vom Grundaxiom der Unterschiedenheit der Wesenheiten, die eine Identität zweier voneinander geschiedener Substanzen ausschließt, lehnt auch Aristoteles mit aller Entschiedenheit die Identität von Gott und Mensch ab. Vgl. hierzu die Folgen, die der Stagyrit aus der Missachtung des Satzes vom Widerspruch zieht: Aristoteles, Metaphysik IV. 4, PhB 307, 150: καὶ πάντα δ' ἂν εἴη ἕν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, καὶ ταὐτὸν ἔσται καὶ ἄνθρωπος καὶ θεὸς καὶ τριήρης καὶ αἱ ἀντιφάσεις αὐτῶν.

[324] Vgl. Major, *Propositiones*, R 6r–v: *Nulli creaturae tribuendae est honor Deo competens, iuxta illud Esaiae quadragesimo secundo: Gloriam meam alteri non dabo. Humana natura in Christo est creatura. Ergo non est ei tribuendus honos soli Deo competens, nec inuocari debet vna λατρεία. [...] Ergo & nunc secundum diuinam naturam tantùm adorari debet.*

Der soteriologische Impetus der Wittenberger Theologen liegt vor im Eintreten der menschlichen Natur, die als Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein in voller Wesenseinheit mit uns steht, vor Gottes Thron. Die Menschen haben nach diesem Ansatz einen Fürsprecher, der durch seine Wesenseinheit mit ihnen in der Lage ist, Fürbitte für ihre Sünden vor Gott dem Vater zu tun. Nur wenn man von einer unveränderten menschlichen Natur ausgeht, ist dieser Ansatz zu halten; sollte auch nur eine göttliche Eigenschaft der menschlichen Natur zu Eigen werden, so wäre er nicht mehr zu halten.

Die Wittenberger Christologie erweist sich in der systematisch-theologischen Würdigung als stringenter und folgerichtiger theologischer Ansatz, in dem Gott Gott und der Mensch Jesus von Nazareth Mensch bleiben und niemals miteinander vermischt werden dürfen. Als in der Person Christi geeinte, wirken die beiden Naturen das ihnen jeweils Eigene, ohne von den Wirkungen und Handlungen der anderen Natur betroffen zu werden. Diesen Ansatz vertreten die Wittenberger als mit der Lehre der Alten Kirche übereinstimmenden und widersprechen von ihm aus sowohl dem Württemberger als auch dem Vermittlungsansatz Selneckers. Jesus Christus ist so ein ontologischer Spezialfall in der Weltgeschichte, in der göttliche und menschliche Natur in einem *suppositum* geeint sind.

Die offiziell vertretene Wittenberger Christologie von 1570 stellt im strengen Sinne des Wortes eine klassisch-philippistische Position dar, die sich stark an die Position des reifenden Melanchthon und seine starke Bindung an die altkirchliche Tradition anlehnt. Christologie und Abendmahlslehre werden als zwei voneinander zu trennende Glaubensartikel aufgefasst. Weder wird die Himmelfahrt als lokale Aufhebung Christi an einen topographisch bestimmbaren Ort erwähnt, noch wird die Konsequenz aus der verbalen Idiomenkommunikation für das Abendmahl gezogen. In der Abendmahlsfrage bleiben die Wittenberger Theologen recht einsilbig und berufen sich auf die Schriften beider Reformatoren.

Diese doch erheblich von den Positionen Crucigers und Pezels in den Auseinandersetzungen um die Jahreswende 1567/68 abweichende Haltung ist durch zwei Faktoren bedingt: Zum einen waren mit Bugenhagen, Widebram und Major drei Professoren Mitglied der Fakultät, die abendmahlstheologisch das klassisch-philippistische Konzept vertraten und zum anderen erschien es wohl auch den konsequenten Philippisten nicht opportun, ihre Position ungeschützt vorzutragen, wussten sie doch, dass vor allem Kurfürstin Anna religionspolitisch einen sehr stark an der Theologie Luthers orientierten Kurs vertrat und eine nicht realpräsentische Position in der Abendmahlsfrage mit Sicherheit nicht in ihren Landen toleriert hätte.

8.2 Der Zusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre in den Konzepten Selneckers und Andreaes

Die exponierte Darstellung der melanchthonischen Christologie in der Wittenberger Promotionsdisputation von Mai 1570 provozierte beträchtlichen Widerspruch. Die Hauptbedenken der theologischen Gegner richteten sich gegen die bewusste Trennung zwischen Christologie und Abendmahlslehre, sowie gegen die Tatsache, dass aus dieser Form der Christologie keine Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl mehr ableitbar war und der luthersche Begründungszusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre aufgegeben worden war. Zu ähnlich erschien die Wittenberger Christologie den zwinglianisch-calvinistischen Ansätzen, die aus ihrer Christologie eine Abwesenheit der menschlichen Natur von den irdischen Abendmahlsfeiern folgerten. Die thetische Aufrechterhaltung der Realpräsenz bei gleichzeitigem Vertreten der melanchthonischen Christologie hatte für die Mehrzahl der lutherischen Theologen ihre Überzeugungskraft verloren in einer Zeit, in der dem Calvinismus große Erfolge – seit 1563 mit dem Übertritt der Kurpfalz zum Calvinismus auch innerhalb des Reiches –, beschieden waren. Im Kampf mit den Leugnern der Realpräsenz schien man einer Christologie zu bedürfen, die in der Lage war, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auch christologisch einwandfrei zu begründen.

Dieser fehlende Zusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre war nun aber auch der Punkt, an dem die Kritik Selneckers am Wittenberger Konzept einsetzte. Dabei nimmt der Wittenberger Doktorand Erweiterungen an der melanchthonischen Christologie vor, ohne doch einen in sich ausgereiften Gegenentwurf anbieten zu können. So deckt sich sein Ansatz in dem Anschluss an die Alte Kirche und dem ontologischen Konzept der Enhypostasie der anhypostatischen menschlichen Natur in die Person der göttlichen Natur fast vollständig mit der Wittenberger Position. Insoweit bleibt er als Schüler Melanchthons seinem Lehrer treu. Doch ist es sein Anliegen, das melanchthonische Konzept wieder begründungsfähig für eine Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl zu machen. So übernimmt er den Begriff der Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander aus der Württemberger Rezeption des christologischen Konzepts Martin Luthers. Doch bleibt er mit der Bestimmung der *communicatio idiomatum* als *Folge* der personalen Einung der beiden Naturen deutlich hinter den Württembergern zurück, für die die *communicatio idiomatum* und *unio personalis* gleichursprünglich sind.[325] Mit seiner steten Beteuerung, dass die Sätze über die Idiomenkommunikation ausschließlich konkrete Rede über

[325] Vgl. die Darstellung der Tübinger Christologie in Abschnitt XII. 4.

die geeinten Naturen darstellten, dem später so genannten *genus idiomaticum*, bleibt er ebenfalls der klassisch-philippistischen Tradition verhaftet. Geradezu als Bruch erscheint daher sein Postulat, dass der menschlichen Natur Christi die göttliche Majestät und Herrlichkeit real mitgeteilt worden sei und die voluntative Möglichkeit Christi, dort seinen beiden Naturen nach gegenwärtig zu werden, wo er es verheißen habe. Doch erreicht er mit dieser Modifikation der melanchthonischen Tradition, dass die Realpräsenz von Christi Leib und Blut nicht mehr im Widerspruch zur Christologie steht. Auf die Frage, wie denn diese Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur zu denken sei bei gleichzeitiger Integrität der beiden Naturen, die er durchweg beteuert, erhält man von Selnecker 1570 noch keine Antwort. Der Braunschweiger Superintendent weigert sich, die reale Idiomenkommunikation zu systematisieren, indem er auf den Vorbehalt des Glaubens hinweist, der sich zu allererst an die Worte Christi, in diesem Kontext die Einsetzungsworte, halten müsse. Vielmehr stellt das christologische Konzept des Braunschweiger Theologen im Kontext der Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen den Beginn einer theologischen Entwicklung vom Philippisten zum konkordienlutherischen Lutheraner unter immer stärker werdender Luther-Rezeption im Bereich der Christologie und Abendmahlslehre dar.

Die Position des Tübinger Theologen Jakob Andreae innerhalb der Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen ist in starkem Maße von dem Bemühen geleitet, auch den Wittenberger Theologen noch den Beitritt zur Zerbster Konkordiengemeinschaft zu ermöglichen. In seinem Beitrag zur Debatte stellt er so nicht das ganze Tübinger christologische Konzept dar und lässt einige umstrittene Stücke aus. Doch wird klar, dass für ihn, ebenso wie für Selnecker, der Begründungszusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre unaufgebbar ist. Wer nicht die Allgenwart auch der menschlichen Natur vertrete, könne nicht mehr mit Recht ihre Gegenwart in den irdischen Abendmahlsfeiern behaupten. Die menschliche Natur Christi sei in der Inkarnation in die göttliche Majestät eingesetzt worden und verfüge darum in der konkreten Person Christi über die Eigenschaft der Allgegenwart. Andreae vertritt damit einen weiter gehenden Ansatz als Selnecker und behautptet die generelle Weltgegenwart der menschlichen Natur Christi zu jeder Zeit. Die Präsenz der Menschheit Christi wird nicht auf die Kirche oder auf Orte, an denen Verheißungen Christi wirksam werden, beschränkt. Doch wird deutlich, dass der Tübinger eine andere Begriffsbestimmung von abstrakter und konkreter Rede vornimmt. Sind für die Wittenberger Theologen ausschließlich die Aussagen über die ontologische Verfasstheit der Person Christi als konkrete Rede zu bestimmen, so stellen für Andreae auch Aussagen über die Gemeinschaft der beiden Naturen in der Person Christi konkrete Rede dar. Stimmen die beiden Konzepte darin überein, dass keine

Idiomenkommunikation außerhalb der Person Christi stattfindet, so differieren sie doch darin, dass für Andreae Aussagen über eine reale Idiomenkommunikation innerhalb der Person Christi legitim sind, während diese Sätze für die Wittenberger unzulässige abstrakte Rede über eine Naturenvermischung darstellen. Auch in der Bestimmung dessen, was unaufgebbar zur Definition der menschlichen Natur gehöre, differieren die beiden Ansätze: Ist für die Wittenberger klar, dass räumliche Begrenztheit, örtliche Bindung und körperliche Ausdehnung zu den unaufgebbaren *proprietates essentiales* jeder menschlichen Natur gehören und der Empfang göttlicher Eigenschaften die menschliche Natur zerstören würde, so vertritt Andreae die These, dass die wandlungsfähige menschliche Natur dazu in der Lage sei, göttliche Eigenschaften wie Allmacht und Allgegenwart *in concreto* real zugesprochen zu bekommen, ohne dadurch doch aufhören zu müssen, eine wahre menschliche Natur zu sein.

Der erste Schlagabtausch im Kontext der Wittenberger Promotionsthesen führte zu keiner Überwindung der Differenzen; die Unterschiede blieben in vollem Umfang erhalten. Im Folgenden wenden wir uns nun mit der Darstellung der Debatte um den Wittenberger Katechismus dem zweiten Gesprächsgang der Auseinandersetzung zu.

Teil V: Der Wittenberger Katechismus

Mit dem Erscheinen des Wittenberger Katechismus im Januar 1571 tritt die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in ein qualitativ neues Stadium ein.[1] War der Autor der Promotionsthesen der klassisch-philippistische Theologe Georg Major gewesen, so treten mit dem Wittenberger Katechismus die jungen Wittenberger Theologen mit ihrem Erstlingswerk in Erscheinung. Während die Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen noch weitestgehend ohne Veröffentlichung von Streitschriften ausgekommen war, sollte sich dies in der Debatte um den Wittenberger Katechismus schlagartig ändern. Mit dem Erscheinen deutschsprachiger Streitschriften gegen den Wittenberger Katechismus wurde nun auch die Öffentlichkeit des Kirchenvolks in die Streitigkeiten mit einbezogen. Die systematisch-theologische Leitfrage, unter der wir nun im Folgenden zuerst den Wittenberger Katechismus darstellen werden, ist die nach den Unterschieden zwischen dem bisher durch die Leucorea vertretenen klassisch-philippistischen Konzept und dem hier zum ersten Mal im Druck der Öffentlichkeit vorgelegten konsequent-philippistischen Ansatz der drei neuen Wittenberger Professoren Pezel, Cruciger und Moller.

1. Interne Diskussionen über die Deutung von Act 3,21

Kurz nach Beendigung der Debatte um die Wittenberger Promotionsdisputation und den gescheiterten Konkordienversuchen Andreaes und Selneckers erschien in Zürich eine Verteidigungsschrift gegen das Testament des Tübinger Theologen Johannes Brenz (1499–1570),[2] in der als Schriftbeweis für die räumlich-lokale Himmelfahrt der menschlichen Natur Jesu Christi Act 3,21 in der passivischen Übersetzung *oportet Christum coelo capi* angeführt und die Konsequenz aus dem räumlich-umschriebenen Sein der menschlichen Natur Jesu Christi im Raum des Himmels gezogen wurde, dass er nicht zugleich auch in den vielen irdischen Abendmahlsfeiern mit

[1] Vgl. zum Wittenberger Katechismus: Calinich, Kampf und Untergang, 36–40; Heppe, Geschichte, 405f; Mager, Konkordienformel, 131f; Hasse, Zensur, 83–90. 110f und die Analyse des Katechismus bei Klueting, Wittenberger Katechismus, 13–33.

[2] Vgl. Brenz, Testament.

seinem Leib und Blut präsent sein könne.[3] Zur selben Zeit empfing Selnecker einen Brief „von einem fürnemen ort durch ein *Theologum* (deß namen ich *propter patriam meam* verschone)",[4] in dem ihm empfohlen wurde, dass „ich solte die wort *Act. 3 Oportet Christum coelo capi*, recht ansehen/ denn dadurch würde die *Consubstantiatio Lutherana* (also lauten seine wort) aufgehoben."[5] Der Gesprächspartner Selneckers vertritt demnach die Vorstellung einer topographisch verstandenen Himmelfahrt der unveränderten menschlichen Natur Christi und leitet daraus die Unmöglichkeit einer Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl ab. Selnecker antwortet auf dieses Schreiben, dass er von dieser Übersetzung von Act 3,21 nichts wissen wolle, dass gegen sie auch die altkirchlichen Väter geschrieben hätten und dass sie allein dazu eingeführt worden sei, um mit Vernunftgründen den Einsetzungsworten Christi zu widersprechen.[6] Kurz nach diesem Briefwechsel bekam Selnecker um das Weihnachtsfest 1570 aus Wittenberg den druckfrischen, von der Wittenberger Fakultät verantworteten neuen Katechismus zugeschickt. Als er ihn durchlas, stellte er mit Schrecken fest, dass darin ebenso die passivische Übersetzung von Act 3,21 zu finden war. Desillusioniert beschloss Selnecker, auf diesen Katechismus den Wittenbergern nicht mehr zu antworten, weil er doch nur wütende Reaktionen zu erwarten habe.[7]

---

[3] Vgl. den Bericht Selneckers: „In deß aber wird verkeuffet ein *scriptum* der Theologen zu Zürich wider das *Testamentum Brentij* seligen: in welchem Zürchischen *scripto* die wort *Petri act. 3 allegirt* werden also: *Oportet Christum coelo capi*. Vnd werden diese wort dahin gezogen/ das Christus vnser bruder, oder als vnser fleisch vnd blut an einem gewissen ort im Himel sei *circumscriptiue et localiter*, vnd könne derwegen *praesentia corporali* im Abendmal auf erden nicht sein.", DrHSA: Loc. 7169/1, 12r–17r: Bericht wegen der eingefallenen gewesenen *Controuersien Selnecceri* mit ettlichen *priuat personen* zu Wittenberg. *anno* 70 vnd 71. Hier: 13v. Selnecker bezieht sich auf das unter Führung Heinrich Bullingers von den Zürcher Pfarrern verfasste Verteidigungsschreiben gegen das Testament des Württemberger Theologen Johannes Brenz. Vgl. Bullinger, Antwort, 18v–19r: „Von disem himmel vnd Christi wonung im himmel/ hat der heilig Apostel Petrus geredt vnd gesprochen/ Christus muß den himmel yn nemmen oder besitzen (etlich legendts vß/ inn himel genommen werden) biß vff die zyt der wiederbringung aller dingen". Vgl. auch die Konsequenzen, die aus dem wörtlichen Himmelfahrtsverständnis gezogen werden: „Vß welchem allem/ als vß vestem vnbeweglichem grund/ das volget/ daß der waar lyb vnsers Herren Christi lyblich zu himmel gefaren/ vnd in dem himmel wone/ das er lyblich herab nit mee kome/ biß er richten wirdt über die läbenden vnd todten", ebd., 17v.

[4] DrHSA: Loc. 7169/1, 13v. Wenn Selnecker mit *patria mea* seine theologische Heimat Wittenberg meinen sollte, so könnte es sich bei diesem anonymen Gesprächspartner um einen der drei neuen konsequent-philippistischen Professoren Cruciger d.J, Pezel oder Moller oder auch um Caspar Peucer handeln.

[5] DrHSA: Loc. 7169/1, 13v.

[6] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 13v.

[7] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1 13v–14r: „Flugs darauf wird mir der newe *Catechismus* durch *Cunrad Rueln* buchfürern zu Wittenberg/ auch geschickt/ in welchem/ da ich darinn vmbschlage/ ich obgemelte wort auch also gesezt befinde/ vnd darob allererst von Hertzen erschrecke/ vnd derwegen/ weil ich wol wußte/ das es mit meinem rhaten zu spat vnd vergebens/ vnd wenn ich

Für unsere Fragestellung ist dieser kleine Schlagabtausch zwischen Selnecker und einem nicht näher identifizierten Theologen insofern von Belang, als er zeigt, dass die passivische Übersetzung von Act 3,21 zeitnah als Beleg für die räumliche Anwesenheit der menschlichen Natur Christi exklusiv an dem einen Ort des Himmels und für ihre Abwesenheit von den irdischen Abendmahlsfeiern verwendet wurde. Dieser passivischen Übersetzung widersprach Selnecker von Anfang an, da mit ihr auch die Abwesenheit der menschlichen Natur Christi von den irdischen Abendmahlsfeiern begründet werden konnte.

2. Die Vorrede des Wittenberger Katechismus

Der Wittenberger Katechismus, von Christoph Pezel verfasst,[8] unter dem Namen der theologischen Fakultät Wittenberg im Januar 1571 veröffentlicht,[9] stellt das erste selbstverantwortete gedruckte Werk der neuen Wittenberger Professorengeneration dar. In der Vorrede wird eine historische Verortung des Katechismus vorgenommen, die das Erscheinen eines neuen katechetischen Werkes in Kursachsen rechtfertigen und begründen soll: Nach einem kurzen Anschluss an die altkirchliche Tradition der Katechese wird auf Luther Bezug genommen, der an diese altkirchliche, bereits in der Bibel enthaltene Tradition der Katechese mit seinem Kleinen Katechismus angeknüpft habe.[10] Dieser neue Katechismus solle die Lücke schließen, die in den Lateinschulen zwischen den Anfängen der Unterweisung im Kleinen Katechismus und der Auseinandersetzung mit aktuellen theologischen Streitfragen anhand des *Examen Ordinandorum* und den *Loci Theologici* Melanchthons bestehe.[11] Der Katechismus versteht sich selber als Kurzfassung, als *Epitome*, des kursächsischen *Corpus Doctrinae*, die die kurzen

---

gleich dauon was vertrewlich schriebe/ ich nur grolln vnd Haß (wie mirs zuuor gangen) auf mich laden thete/ den *Catechismum* neben mich beilegte/ vnd niemand denselbigen zeigete/ wie er auch von Weinachten *anni 70* biß vf ostern *anno* 71 neben mir gelegen vnd behalten ist worden."

[8] Vgl. Selnecker, Gresser, A 4v: *Catechesis Pecelij, nomine totius Ecclesiae & Academiae Witenbergensis edita.*

[9] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 13: *Witebergae Calendis Ianuarij, inchoantibus annum Christi Seruatoris M.D.LXXI.*

[10] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 7f.

[11] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 9f: *certa & simplex forma Catecheseos, quae post initia Catechismi Domini Doctoris Lutheri, in Scholis puerilibus iuuentuti proponi posset. Nam capita in Examine aut Locis Theologicis comprehensa, ac disputata, quae in Ecclesiae doctrina ac certaminibus exercitatum lectorem requirunt, nondum omnia commode & e uestigio pueris eruditis in Catechesi Lutheri tradi possunt.*

Definitionen in Luthers Katechismus näher ausführen soll.[12] In ihm seien aus pädagogischem Interesse keine Streitfragen verhandelt worden. Die Schüler sollen die im *Corpus Doctrinae* enthaltene Lehre erst gut genug kennen und beherrschen, ehe sie dann mit dem *Examen* und den *Loci* auf das Feld der theologischen Auseinandersetzungen entlassen werden.[13] Die Herausgeber des Katechismus beteuern, dass in diesem Werk der Sache nach nichts Neues von ihnen vertreten werde, sondern dass die behandelten Themen und die Art und Weise darüber zu reden im Einklang mit der kursächsischen Tradition und mit ihren eigenen Wittenberger Lehrern stünden.[14]

Dass der Wittenberger Katechismus die Neuauflage der *Catechesis* des Rostocker Theologen und Melanchthon-Schülers David Chytraeus (1531–1600)[15] in den Lateinschulen ersetzen sollte, wird in der Vorrede nur indirekt angedeutet, indem darauf verwiesen wird, dass einige Katechismen, die bisher im Gebrauch waren, neue und umstrittene Dinge enthalten hätten.[16] Dieser weit verbreitete Katechismus hatte 1568 eine dritte, erheblich erweiterte Auflage erfahren, in der Chytraeus in den Katechismus einen Abschnitt über die *communicatio idiomatum* eingefügt hatte. Während Chytraeus in der Generaldefinition der Idiomenmitteilung der Position Melanchthons entsprach,[17] ging er in der näheren Bestimmung über seinen Lehrer hinaus, indem er eine Unterscheidung unter den *proprietates* der beiden Naturen Christi ansetzte, die unter bestimmten Umständen offen ist für eine Mitteilung der beiden Naturen untereinander.[18] In der Abendmahls-

---

[12] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 10: *hanc Epitomen, quantum fieri potuit, excerptam contexuimus, declarantem atque illustrantem concinnis definitionibus illa, quae in Catechesi Lutheri summatim indicata sunt.*

[13] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 10: *Nec tamen aut ad ea penetrantem controuersiarum momenta, quae alibi agitantur, aut nimis procul a praesenti scopo excurrentem. In hac cum utiliter post Lutheri Catechesin et ante Examinis Theologici enarrationem exerceri posse adolescentes existimemus, edendam censuimus.*

[14] Vgl. Wittenberg, Catechesis, 11: *Sed res ipsas in hoc libello traditas, & loquendi formas, nec nostras nec nouas esse sciant* [die Leser]. *Ea enim recensuimus, quae nostrae Ecclesiae unanimi consensu, & constantia ac fide religiosa semper hucusque eodem modo sonuerunt.*

[15] Zu seiner Person vgl. Barton, Chyträus.

[16] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 9.

[17] Vgl. Chytraeus, *Catechesis*, 27: *Quid est communicatio Idiomatum? Est praedicatio, in qua propter personalem diuinae & humanae in Christo naturae vnionem, proprietas vnius naturae tribuitur toti personae Christi in concreto.*

[18] Vgl. Chytraeus, *Catechesis*, 27–28: *Est autem magnum discrimen Idiomatum. Quaedam enim proprietates & actiones utrique naturae competunt: Quaedam agit aut patitur persona secundum alterutram naturam: Quaedam humanae naturae proprietates essentiales & perpetuae sunt: Quaedam accidentariae & temporales: Diuinae naturae idiomata quaedam Angelis etiam & hominibus caeteris, quaedam soli Christo homini communicantur: Quaedam appellationes, naturas ipsas, aut essentiales earum proprietates: Quaedam naturas in concreto denotant: Quaedam officij nomina sunt, ut: Mediator, Iustificator, Saluator, quae non tantum alterutri naturae, sed toti personae competunt.* Vgl. hierzu auch die Darstellung des Superintendenten von Grimma,

lehre vertrat Chytraeus die *manducatio oralis* des Leibes und Blutes Christi,[19] ohne dabei auf die *manducatio impiorum* und die reformierte Abendmahlslehre einzugehen. In einer Visitation der Fürstenschulen von 1568 war diese dritte Auflage des Chytraeischen Katechismus bereits als flacianisch eingestuft worden, bevor sie dann im Februar 1570 verboten wurde.[20] Durch dieses Verbot war ein Vakuum entstanden, das durch einen philippistischen Gegenkatechismus nun wieder ausgefüllt werden sollte.

3. Christologie und Abendmahlslehre im Wittenberger Katechismus

Der Wittenberger Katechismus zerfällt in die fünf Hauptstücke *Decalogus, Symbolum Apostolicum, Oratio Dominica, Doctrina de poenitentia, & Absolutione* und in die *Doctrina de Sacramentis*.[21] Abgesehen von einer beiläufigen Behandlung im Teil I: *Decalogus*[22] finden sich die christologischen Aussagen ausnahmslos in der Behandlung des zweiten Glaubensartikels in Teil II: *Symbolum Apostolicum*,[23] die Abendmahlstheologie im Abschnitt V: *Doctrina de Sacramentis*.[24]

Die Erklärung des zweiten Glaubensartikels beginnt mit einer Distinktion dessen, was in diesem Text über Jesus Christus gesagt wird: *PRIMVM descriptio personae Christi, ALTERVM beneficia seu opera pertinentia ad officium huius redemtoris*.[25] Pezel sieht also das Werk Jesu Christi nicht als ursprünglich in der Person Jesu Christi begründet oder als deren Explikation, sondern er nimmt hier eine Trennung in *persona Jesu Christi* und *offici-*

Balthasar Sartorius: „Die lehr *de communicatione Idiomatum*/ welche im ersten nicht stehett ist gebraucht in dem andern Fol: 27 vnd vorgleychett sich nicht mitt dem *examine philippi*", DrHSA: Loc. 10312/1, Einlegeblatt zwischen 176v und 177r: Brief von Balthasar Sartorius, Superintendent von Pirna. Freitag nach dem Johannesfest [24. Juni] 1572.

[19] Vgl. Chytraeus, *Catechesis*, 129: *COENA DOMINI est actio, a Filio Dei instituta, & ordinata, in qua sumto Pane & Vino, sumitur verum Corpus & verus Sanguis Domini nostri Iesu Christi, vt hoc pignore accipientes, commonefacti de promissione Euangelij propria, Fidem confirment & obsignent.*

[20] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, Einlegeblatt zwischen 176v und 177r: „der ander aber vnder dem namen des ersten eingeschoben vnd nachgedrücktt, ist sehr verendertt vnd ßein die Flacianischen Hendel mit eingesprengtt/ welche gleych durch denselbiggen in die Jügendt gegossen/ sie gantzlichen ein niemedtt/ derwegen ist solcher abgeschafft aus der Churfürstlichen Schulen alhie von den Vißitatoribus für zweyen Jharen". Vgl. auch Hasse, Zensur, 84–90.

[21] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 15.

[22] Vgl. die *quies Filii Die in passione*: Wittenberg, *Catechesis*, 29–30.

[23] Wittenberg, *Catechesis*, 62–80.

[24] Vgl. die allgemeine Sakramentsdefinition in: Wittenberg, *Catechesis*, 118–120 und den Unterteil *De coena Domini*, ebd., 122–131.

[25] Wittenberg, Catechesis, 63.

um Jesu Christi vor.[26] Die *beneficia Jesu Christi* unterteilt er temporal in bereits vergangene wie die Menschwerdung, das Leiden, den Tod, das Begräbnis, die Höllenfahrt, die Auferstehung und die Himmelfahrt, in gegenwärtige wie das Sitzen zur Rechten Gottes und zukünftige wie die Wiederkunft Jesu Christi zum Jüngsten Gericht.[27] Gemäß dieser Unterscheidung werden nun eingangs die beiden Lehrstücke separat abgehandelt, ehe dann mit der Erklärung des Symboltextes eingesetzt wird.

Nachdem Pezel die Frage *Quae est persona Christi?* chalkedonisch mit der Zwei-Naturen-Christologie in assumptionschristologischer Auslegung beantwortet hat, zieht er als Hauptzeugen für diese Form der Christologie das Proömium des Johannesevangeliums heran, das der Evangelist geschrieben habe, *vt in illustri loco extaret testimonium de hoc articulo.*[28] Mit der daran anschließenden Katechismusfrage *QVOMODO COPVLATAE SVNT naturae duae in Christo?*[29] verlässt Pezel den durch altkirchliche Konzilsentscheidungen gesicherten Bereich christologischer Aussagen und bezieht Position im Sinne der Christologie Melanchthons. Danach ist die *unio personalis* zu verstehen als

copulatio vere ineffabilis, qua secunda persona diuinitatis massam certam ex genere humano in vtero virginis a Spiritu sancto sanctificatam assumit, & sibi copulat non solum inseparabiliter, sed etiam secundum hypostasin, videlicet, vt vna in Christo persona sit ac maneat, ipsius nimirum Verbi propria, quae humanam naturam assumptam gestet, sustentet, ac foueat.[30]

Pezel übernimmt damit Melanchthons Beschreibung der Person Jesu Christi als differenziertes ontologisches Gebilde, in dem die göttliche Natur die anhypostatische menschliche Natur enhypostasiert und ihr so Anteil gibt an ihrem Person-Sein.

Auf diese Darstellung der *persona Christi* folgt im Katechismus die Behandlung des *officium Christi*: Danach lässt sich das Werk Christi am bes-

---

[26] Diese Distinktion zwischen *persona* und *officium Christi* sollte von der Nachwelt übernommen und in der Zeit der Orthodoxie zur vollen Blüte kommen. Vgl. hierzu beispielsweise die Verhandlung der *persona Christi* als eigenem Lehrstück bei Gerhard, *Loci theologici*, 447–601 vor dem *officium Christi*: Ebd., 601–608.

[27] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 63.

[28] Wittenberg, *Catechesis*, 64.

[29] Wittenberg, *Catechesis*, 64.

[30] Wittenberg, *Catechesis*, 64f. Vgl. Melanchthon, *Examen ordinandorum*. 1559: *Talis est autem assumptio, ut huic personae soli, quae est λόγος, haec massa humanae naturae assumpta, sit unita unione hypostatica, id est, ut sit unum ὑφιστάμενον, λόγος sustentans hanc massam, et ipsa massa naturae humanae.*, CR 23,5. Vgl. auch Melanchthon, *Enarratio Symboli Niceni*. 1550: *Necesse est ergo dictum Iohannis sic intelligi, quod haec persona nata ex Maria, sit unica persona, in qua vere sint unitae hae duae naturae, divina, quae est secunda persona divinitatis λόγος, et humana, quae humana natura sustentatur ad divina, et ad divinam dependet, sic ut divina eam sustentet, et ordinem humanae naturae ad divinam terminet.*, CR 23, 340.

ten in den vier Bezeichnungen *Mediator, Redemtor, Iustificator, & Saluator*[31] auf den Begriff bringen. An die Darstellung des zwischen Gott und Mensch vermittelnden, den Menschen erlösenden, rechtfertigenden und rettenden Handelns Jesu Christi, das ganz in den traditionellen Vorstellungen bleibt, schließt sich die katechetische Behandlung des Symboltextes mit der Erklärung des Eingangs des zweiten Glaubensartikels an: *Et in Iesum Christum filium eius vnicum, Dominum nostrum.*[32] Von der definitorischen Erklärung der in diesem Text enthaltenen Titel Jesu Christi ist die Behandlung des Titels *Filius unicus* unter christologischer Fragestellung von Relevanz: Diese Bezeichnung bezieht sich nach Pezel ausschließlich auf die göttliche Natur Jesu Christi, der dieses Prädikat aufgrund ihrer ewigen Geburt aus dem Wesen des Vaters zukomme. Der menschlichen Natur hingegen komme der Titel des eingeborenen Sohnes nicht zu. Darüber hinaus hätte die menschliche Natur als Kreatur niemals die Macht besessen, Leben zu schenken. Es sei vielmehr die göttliche Natur, die den Tod besiegt und so das Leben vermittelt habe. Der Mittler Jesus Christus bitte unaufhörlich für seine Kirche und sei ihr immer und überall präsent, beschütze und bewahre sie. Doch von diesen letzteren Tätigkeiten der Person Jesu Christi gelte: *Quae beneficia etsi sunt a Filio in natura assumta, & toti personae tribuuntur, tamen sunt actiones diuinae naturae & omnipotentis.*[33] Die göttlichen Tätigkeiten der Fürbitte für die Kirche und die Allgegenwart bei ihr kommen also, präzise gesprochen, nur der göttlichen Natur zu und werden der menschlichen Natur nicht mitgeteilt, obwohl es formal richtig ist, diese Eigenschaften von der Person Jesu Christi auszusagen, in der auch die menschliche Natur subsistiert. Pezel ist darum bemüht, die beiden in einer ὑπόστασις geeinten Naturen in ihren Eigenschaften auseinanderzuhalten. Die Aussage der Eigenschaften beider Naturen von der Person Jesu ist streng bezogen auf die ontologische Größe der ὑπόστασις, in der die beiden Naturen so miteinander vereint sind, dass die göttliche Natur die menschliche ins Dasein hebt, sie personiert und trägt. Durch dieses ontologische Konstrukt sind die Eigenschaften der Naturen aber nicht betroffen. Sie bestehen weiterhin unvermittelt und inkommunikabel nebeneinander. Die Personeinheit in unterschiedenem Handeln der Naturen wird dadurch gesichert, dass die jeweils andere Natur die Handlungen kennt, sie befürwortet

[31] Wittenberg, *Catechesis*, 65.

[32] Wittenberg, *Catechesis*, 66.

[33] Wittenberg, *Catechesis*, 69. Vgl. hierzu etwa: Melanchthon, *Enarratio epistolae Pauli ad Romanos*. 1558: *Hic salvator assidue adest Ecclesiae, exaudit eam, servat, protegit, reddit vitam aeternam, sicut inquit: Ego vitam aeternam do eis. Ego sum vitis, vos palmites, sine me nihil potestis facere. Item: Sedet ad dextram aeterni patris dans dona hominibus. Haec autem sunt proprie omnipotentis naturae.*, CR 15, 871.

und zulässt.[34] Bezogen auf das Kreuzesgeschehen bedeutet dies, dass die göttliche Natur nicht am Leiden und Sterben beteiligt war, diese Akte der menschlichen Natur jedoch gekannt, befürwortet und zugelassen hat. Pezel kann hier von einer Ruhe des Sohnes Gottes in der Passion der menschlichen Natur reden.[35] Zur Illustration zieht er das bereits von Melanchthon[36] angeführte Irenäus-Zitat[37] heran, wonach die göttliche Natur im Tod der menschlichen geruht habe, um das Leiden und Sterben der menschlichen Natur zu ermöglichen, die sie dann wieder aus dem Tod heraufgeführt und verherrlicht habe.[38] Die Zuschreibung der Werke der beiden Naturen folgt hierbei dem Muster der antik-mittelalterlichen philosophischen Bestimmungen Gottes und des Menschen: Weil Gott über die Leidensunfähigkeit verfügt, kann ihm das Leiden der menschlichen Natur nicht zukommen, ohne dass er dabei aufhören müsste, Gott zu sein.

Nach der Behandlung der Jungfrauengeburt, der Passion Christi, der Erwähnung des römischen Statthalters Pontius Pilatus im Apostolikum, des Todes, Begräbnisses, der Höllenfahrt und der Auferstehung Jesu Christi kommt Pezel zur Schilderung der Himmelfahrt und des Sitzens Jesu Christi zur Rechten Gottes. Die Himmelfahrt Christi werde in der Apostelgeschichte als Aufgehoben-Werden und Verschwinden in den Wolken geschildert. In der in Act 3 sich an die Himmelfahrt anschließenden Pfingstpredigt rede Petrus wie folgt von der Himmelfahrt Christi: *Oportet Christum coelo capi, vsque ad tempora restitutionis omnium*[39] (Act 3,21 in passivischer Übersetzung). Die Himmelfahrt Christi ist demnach als sichtbare und körperliche Aufhebung von der Erde in den Raum des Himmels zu verstehen. Bereits die Antike habe davon gesprochen, dass Christus räumlich verortbar sei und

---

[34] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 71: *Christi oboedientia admiranda & inenarrabilis, quam Christus Dominus noster sciens, volens, libensque praestitit in tolerandis animae & corporis accerbissimis cruciatibus [...].*

[35] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 29: *QVIES FILII Dei in passione: De qua Paul. Inquit: Exinaniuit se, factus Patri oboediens vsque ad mortem crucis.*

[36] Vgl. z.B. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*. 1559, StA 2/1, 198, 18–29.

[37] Irenäus, *Adversus haereses* III, 19, 3, FC 8/3, 240: *Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et verbum ut glorificaretur, requiescente quidem verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori.*

[38] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 29f: *Et Irenaeus lib. 3. dulcißime inquit: Sicut homo erat, vt tentaretur, Sic & verbum erat, vt glorificaretur, requiescente quidem verbo, vt possit tentari, crucifigi & mori.*

[39] Wittenberg, *Catechesis*, 77. In Wittenberg, Zweitauflage der *Catechesis*, 72 wird in einer Marginalangabe auf den Kirchenvater Gregor von Nazianz verwiesen, der Act 3,21 ebenfalls passivisch verstanden habe: Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 226,22–228,2: Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι τοῦδε, καὶ ὑπ' οὐρανοῦ δεχθῆναι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως, καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν ἔχειν, ἕως τῆς τῶν ἐχθρῶν ἐπικρατήσεως. Eine Quellenangabe im *Corpus Doctrinae* wird indes nicht angegeben.

sich aufhalte, wo auch immer er wolle.[40] Pezel interpretiert das Melanchthon-Zitat[41] durch die Voranstellung der passivischen Übersetzung von Act 3,21 nun aber in der Weise, dass die vagen Ausführungen Melanchthons über die topographischen Vorstellungen vom Himmel, die er unter den Vorbehalt des *ubicumque vult* gestellt hatte, durch das Wort *capi* präzisiert werden: Danach ist die menschliche Natur Christi seit der Himmelfahrt eben an diesem Ort des Himmels gegenwärtig und an keinem anderen Ort als dort präsent. Hierin geht Pezel über die in öffentlichen Schriften dargestellte Position seines Lehrers hinaus. Er denkt sie konsequent weiter und redet so von einer himmelstopographischen Verortung der menschlichen Natur Jesu Christi, die eine Gegenwart an anderen Orten ausschließt. Mit diesem Schritt über Melanchthon hinaus verlässt Pezel die klassisch-philippistische Richtung und beginnt die Christologie konsequent-philippistisch zu denken. Pezel hält sich aber durch das Melanchthon-Zitat einen Ausweg offen, durch den er sich gegen den Vorwurf, eine dem Calvinismus nahestehende Christologie zu vertreten, verteidigen kann. Dennoch stellt das Zitat der passivischen Übersetzung von Act 3,21 in der damaligen Gesprächslage im deutschsprachigen Raum nach der Veröffentlichung der Zürcher Verteidigungsschrift eine bewusste Provokation der lutherischen Theologen dar, die nicht die Konsequenz der exklusiven Gegenwart der menschlichen Natur an diesem Ort ziehen wollten. Pezel hingegen stimmt in dieser Frage mit den zwinglianisch-calvinistischen Theologen überein, wiewohl er die Konsequenzen für die Realpräsenz von Christi Leib und Blut in dieser öffentlichen Schrift der Wittenberger Fakultät nicht zieht.

In der Behandlung der *sessio ad dexteram Dei patris* greift Pezel wiederum auf seinen Lehrer Melanchthon zurück:[42] Danach ist das Sitzen Christi

---

[40] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 77: *ASCENSIO fuit visibilis & corporalis, & semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse, vbicunque vult, & ascensio corporalis facta est sursum.*

[41] Vgl. die Auslegung von Kol 3,1 in Melanchthons *Enarratio epistulae Pauli ad Colossenses.* 1559: *In symbolo intelligatur dictum, ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione, Ascendit, scilicet corporali et physica locatione, in coelum, id est, in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae. Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum.*, CR 15, 1271.

[42] Vgl. in der von Melanchthon verfassten Stellungnahme zur Christologie Schwenckfelds: *Etsi autem et nos invocamus et praedicamus Christum Deum et hominem, sedentem ad dextram patris, et agnoscimus humanam naturam ineffabili gloria ornatam et immortalem esse, tamen esse naturam humanam genitam ex Maria virgine, es semine Abrahae affirmamus, ideoque creatam fatemur et praedicamus.*, CR 3, 986 (MBW 3, 41, Nr. 2396: Memorandum. 16. März 1540) und Melanchthon, *Enarratio epistulae Pauli ad Colossenses.* 1559: *Ait [epistula ad Colossenses] Christum sursum esse, et quidem ad dexteram Dei, id est, non ut beati angeli et homines sursum sunt, sed exaltatus supra angelos in illa arcana luce Dei regnans cum patre, et tamen corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum, ut Augustinus inquit. Et haec propositiones: Christus*

zur Rechten Gottes wörtlich nach dem christologisch interpretierten Ps 110,1 zu verstehen. Dieser Glaubensartikel rede auch von der Ehre der menschlichen Natur Christi, die alle Engel und Menschen übertreffe, die zwar auch im Himmel seien, nicht jedoch im heimlichen Licht des Vaters und nicht mit ihm zusammen regierten.[43] Jedoch würden auch in diesem himmlischen Zustand der menschlichen Natur Christi die Eigenschaften beider Naturen nicht vermischt. Die menschliche Natur habe Gaben und Vorzüge, die sie über alle anderen Kreaturen auszeichneten, empfangen.[44] Die Präzisierung, dass diese *dona* keineswegs Eigenschaften der göttlichen Natur darstellten, wie es in der Promotionsdisputation formuliert war, fehlt bezeichnenderweise. Ein Ausblick auf die Eschata, die der wiederkommende Christus an seinen Kreaturen und seiner Schöpfung vollbringen wird, beendet die katechetische Behandlung des zweiten Glaubensartikels.

Der katechetischen Behandlung von Taufe und Abendmahl geht im Wittenberger Katechismus die Generaldefinition des Sakramentsbegriffes durch Melanchthon voraus. Ein Sakrament ist demnach ein *ritus diuinitus institutus, additus promissioni in Euangelio traditae, vt sit testimonium & pignus exhibitae & applicatae promissionis gratiae.*[45] Die Sakramente sind demnach sekundär auf die Evangeliumspredigt zurückverweisende rituelle Handlungen, die die dort angebotene und zugesprochene Gnade als Zeugnis und Pfand beglaubigen, sie aber keineswegs als *signa exhibitiva* selber zueignen. Auf die Frage *Cur Sacramenta instituta sunt?* folgen zwei *causae finales* der Sakramente, die ebenfalls von Melanchthon übernommen werden: Die erste *causa finalis*, warum die Sakramente der Evangeliumsverkündigung hinzugefügt worden seien, besteht demnach darin, dass sie Zeichen, *signa*, des Willens Gottes den Menschen gegenüber gegenüber darstellten, die sie an die Verheißung erinnerten und diese den Menschen so zueigneten, dass sie bezeugten, dass diese evangelische Verheißung dem die Sakramente empfangenden Menschen gilt.[46] Den Sakramenten kommt so eine Verweisfunktion im Sinne der augustinischen Signifikationshermeneutik zu. Die Sakramente teilen die göttliche Gnade nicht selber aus, son-

---

in vobis est, Ego in eis, veniemus ad eum et mansionem apud eum faciemus etc. intelligantur communicatione idiomatum., CR 15, 1270–1272.

[43] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 78: *gloria Christi, superante omnium creaturarum gloriam. Beati angeli & homines etiam in coelo sunt [...] Sed Christus exaltatus est in illa arcana luce regnans cum Patre.*

[44] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 78f: *Manet discrimen naturarum in Christo, nec confunduntur proprietates: tamen etiam humana natura Christi post glorificationem accepit dona seu ornamenta, seu praerogativa, quae superant omnium creaturarum dona.*

[45] Wittenberg, *Catechesis*, 118. Diese Definition ist ein wörtliches Zitat aus dem *Corpus doctrinae*: Melanchthon, *Examen ordinandorum*. 1559, CR 23, 39.

[46] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 119: *PRIMVS est, vt sint signa voluntatis Dei erga nos, videlicet, quae commonefaciant nos de promissione, & applicent, id est, testificentur, quod promissio ad nos pertineat.*

dern sie verweisen auf das Wortgeschehen, in dem Gott die Gnade bereits mitgeteilt hat, und versichern den Sakramentsempfänger, dass ihm diese im Wort zugesprochene Verheißung gilt. Ihrer zweiten *causa finalis* nach sind die Sakramente Unterscheidungszeichen, die die Kirche Jesu Christi von den Nichtchristen unterscheidet.[47]

Dieser Generaldefinition folgt die Bestimmung dessen, was das Abendmahl sei, indem festgehalten wird, dass der im Abendmahl präsente *Filius Dei* bezeuge, dass er seine Wohltaten den Gläubigen mitteilen wolle.[48] Im Abendmahl findet demnach ein Verweis auf das Heil statt, keine Austeilung des Heils. Die Definition dessen, was das Abendmahl sei, übernimmt Pezel ebenfalls von Melanchthon:

Est communicatio corporis & sanguinis Domini nostri Iesu Christi, sicut in verbis Euangelij instituta est: in qua sumtione Filius Dei vere & substantialiter adest & testatur se applicare credentibus sua beneficia.[49]

Im Abendmahl werden demnach der Leib und das Blut Jesu Christi gemäß den Einsetzungsworten ausgeteilt. Was aber die Einsetzungsworte über die Realpräsenz von Christi Leib und Blut sagen, bleibt unbestimmt. Auch die Bestimmung des Subjektes der wahren und substantialen Anwesenheit mit *Filius Dei* ist ambivalent: Diese Bezeichnung drückt normalerweise die göttliche Natur Christi aus, kann aber auch für seine Person verwendet werden. Sollte die Person Jesu Christi gemeint sein, könnte anhand der philippistischen Lehre von der *communicatio idiomatum* auch nur die göttliche Natur gemeint sein, die ihre menschliche Natur ins Dasein hält. Von einer Realpräsenz der menschlichen Natur Jesu Christi im Abendmahl und vom mündlichen Empfang durch die Gläubigen ist hier keine Rede. Die Abendmahlsdefinition des Wittenberger Katechismus bleibt so bewusst ambivalent und könnte auch so gedeutet werden, als sei die *communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi* identisch mit seiner Bezeugung, dass er darum die menschliche Natur angenommen habe, damit er die Menschen im Glauben zu seinen Gliedern machen und in den Gläubigen wohnen könne.[50] Die Frage der *manducatio impiorum* bleibt in dieser Definition unberührt und scheint mit der Zweckbestimmung des Abendmahls geradezu ausgeschlossen zu sein. So wird in der Behandlung der Frage, wer

---

[47] Wittenberg, *Catechesis*, 119. Vgl. hierzu CA XIII,1: *De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandum et confirmandum fidem in his, qui utuntur, proposita*, BSLK 68,1–8.

[48] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 123: *testatur se applicare credentibus sua beneficia.*

[49] Wittenberg, *Catechesis*, 123. Melanchthon, *Examen ordinandorum*. 1559, CR 23, 61f.

[50] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 123: *Testatur etiam se ideo assumsisse humanam naturam, vt nos sibi fide insertos membra sua faciat. Denique testatur se velle in credentibus esse, & eos docere, viuificare ac regere.*

das Abendmahl würdig genießt und wer nicht, lediglich die Buße als Kriterium genannt, über die Frage, was denn ein unwürdig Essender empfange, wird ebenso wie bei Melanchthon nicht reflektiert.[51] Ein längerer Abschnitt über die altgläubigen Deformationen des Abendmahls schließt das fünfte Hauptstück ab; zwinglianische oder calvinistische Abweichungen in der Abendmahlslehre finden keine Erwähnung.

4. Der Übergang von klassisch-philippistischer zu konsequent-philippistischer Christologie und Abendmahlslehre an der Leucorea

Der Wittenberger Katechismus stellt die Erstveröffentlichung der neuen Wittenberger Fakultät dar, in die im Jahre 1570 drei konsequente Philippisten als neue Doktoren aufgenommen worden waren. Der Autor Christoph Pezel wählt bei seiner Rezeption des *Corpus Doctrinae* in den christologischen und abendmahlstheologischen Passagen des Katechismus fast ausnahmslos die Schriften des alten Melanchthon aus den Jahren 1557–1560. Bleibt er in der Darstellung der ontologischen Grundlegung der Person Jesu Christi in der Annahme einer anhypostatischen menschlichen Natur durch die göttliche Person des Sohnes Gottes ganz auf der Linie seiner Promotionsdisputation, die der klassische Philippist Major vorgelegt hatte, so übersteigt er diese alte Wittenberger Position durch die Aufnahme der Himmelfahrtslehre, die Melanchthon 1557 in seiner Vorlesung über den Kolosserbrief vertreten hatte. Hatte die Promotionsdisputation diesen Punkt aus der christologischen Erörterung herausgehalten, so wird im Wittenberger Katechismus die einschlägige Passage aus der Kolosserbriefvorlesung wörtlich zitiert und durch die passivische Übersetzung von Act 3,21 ausgelegt. Diese wohl auf Anraten Caspar Peucers[52] in den Wittenberger Katechismus aufgenommene passivische Übersetzung dieser Schriftstelle ist nicht eindeutig

[51] Vgl. Wittenberg, *Catechesis*, 125f.

[52] Im Kontext der Untersuchungen des Briefverkehrs Peucers wurde 1574 ein handschriftliches, von Peucer verfasstes Schriftstück konfisziert, dessen Text man als kommentierte Vorlage für die Abfassung des Himmelfahrtsartikels verstehen kann. Der Text lautet: *Catechismus etc. Ex Corpore Doctrinae & Caeteris Scriptis Reverendi Viri, Domini Philippi Melanthonis Collecta. Iterum recognita. Oportet Christum coelo capi, (vel vt Reuerendi patris Doctoris Lutheri versio latina habet, OPORTET CHRISTVM COELO SVSCIPI, Quod in graeco est: Δεῖ οὐρανον Χριστον δέξασθαι* [Akzentsetzung folgt dem Original]*: Ne quis suspicetur Certo Coeli loco Christum tanquam captiuum aut affixum teneri, vt quo suo verbo se alligauit, aut ubi uelit, esse non possit.)*, DrHSA: Loc. 10313/1, 67r. Demnach empfiehlt Peucer die Aufnahme der passivischen Übersetzung von Act 3,21 und gibt daneben als Verteidigungsstrategie für eventuelle Einreden die Berufung auf die lateinische Übersetzung dieses Textes durch Martin Luther an. Ein Verständnis dieses Zettels in dem Sinne, dass Peucer sich hier für die Multivolipräsenz der menschlichen Natur Christi starkmacht, ist angesichts der Position Peucers in dieser Frage in dem Brief an Mordeisen aus den frühen 60er Jahren extrem unwahrscheinlich. Vgl. Abschnitt III. 1.2.

zu übersetzen. Die Vokabel *capere* umfasst sowohl die Bedeutung „aufnehmen" wie auch „gefangen nehmen" in ihrem Bedeutungsspektrum. Geht die erste Bedeutung sowohl mit dem Braunschweiger als auch mit dem Württemberger Konzept konform, so bringt die zweite Variante ein spezifisch anderes Verständnis zum Ausdruck. Wenn gelten soll, dass Christus durch den Himmel gefangen worden sei, und bezieht man dieses Gefangennehmen gemäß der altkirchlichen Tradition, die das Auffahren auf Christi Menschheit bezog, auf die menschliche Natur Christi, so wird durch diese Übersetzung nichts weniger behauptet, als dass Christi menschliche Natur seit ihrer Himmelfahrt in dem topographisch bestimmbaren Ort des Himmels gefangen sei und ihre Gegenwart exklusiv an diesem Ort und nicht etwa auch gleichzeitig auf der Erde habe. In diesem Verständnis hatte denn auch der Schweizer Theologe Bullinger die passivische Übersetzung dieser Stelle verstanden. Die Doppeldeutigkeit der Vokabel *capere* hingegen bot den Wittenberger Theologen immer noch die Möglichkeit, diese Deutung auszuschließen, sollte sie auf heftigen Widerstand oder den Einspruch des Landesherrn stoßen. Dieselbe Uneindeutigkeit liegt in der Behandlung der Abendmahlsfrage vor, wenn, die Abendmahlsdefinition des alten Melanchthon aufnehmend, von einer „Gemeinschaft des Leibes und Blutes" gesprochen wird, ohne diese paulinische Redeweise eindeutig mit dem jungen Melanchthon als realpräsentische oder mit dem alten Melanchthon als ekklesiologische zu identifizieren. Zur *manducatio oralis* und zur *manducatio impiorum* nimmt der Katechismus überhaupt keine Stellung.

Die Brisanz dieser ersten vorsichtigen Darstellung der konsequent-philippistischen Christologie und Abendmahlslehre bestand darin, dass die passivische Übersetzung von Act 3,21 nicht im *Corpus Doctrinae* enthalten war, aus reformierten Kreisen stammte und zur christologischen Unvertretbarkeit einer Anwesenheit der menschlichen Natur Christi an dem Ort des Himmels und zugleich auf Erden in den Abendmahlsfeiern verwandt worden war. Die Reaktionen aus den benachbarten lutherischen Gebieten ließen darum auch nicht lange auf sich warten.

Teil VI: Die Debatte um den Wittenberger Katechismus

1. Sebastian Boëtius in Halle: Der *Index Cinglianorum quorundam errorum*[1]

Als erster auswärtiger Theologe übte der Hallenser Superintendent Sebastian Boëtius (1515–1573), ein Vertreter der ersten Schülergeneration Luthers und Melanchthons, der im Jahr 1548 wegen der Einführung des Augsburger Interims in Mühlhausen (Unstrut) die Stadt verlassen musste und nach Halle gewechselt war,[2] Kritik am neu erschienenen Wittenberger Katechismus.[3] Es scheint zu einem Briefwechsel zwischen der Wittenberger Fakultät und dem Rat der Stadt Halle gekommen zu sein, in dem sich die Wittenberger zur Erklärung und Verantwortung ihres Katechismus erboten.[4] Anstelle dieses klärenden Gespräches verfasste Boëtius vor April 1571[5] eine Streitschrift gegen den Wittenberger Katechismus, die sich erst in Abschriften in Halle ausbreitete und vor September 1571unter dem Namen der Pfarrerschaft von Halle gedruckt wurde.[6] Diese erste gegen die Wittenberger gerichtete Streitschrift trägt den Titel *INDEX CINGLIANORVM QVORVNDAM ERRORVM, in Catechesi VVitebergensi noua compraehensorum* und

---

[1] Zu den erschienenen Gegenschriften vgl. die teilweise lückenhafte Aufzählung und Darstellung bei Heppe, Geschichte, 406–408; Calinich, Kampf und Untergang, 40–57; Mager, Konkordienformel, 133–141; Koch, Auseinandersetzungen, 131–133; Hasse, Zensur, 91–98.

[2] Vgl. Bautz, Boëtius, 669.

[3] Vgl. die Darstellung der Wittenberger Fakultät: „Es hatt zum ersten vnseren *Catechismum* so aus den schrifften des Herren *Philippj* gezogen [...] *Sebastianus Boetius* zu Hall anzufeinden vnnd mit *Calumnien* vnd vbeldeutungen zuuorkehren durstiglich angefangen", DrHSA: Loc. 10312/3, 16r–51v: Kurzer Auszug aus der Grundfest, zitierte Stelle: 17r–v.

[4] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 17v: „als wir die *Theologi* zu Wittenberg, vmb frieden vnd einigkeit willen, hiervon seiner ordentlichen Obrigkeit, einem Erbarn Radth zu Hall, geschrieben, vnd zu Christlicher erclerunge in allen stücken vnnd Artickeln vns erbotten, solch sein fürnehmen im Kegenbericht nicht gestehen wollen, vnd, wie aller Heimischen Menschen art ist [...] vorleugnet".

[5] Die erste Stellungnahme des Braunschweiger Theologen Martin Chemnitz, der Antwortbrief an den Rat der Stadt Halle, ist auf den 1. April 1571 datiert. Vgl. Mörlin, Treuhertzige Warnung, B 5v: „Datum Braunschweig 1. Aprilis/ Anno 1571". Dort erwähnt Chemnitz, dass ihm der Rat ein handschriftliches Exemplar des „Index" zugeschickt habe. Vgl. ebd., A 4r. Der „Index" muss daher vor April 1571 abgefasst worden sein.

[6] Zur Datierung des Drucks vgl.: „biß ehr hernach seinen Anfang bekommen, vnd erst neulicher Zeit, vnter dem Namen des *ministerij* zu Hall, ein famos *libell*, so zuuor hin vnd wider geschrieben, vmbgetragen worden ist, wieder vnseren Lateinischen *Catechismum* drucken vnd vnter den gemeinen Man außtreuen lassen", DrHSA: Loc. 10312/3: Kurzer Auszug aus der Grundfest [September 1571], 17v. Zur Datierung des „kurzen Auszugs" vgl. Abschnitt X. 1.1.

umfasst acht Artikel, von denen die ersten vier die Christologie, der fünfte die Generaldefinition der Sakramente, der sechste die Taufe und der siebte und achte das Abendmahl behandeln.

Fanfarenartig beginnt der Index der zwinglianischen Irrtümer mit der Behauptung, der Wittenberger Katechismus enthalte und billige zwinglianische Dogmen.[7] Die folgenden acht Artikel dienen dazu, diese Behauptung nachzuweisen und zu begründen. Mit *Artikel I* kritisiert Boëtius, dass die Wittenberger in der Definition der *unio personalis* die Annahme der menschlichen Natur in die göttliche Ehre und Würde ausgelassen haben. Denn dies sei nichts anderes, als zu verneinen, dass das Fleisch in Gott aufgenommen worden sei.[8] Die Wittenberger hielten zwar nominell an der Rede von der *unio personalis* fest; der Sache nach aber verneinten sie die Vereinigung des Fleisches Christi mit Gott und lehrten so falsch von der Inkarnation. Die Wittenberger Rede davon, dass die Gottheit die Menschheit Christi trage und emporhalte, sei nicht in der Lage, das Spezifikum Christi auszusagen, da diese Definition auf alle Menschen zutreffe.[9] In diesem Punkt stimmten sie voll mit den Zwinglianern überein, die der menschlichen Natur Christi auch nicht mehr zusprächen als anderen Heiligen. Diese Haltung aber stelle einen gottlosen Irrtum und eine Blasphemie gegen Christus dar.[10] *Artikel II* behandelt die Wittenberger Zuweisung der Fürbitte und der Allgegenwart an die göttliche Natur. Zwar werde gesagt, dass diese Eigenschaften der ganzen Person Jesu Christi zukommen. Diese Aussage sei jedoch im Sinne der verbalen Idiomenkommunikation zu verstehen, und so kämen nach Wittenberger Interpretation die Fürbitte und die Allgegenwart eben doch nur der göttlichen Natur zu. Hierin stimmten die Wittenberger mit den Zwinglianern überein, die Christus im Himmel in seinen beiden Naturen, auf Erden aber allein seiner göttlichen Natur nach als präsent ansähen.[11] Damit aber trennten sie die Person Christi *secundum loca* und nehmen der menschlichen Natur die göttliche Ehre fort, für die Kirche Fürbitte zu tun, angebetet zu werden und im Abendmahl präsent zu sein.[12] Der *dritte Artikel* setzt sich mit der Himmelfahrtsvorstellung des

---

[7] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2r: *Catechismus recens VVitebergae editus, impia dogmata Cinglianorum continet, & probat.*

[8] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2r: *Non enim volunt in diuinam gloriam & celsitudinem, assumptam esse carnem Christi. Hoc nihil aliud est, quam negare carnem assumptam esse in Deum.*

[9] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2r–v: *Caeterum de humana natura, Christi sentiunt & dicunt, quod diuinitas eam gestet, sustentet, foueat: quae sunt communia omnium hominum maxime fidelium.*

[10] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2v: *Hic error impius est & blasphemus in CHRISTVM.*

[11] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2v: *Hoc Cinglianorum dogma est, quo ponunt in coelo Christum in vtraque natura, in terra autem tantum in diuina natura.*

[12] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2v: *Sic illi personam Christi diuidunt secundum loca, & gloriam Mediatori debitam, quod interpellet pro Ecclesia, ab homine Christo auferunt: sic & adorationem illi detrahunt, & praesentiam carnis Christi in coena sacra tollunt.*

Wittenberger Katechismus auseinander. Dort lehrten die Wittenberger eine körperliche Anwesenheit des Leibes Christi an einem bestimmten himmlischen Ort, die im *Corpus Doctrinae* Melanchthons so nicht vertreten werde.[13] Zusammen mit Theodor Beza wandelten sie den Spruch des Petrus in Act 3 von der richtigen aktiven Bedeutung, „Christus musste den Himmel einnehmen", um in eine passivische Übersetzung, „Christus musste vom Himmel eingenommen werden", und unterwürfen damit die Gegenwart des Herrn des Himmels einem himmlischen Ort.[14] Dies entspreche genau ihrer zwinglianischen Promotionsdispuation gegen die wahre *communicatio idiomatum*, in der sie der menschlichen Natur Christi bereits die göttliche Ehre entzogen hätten. Aus dieser Anbindung des wahren Leibes und Blutes Christi an den Himmel würden die Zwinglianer die Unmöglichkeit der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl ableiten. Die Wittenberger seien nun auf dem besten Weg dahin, dies auch zu tun.

In *Artikel IV* setzt sich Boëtius mit der katechetischen Behandlung der *sessio ad dexteram Patris* auseinander: Die Auszeichnung der menschlichen Natur durch Gaben und Vorzüge, die nicht identisch seien mit göttlichen Eigenschaften, widerspreche der recht verstandenen Inkarnation, die verstehen lehre, dass Gott Mensch und der Mensch Gott geworden sei. Die Wittenberger stählen so gemeinsam mit den Zwinglianern Christus nach seiner menschlichen Natur die göttliche Ehre. *Artikel V* behandelt die Generaldefinition des Sakramentes im Wittenberger Katechismus. Zusammen mit den Wiedertäufern und Sakramentierern hielten die Wittenberger die Sakramente für Verweiszeichen auf geistliche Sachverhalte, nicht aber für wirkmächtige Handlungen Gottes, die das austeilten, was sie zusagten. Sie redeten zwar von einer Austeilung der Wohltaten Christi im Abendmahl, meinten damit aber lediglich die Versicherung des Glaubens, keine reale Austeilung des Leibes und Blutes Christi.[15] Damit aber gingen sie mit dem Heidelberger Katechismus konform und höben den wahren Nutzen der Sakramente, die Austeilung des Verdienstes Christi, auf.[16] Folgerichtig ließen sie darum auch in der Erklärung des Abendmahls die Worte aus

---

[13] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2v: *vrgent Catechitae corporalem locationem corporis Christi in certo coeli loco: qua locatio non docetur in corpore doctrinae Philippi.* Die Kolosserbriefvorlesung war nicht im *Corpus Doctrinae* enthalten.

[14] Vgl. Boëtius, *Index*, A 2v: *Sic deprauant & locum petri. Actor. 3. & pro his verbis οὐρανὸν δέξασθαι Coelum capere, ipsi fingunt cum suo Beza οὐρανῷ δεχθῆναι coelo capi: & sic Dominum coeli coelo subijciunt.* Der Genfer Theologe Theodor Beza hatte 1565 und 1567 in Auslegungen des Neuen Testamentes Act 3,21 mit *Quem oportet quidem caelo capi, vsque ad tempora restitutionis omnium* übersetzt. Vgl. Beza, *Novum Testamentum*, 183.

[15] Vgl. Boëtius, *Index*, A 3v: *quanquam etiam dicunt afferri & exhiberi, tantum accipiant pro testificari, non pro reali exhibitione.*

[16] Vgl. Boëtius, *Index*, A 3v: *Sic principalis vsus Sacramentorum, donatio scilicet meriti Christi, per hos Catechistas negatur & tollitur.*

Luthers Katechismus aus, da sie nicht von einer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl lehren wollten.[17] Aus eben demselben Grund würden auch die Parallelisierung des Empfangs von Brot und Wein mit dem Empfang von Leib und Blut Christi, sowie die Medienstellung des körperlichen Essens für den geistlichen Empfang von Leib und Blut Christi ausgelassen.[18] Ebenfalls fehle im Wittenberger Katechismus der Hinweis darauf, dass die Einsetzungsworte des Abendmahls wörtlich genommen werden müssten.[19] Die Lehre, dass ein unwürdiges Essen und Trinken die Wahrheit der Einsetzungsworte und damit die Realpräsenz von Christi Leib und Blut nicht aufhöbe, werde stillschweigend übergangen.[20]

Die Wittenberger Behauptung, dass der *Filius Dei* im Abendmahl präsent sei, verträten auch die Zwinglianer, deuteten dies aber sofort auf die göttliche Natur und verstünden so das Abendmahl mit den Wittenbergern als geistliches Pfand des Leibes Christi.[21] Die Wittenberger verdrehten zusammen mit den Zwinglianern die Bedeutung von 1 Kor 10, die Rede des Apostels Paulus über die *communicatio corporis et sanguinis Christi*: Binde Paulus den Empfang von Christi Leib und Blut an die Nießung der äußerlichen Elemente, so sei es die Wittenberger Intention, die *communicatio* als eine geistliche Mitteilung zu verstehen, da der Leib Christi für sie an dem Ort des Himmels festgebunden sei und nicht auf Erden präsent werden könne.[22] Nach der Erwähnung, dass im Wittenberger Katechismus die altgläubigen Abendmahlsirrlehren gestraft würden, nicht aber die reformierten, als ob es dort keine Irrlehre im Abendmahl gebe, endet der *Index* mit einer strengen Warnung vor der Wittenberger Irrlehre an alle Leser: *Sed qui habet aures ad audiendum, audiat, & non abeat in consilium impiorum: quia Deus vindicabit adulterantes verbum Christi, AMEN.*[23]

Durch diesen stark durch die Christologie und Abendmahlslehre Luthers bestimmten Hallenser *Index* sahen sich die Wittenberger Theologen und damit ganz Kursachsen zum ersten Mal öffentlich dem Vorwurf ausgesetzt, es heimlich mit der zwinglianisch-calvinistischen Lehre zu halten, die im Augsburger Religionsfrieden von 1555 nicht genannt war und damit keine

---

[17] Vgl. Boëtius, *Index*, A 4v: *Nihil enim docere volunt in tota Catechesi sua, de praesentia corporis & sanguinis Christi in coena sacra.*

[18] Vgl. Boëtius, *Index*, A 4v–5r.

[19] Vgl. Boëtius, *Index*, A 5r.

[20] Vgl. Boëtius, *Index*, A 5r: *In quaestione, de manducatione & bibitione indigna, prorsus tacent, quod per eam non euertatur veritas verborum Christi, Accipite comedite, hoc est corpus meum: Item bibite, hic est sanguis meus.*

[21] Vgl. Boëtius, *Index*, A 5v: *Saltem autem dicunt, Filium Dei adesse in sumptione: id & Cingliani dicunt: sed intelligunt secundum Diuinam naturam. Item inculcant, quod sumptio testetur & c. quod sit pignus.*

[22] Vgl. Boëtius, *Index*, A 5v: *quia corpus Domini in coelo locant, communicationem nullam cum pane, sed tantum Spiritualem volunt.*

[23] Boëtius, *Index*, A 6v.

reichsrechtliche Anerkennung genoss. Damit gewann die bereits seit einem Jahr schwelende christologische Auseinandersetzung ein nicht zu unterschätzendes politisches Gewicht. Obwohl die Identifizierung der Wittenberger Position mit zwinglianischer oder calvinistischer Lehre dem bewusst doppeldeutig formulierten Text des Wittenberger Katechismus nicht gerecht wird, so hat doch Boëtius in überspitzter Weise auf eine mögliche Interpretation hingewiesen, die in der Tat nicht mehr weit entfernt von reformierten Positionen entfernt war. Zudem war Pezel mit der passiven Übersetzung von Act 3,21 dem Genfer Theologen Beza und dessen Aufnahme durch den Zürcher Bullinger gefolgt. Inhaltlich ist der Hallenser Protest gegen die konsequent-philippistische Position geprägt von der Christologie und Abendmahlslehre Luthers. Deutlich wird dies am Festhalten an der Mitteilung *aller* göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, der *manducatio oralis* und *impiorum*, sowie an der Vorstellung, dass die Sakramente die Verdienste Christi den Menschen *immediate* mitteilen, *signum* und *res signata* zugleich präsent sind, ausgeteilt und empfangen werden.

2. Die Reaktion von Martin Chemnitz

Mit Martin Chemnitz[24] (1522–1586) tritt 1571 ein christologisch versierter Theologe ins Blickfeld. Während seines Aufenthaltes in Königsberg von 1547–1553 hatte er sich als Bibliothekar der Schlossbibliothek intensiv mit Texten aus der Alten Kirche beschäftigt und war damit zu einem der führenden Patristiker der damaligen Zeit avanciert. Nach seinem einjährigen Theologiestudium in Wittenberg bei Philipp Melanchthon im Jahre 1553 nahm er eine Berufung zum Prediger nach Braunschweig an, wo er nach dem Fortgang Joachim Mörlins (1514–1571) nach Königsberg 1567 Superintendent wurde und zusammen mit Jakob Andreae und Nikolaus Selnecker die reformatorische Neugestaltung der Kirche des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel durchführte. In den Jahren 1561 und 1570 gab Chemnitz zwei Schriften zur Christologie und Abendmahlslehre heraus, deren Anliegen es war, zwischen der Württemberger Übernahme der Christologie Luthers und dem Ansatz Melanchthons, der in Wittenberg vertreten wurde, zu vermitteln und so die Eintracht der lutherischen Kirchen zu sichern.[25]

---

[24] Zur Person und theologischen Entwicklung des Braunschweiger Superintendenten Chemnitz bis 1570 vgl. Mahlmann, Chemnitz, 315–326.

[25] Die Titel der Schriften sind: Chemnitz: *Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguis Domini in coena. Additus est tractatus complectens doctrinam de communicatione idiomatum*, Leipzig 1561, die veränderte Neuauflage dieses Druckes *Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Domini in coena*

2.1 Das Schreiben aus Halle und die Antwort von Chemnitz. 1. April 1571[26]

Am 1. April 1571 antwortete Chemnitz[27] den Mitgliedern des Rats der Stadt Halle/Saale auf ein Schreiben, dem sie den Wittenberger Katechismus und ihren *Index errorum* beigelegt und in dem sie ihn um seine Stellungnahme zum Wittenberger Katechismus gebeten hatten.[28] Eingangs schildert Chemnitz, dass er den Katechismus bislang noch nicht gelesen, aber viele Christen darüber seufzen und klagen gehört habe.[29] Als er ihn nach der Zusendung durch die Hallenser gelesen habe, musste er

> mit grossem schmertzen vnd betrübtem gemüt befunden/ das derselbige newe Wittebergische Catechismus durchaus/ vom anfang bis zum ende/ der Caluinischen Sacramentschwermerey zu behelff vnn vorteil gestellet ist.[30]

In ihm würden die Streitschriften Luthers gegen die Sakramentschwärmer revoziert und deren Lehre übernommen. Die Anführung und Würdigung des Namens Luther diene nur noch als Ornament, habe aber keine Auswirkungen mehr in der Sache.[31] Dies werde besonders deutlich, wenn die Wittenberger „den Artickel von der Himmelfart Christi also/ das Christus mit seinem leibe an einem ort sein müsse",[32] erklärten. Zur Absicherung dieser

---

repetita, Jena 1570 und *De duabus naturis in Christo. De hypostatica earum unione. De communicatione idiomatum, et aliis quaestionibus inde dependentibus*, Jena 1570. Chemnitz schickte vor der Veröffentlichung von *De duabus naturis* diese Schrift nach Tübingen, versehen mit der Bitte um Stellungnahme: *Et cogitaram, scriptum illud ante editionem prius mittere ad* [...] *Tubingenses Theologos. Magnopere enim cupio, vt in hac parte doctrinae consensus sit in omnibus nostris ecclesiis.*, Brief Chemnitzs an Ritter vom 26. August 1566, Ioannis, Epistulae, 22. Ein Jahr musste der Braunschweiger auf eine Tübinger Antwort warten: *Ex litteris D. Iacobi Andreae intellexi, libellum meum, de vnione hypostatica, ipsi etiam Brentio probari*, Brief Chemnitzs an Ritter vom 1. September 1567, ebd., 29.

[26] Das Schreiben des Chemnitz ist unter dem Titel „Von dem newen der Wittenberger Caluinischen Catechismo/ Christliche *Censura Doctoris Martini Kemnitij, &c.*" enthalten in: Mörlin, Treuhertzige Warnung, A 4r–B 5v.

[27] Vgl. auch die Darstellung der Wittenberger: „Baltt hierauff hatt *Martinus Kemnitius* ein Epistel an den Radt zu Hall geschrieben, darinnen ehr, nicht mit gottes forcht, wie ehr sich rühmet, Sondern aus menschlichem vnd Münchischer heuchley, ohne einige warheit, mit erdichten vngründen vnd böβlichen vorkerungen, Vnsern *Catechismum* anficht, tadelt, vnd als *Sacramentirisch* vordampt, vnd soliche seine feindtselige vnd gifftige *censuram* weitt vnd breitt, auch zuuoren ehe sie noch gedrucket, vnter gemeine Leuthe ausgestreuet, biß sie *Ioachimus Morlinus* in Preussen, mit einer gifftigen *praefation* hernachen hatt drucken laßenn.", DrHSA: Loc. 10312/3, 18r.

[28] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, A 4r.

[29] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, A 4r–v.

[30] Mörlin, Treuhertziger Bericht, A 4v.

[31] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 1v: „Denn das man gleichwol Lutheri namen gedenckt/ vnd in *Reuerendum uirum* nennet/ Ist gleich wie jener/ da er mit spiessen vnd stangen kam/ sagte: *Aue Rabbi &c.*"

[32] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 1v.

ihrer Meinung verwendeten sie Act 3,21 gegen die deutsche Übersetzung Luthers in passivischer Wiedergabe des griechischen Originals, so dass es heiße „Christus muß mit dem Himmel vmbfangen/ begriffen/ vmbcirckelt oder beschlossen sein/ bis an den Jüngsten tag."[33] Nun sei diese Übersetzung derart gegen den griechischen Originaltext gerichtet, dass selbst Calvin sich in seinen Kommentaren zur Apostelgeschichte nicht getraut habe, ihn so zu übersetzen wie die Wittenberger in ihrem Katechismus.[34] Beza sei der erste Theologe gewesen, der mit allem Ernst diese Übersetzung vertreten und instrumentalisiert habe.[35] Die passive Übersetzung dieses Verses mit *oportet Christum coelo capi* hätten die Wittenberger Theologen jetzt von ihm übernommen. Demnach müsse die menschliche Natur Christi nicht nur vom Himmel umfasst, sondern in ihm gefangen sein.[36] Durch diese Verortung und Gefangensetzung der menschlichen Natur Christi im Himmel aber sei die Gegenwart seiner menschlichen Natur im irdischen Abendmahl von vorne herein ausgeschlossen.[37]

Chemnitz billigt in einem zweiten Durchgang den Teil der Definition der *unio personalis*, in dem die Naturen- und Eigenschaftenvermischung *in abstracto* abgelehnt wird, lehnt aber zugleich die Einschränkung der Mitteilung der göttlichen Natur an die menschliche darauf, dass die göttliche die menschliche trägt und erhält, ab. Denn nähme man diese Einschränkung ernst, dann müsse man der menschlichen Natur die Fähigkeit „zugleich im Himel vnd in seinem Abendmal auff Erden" zu sein, absprechen und so den ganzen Artikel von der Inkarnation Christi zerstören. Dies könne auch dadurch nicht mehr ausgeglichen werden, dass man der menschlichen Natur „etwas mehr gaben/ als andern Heiligen"[38] zuschreibe. Dieser Kernpunkt

---

[33] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 1v.

[34] Vgl. die Übersetzung Calvins: *Iesum Christum, quem oportet caelum capere vsque ad tempora restitutionis omnium*, Calvin, *Acta Apostolorum*, 39 und seine exegetischen Bemerkungen zu dem Vers Act 3,21: *Caeterum, locutio est ambigua: quia tam intelligere possumus Christum caelo rapi vel contineri, quam caelum capere. Ne ergo verbum dubiae significationis vrgeamus: sed eo contenti simus quod certum est: Christum, interea dum speratur vltima rerum omnium instauratio, non alibi quam in caelo quaerendum esse.*, ebd., 41.

[35] Vgl die Übersetzung von Act 3,21 durch Beza: *Quem oportet quidem caelo capi* und seine Interpretation dieser passiven Übersetzung: *Caelo capi, τὸν οὐρανὸν δέξασθαι. Id est, Caelo contineri. [...] Quod autem passiuum dicendi genus potius quam actiuum vsurpauerimus, factum est a nobis, vt amphibolia omnis vitaretur. Nam operae pretium est in Ecclesia Dei extare perspicuum hoc testimonium, aduersus istos qui pro eo quod fide ascendendum est nobis in caelos, vt capiti nostro coniungamur, Christi corpus vel iterum e caelo, veluti Iouem quendam Elicium, censent, atque adeo pertinacissime tuentur nobis euocandum: vel adhuc in terris versari existimant.*, Beza, *Nouum foedus*, 18.

[36] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 2r.

[37] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 2v: „So wird daraus vnwidersprechlich folgen/ das Christi warer Leib in seinem Abendmal/ welches auff erden gehalten wird/ wesentlich nicht gegenwertig sey."

[38] Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 3r.

der Wittenberger Christologie widerspreche dem Ansatz, den Luther in seinen Streitschriften gegen die Sakramentsschwärmer entwickelt habe.

In ihrem Abendmahlsartikel verwendeten die Wittenberger mit der Formulierung *in qua sumptione filius Dei uere & substantialiter adest* eine Lehrform, die auch Calvinisten unterschreiben können, indem sie den *filius Dei* mit der göttlichen Natur Christi gleichsetzten. Dass die Wittenberger diese Definition eben so interpretierten, werde deutlich aus ihrem Verständnis der Idiomenkommunikation, mit dem sie das Herrschen und die Allgegenwart, damit aber auch die Realpräsenz im Abendmahl, alleine der göttlichen Natur zugeschrieben hätten.[39]

In ihrer Lehre von der Himmelfahrt Christi, die sie mit Act 3,21 begründen, entfernen sich die Wittenberger nach Chemnitz nicht nur von Luther, sondern auch von ihrem *Corpus Doctrinae*, das die Lehre von der Einschließung der menschliche Natur Christi im Himmel nicht kenne. Die klaren Stellen aus dem *Corpus Doctrinae* wie AC X seien dagegen wie die Erklärung Luthers im Kleinen Katechismus ausgelassen.

Chemnitz beendet seine Antwort an den Rat von Halle mit der Vermutung, dass es nur *ein* calvinistischer Theologe gewesen sei, der im Namen der Wittenberger Fakultät seine Irrlehren in Katechismusform seine Irrtümer in die Jugend einführen wollte.[40] Wen er meint, behält er indes für sich. Doch geht aus dem Briefwechsel des Braunschweigers mit Schlüsselburg aus dem Jahr 1568 hervor, dass er bereits damals Pezel verdächtigte, eine häretische Christologie zu vertreten.[41] Dass Chemnitz mit dem „einen calvinistischen Theologen" Christoph Pezel meint, liegt daher zumindest sehr nahe.

2.2 Die Stellungnahme der Braunschweiger Theologen. 30. April 1571

Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg nahm sich als erster lutherischer Fürst der theologischen Prüfung des Verdachtes an, der neue Wittenberger Katechismus führe eine calvinistische Lehre ein. Er schrieb an den Rat der Stadt Braunschweig und erteilte diesem die Weisung, das theologische Ministerium der Gemeinde zu beauftragen, den Wittenberger Kate-

---

[39] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 4r: „Das sagen auch die Caluinisten/ aber sie verstehen es allein nach der Göttlichen natur/ wie auch der newe Wittebergische Catechismus sich selbs also erkleret/ fol. 69. *quod sit actio Diuinae naturae.*"

[40] Vgl. Mörlin, Treuhertziger Bericht, B 5r: „Dann darumb hat der Caluinische Geist seine gifft *in forma Catecheseos* gefasset/ vnnd vnter dem namen der Theologischen facultet der hohen Schule zu Witteberg außgesprenget/ das die fundamenta der Sacramentschwermerey in alle Schulen eingeschoben/ vnnd in die Jugendt eingebildet sollen werden."

[41] Vgl. zum Briefwechsel Chemnitz-Schlüsselburg den Abschnitt III 1.2.

chismus einer kurzen theologischen Untersuchung zu unterziehen.[42] Die 16 Braunschweiger Theologen entsprachen dieser herzoglichen Bitte und legten am 30. April 1571 ein „BEDENCKEN Der Theologen zu braunschweigk/ von dem Newen Wittenbergischen Catechismo gestellet/ Der gantzen Christenheit zur warnung außgangen" unter Federführung ihres Superintendenten Martin Chemnitz vor, das in deutscher Sprache in den Druck ging.[43] Mit der Veröffentlichung dieses theologischen Gutachtens war die Stadt Braunschweig nach Halle/Saale zur zweiten politischen Größe geworden, die der Universität Wittenberg und damit indirekt auch dem ganzen Kurfürstentum Sachsen ein Abweichen von der bisherigen Christologie und Abendmahlslehre vorwarf.

Das Braunschweiger Gutachten setzt ein mit einer heftigen Klage darüber, dass es gerade Wittenberg, die Mutterstadt der Reformation und der Hort der theologischen Widerlegung der sakramentiererischen Irrlehre sei, wo nun durch einen neuen Katechismus eben diese Lehre eingeführt worden sei und damit sowohl Luther als auch dem erst kürzlich verstorbenen Wittenberger Theologen Eber in seiner Abendmahlsschrift[44] widersprochen werde. Doch dieser Abfall von der Lehre Luthers sei nur der Endpunkt einer langen theologischen Entwicklung in der theologischen Fakultät Wittenberg, bei der man schon seit langem befürchtet habe, dass sie sich einmal als sakramentiererisch erweisen werde.[45] Die Wittenberger würden nun zusammen mit dem Katechismus Calvins und dem Heidelberger Katechismus bekennen, dass die Himmelfahrt als eine Aufnahme der menschlichen Natur in den Ort des Himmels zu verstehen sei, an welchem diese Natur Christi nun körperlich umschrieben gegenwärtig sei. Diese Aussage impliziere aber, dass die menschliche Natur Christi nicht im Abendmahl auf der Erde gegenwärtig sein könne, weil es ihren Wesenseigentümlichkeiten widerspreche, an mehreren Orten zugleich zu sein. Diese Aussage aber widerspreche nicht allein der Lehre Luthers, sondern auch dem Bekenntnis Ebers.[46] Indem die Kursachsen die Präsenz Christi als Mittler bei seiner

---

[42] Vgl. zu diesen Vorgängen: Braunschweig, Bedencken, A 1v.

[43] Vgl. die Wittenberger Schilderung der Braunschweiger Vorgänge: „Vber diß hatt Jtzt gedachter *Martinus Chemnitius* zu Braunschweig, sampt den Kirchen Dienern daselbst, noch ein Ander schrifft (so vnserm gnedigen fürsten vnd Herren Hertzog *Julio* zu Braunschweig vberschickt werden sollen) gantz eines vnnd gleichen schlages mit der vorigen Hellischen Epistel gestellet, So nuhemehr auch durch den Druck außgestreuet worden.", DrHSA: Loc. 10312/3, 18r–v.

[44] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament.

[45] Vgl. Braunschweig, Bedencken, A 2r: „Vnd bricht also nu leider endtlich bey den jungen newen Theologis zu Wittenberg auß/ dafür man sich lang beförchtet hat."

[46] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament, 103. 108f: „Das man aber allhie [...] also schleusset: Christus ist in die Höhe gefaren vnn hat den Leib/ so er von vnserer Natur an sich genomen/ vber alle Himel an die rechten seiten Gottes seines Vaters gesetzet. Drumb kann sein Leib nicht wesentlich bey vns hernieden auff Erden sein im Abendmal: Folget gar nicht/ vnd ist sehr vbel argumen-

Kirche allein der göttlichen Natur zuschrieben, gingen sie mit der sakramentiererischen Irrlehre konform und ließen Christus im Himmel seinen beiden Naturen nach gegenwärtig sein, während er hier auf Erden nur seiner menschlichen Natur nach gegenwärtig sein solle.[47] Dieser Ansatz sei nicht nur christologisch nicht zu halten, zerstöre er doch die Personeinheit der beiden Naturen, sondern er mache auch das gesamte Werk Christi zunichte, der die menschliche Natur angenommen habe, um mit der Menschheit handeln zu können. Die unvermittelte göttliche Natur sei für die Menschen als Sünder wie ein verzehrendes Feuer.

Ebenfalls calvinistisch ist für Chemnitz die Lehre von der Idiomenkommunikation, wie sie im Wittenberger Katechismus vertreten werde. Schon aus ihrer Promotionsdisputation von 1570 gehe hervor, dass die Wittenberger keine reale Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in der Person Jesu Christi annähmen, sondern die altkirchliche Lehre von der *communicatio idiomatum* lediglich als eine Art und Weise, formal richtige Aussagen über die Person Jesu Christi zu treffen, verstünden, denen aber jede Entsprechung in dem Bereich der christologischen Realität fehle. Damit aber sind sie für Chemnitz weit geschieden von der Christologie Luthers und der des Württemberger Reformators Johannes Brenz. Diese Form der Idiomenkommunikation ist für ihn nicht mehr in der Lage, die Realpräsenz Christi in seinem Leib und Blut auszusagen, sondern diene vielmehr der Begründung der Abwesenheit der menschlichen Natur im Abendmahl.[48]

Wenn die Wittenberger in ihrem neuen Katechismus die Abendmahlslehre erklären, lassen sie dort für Chemnitz die vier Erkennungspunkte lutherischer Sakramentstheologie aus, die bei Eber noch zu finden gewesen seien: 1. das wörtliche Verständnis der Einsetzungsworte, 2. die *manducatio oralis* von Leib und Blut Christi, 3. die Realpräsenz im Abendmahl hier auf Erden und 4. die *manducatio impiorum*.[49] Stattdessen gebrauchten sie Re-

---

tirt [...] Dieser HERR Christus [...] ist gen Himel gefaren mit seinem verklerten Leibe/ vnd sitzet zur rechten Gottes/ welche Person gleich dem Vater Allmechtig/ vnendtlich/ vnermeslich/ alles erfüllet/ regieret/ vnd wircket/ das von Gott geschihet/ krefftig vnd gegenwertig an allen orten im Himel/ ausser allen Himeln/ vnd vnter den Himeln/ auff Erden/ im Mehr/ Lufft/ Fewer ein HErr vber alles/ wie oben gemeldet/ Mir ist gewalt gegeben in Himeln vnd Erden."

[47] Vgl. Braunschweig, Bedencken, A 4r: „ja wir armen Christen werden allhie auff erden in diesem Elende vnsern lieben Bruder vnd Heiland Jesum Christum nur halb oder die helffte haben/ nemlich allein seine Göttliche Natur/ Vnd die Natur/ nach welcher vnd mit welcher er vns als ein Bruder verwandt ist/ wird weiter vnd ferner von vns abgescheiden sein/ denn der Himel von der Erden". Chemnitz spielt hier auf eine Äußerung Bezas im Religionsgespräch von Poissy an und stellt die Wittenberger Theologen so indirekt auf die reformierte Seite, für die Beza steht. Vgl. Beza, Oration, D 4r: „so ma(n) auf die ort sihet / wie weit die vo(n)einander gelegen sein [...] so sagen wir / dz sein leib so weit von brot vn(d) von wein abgesundert ist so fern der aller oberst him(m)el von d(er) erden."

[48] Vgl. Braunschweig, Bedencken, A 4r.

[49] Vgl. Braunschweig, Bedencken, B 1r.

den, die lutherisch klängen, sich bei genauem Hinsehen aber als sakramentiererisch erwiesen. So werde die Formulierung in der Abendmahlsdefinition *in qua sumptione filius Dei vere & substantialiter adest* im Katechismus selber auf die göttliche Natur alleine gedeutet, und die Präsenz Christi bei seiner Kirche als Werk der göttlichen Natur erklärt. Durch ihre Verwerfung derjenigen, die eine *communicatio corporis* ablehnten und die Abendmahlsgaben als nackte Zeichen verstünden, wollten die Wittenberger gut lutherisch erscheinen, stimmten aber in Wahrheit auch hier mit Beza und seinen Gesinnungsgenossen überein, die auch von einer *communicatio corporis* redeten, diese aber als eine *spiritualis communicatio* verständen. Das Braunschweiger Gutachten endet mit einer Empfehlung an die evangelischen Fürsten, diesen calvinisierenden Umtrieben in Wittenberg beizeiten zu begegnen, da die calvinistische Lehre explizit im Religionsfrieden ausgeschlossen und in CA X verdammt worden sei.

2.3 Das Bedencken der Theologen im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. 3. Mai 1571

Die Ablehnung der neuen Wittenberger Veröffentlichung sollte indes nicht auf die Stadt Braunschweig beschränkt bleiben. Kurz vor Ostern wurden in Braunschweig und Hildesheim der Wittenberger Katechismus öffentlich in Predigten verdammt und die Gemeindeglieder ermahnt, ihre in Wittenberg studierenden Kinder von dort zu entfernen, weil die dortigen Theologen Sakramentsschwärmer geworden seien.[50] Auf dem Höhepunkt der allgemeinen Erregung über den neuen kursächsischen Katechismus schrieben die Braunschweiger Theologen an Herzog Julius und baten ihn, einen Theologenkonvent abzuhalten, auf dem dieser Katechismus verworfen und eine allgemeine Warnung vor ihm an die Bevölkerung des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel ausgesprochen werden sollte.[51] Dieser Bitte folgte der Herzog, ließ alle Superintendenten seines Fürstentums zusammenrufen, unter ihnen auch Martin Chemnitz, und führte selber den Vorsitz in diesem

[50] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14r: „Kurz aber vor Ostern wird ein gros geschrei in Nidersachsen fast vberal von dem newen Wittenbergischen *Catechismo*/ vnd [...] wird zu Braunschweig offentlich *pro concione* derselbig *damnirt*, desgleichen zu Hildesheim/ vnd werden die leute vermanet/ das sie ire Kinder wolten von Wittenberg abfodern/ denn die Wittenberger weren Sacramentschwermer worden."

[51] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v: „siehe/ da *supplicirn* die *Theologi* zu Braunschweig an Herzog *Julium*/ vnd bitten ein *Conuentum* anzustellen/ vnd den Wittenbergischen *Catechismum* zu verwerffen/ vnd iedermeniglich dafür zuwarnen."

Theologenkonvent.[52] Der Konventsleiter, Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg, erklärte zu Beginn der Theologenversammlung,

> Man dörffte ferner erklerung nicht/ Man hette zuvor genugsam gehöret/ vnd er wüßte/ das vier *Doctores Theologiae* zu Wittenberg abgefallen/ vnd *Caluinisch* worden weren.[53]

Dieser herzoglichen Ansicht stimmten die anwesenden Theologen bei und erstellten daraufhin ihr Gutachten über den Wittenberger Katechismus.[54] Bereits der Titel dieses Werkes[55] verrät indes die differenzierende Sicht der herzoglichen Theologen. Es wird nicht einfach und pauschal vom Wittenberger Katechismus als einem Werk der ganzen Fakultät Wittenberg gesprochen, sondern es ist die Rede vom Katechismus „etlicher Wittenbergischen". Das Gutachten ist präzise gegen die vom Herzog genannten vier Wittenberger Theologen gerichtet, nicht aber gegen die ganze Wittenberger Fakultät oder das Kurfürstentum Sachsen im Ganzen. Die Theologen des Herzogtums sind sich bewusst, dass in Wittenberg und im ganzen Kurfürstentum Sachsen „noch viel fromer/ rechter/ trewer Lerer sind", die den Machenschaften einiger weniger Theologen „denen der Zügel zu weit gelassen wird" ebenfalls ablehnend gegenüber stehen. Diese vier calvinisierenden Theologen aus Wittenberg können ihre Machenschaften und Veröffentlichungen im Namen der Universität Wittenberg auch nur „durch gewisse Patronen leichtlich ins werck setzen".[56] Nur durch gezielte Desinformation ihres Landesherrn hätten die vier Wittenberger Professoren in Koalition mit ihren Patronen das kurfürstliche Druckprivileg *Cum gratia & Priuilegio Electoris* des Kurfürsten erhalten können. Auf diese Weise sei das Vertrauen des kurfürstlichen Ehepaars in die theologische Fakultät Wittenberg, dass diese nichts den Schriften Luthers oder dem *Corpus*

---

[52] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v: „Solcher *supplication* thut der Herzog bald volge/ vnd leßt alle Superintendenten zusamm beruffen/ desgleichen *Doctorem Kemnicium*/ vnd sizt selbs persönlich inn der Regirung [...] dazu auch ich [Nikolaus Selnecker] geruffen werde."

[53] DrHSA: Loc. 7169/1, 14v. Zur Rolle des kursächsischen Theologen Selnecker in diesem Konvent und in den weiteren Ereignissen um den Wittenberger Katechismus vgl. Abschnitt VI. 3. Mit den vier Theologieprofessoren sind mit Sicherheit Pezel, Cruciger und Moller gemeint. Vermutlich wird Widebram bereits als „calvinistischer" Theologe mit angesprochen, dessen theologische Entwicklung ihn aber erst 1572 zum konsequent-philippistischen Theologen werden ließ.

[54] Zur genauen Angabe der Autoren vgl. die Angabe: „Zur vrkundt haben diesen Bericht alle Herren *Abbates, Patres, Superintendenten*/ vnd *Pastores Ecclesiarum*, im gantzen Fürstenthumb Braunschweig Wolffenbüttelischen Theils mit eignen handen vnterschrieben.", Land Braunschweig, D 3v. Das Original mit den Unterschriften liegt vor im Selnecker-Nachlass: SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 86r–101v.

[55] Vom Catechismo etlicher Wittenbergischen. Der Lerer im Land zu Braunschweig Bedencken, s.l. 1571.

[56] Land Braunschweig, A 3r. Gemeint ist wohl der Leibarzt des Kurfürsten und Schwiegersohn Melanchthons, Caspar Peucer, dessen Wort viel galt am kurfürstlichen Hof.

Doctrinae Entgegenstehendes veröffentlichen würde, heimtückisch missbraucht worden.[57]

Nach dieser näheren Differenzierung der Gegner beginnt das theologische Gutachten des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel mit dem Generalurteil, der Wittenberger Katechismus widerspreche in seiner Darstellung vom Amt des Mittlers Christi, der Himmelfahrtsvorstellung, der passiven Übersetzung von Act 3,21 und in der Abendmahlslehre erstens Gottes Wort von der Majestät der menschlichen Natur und dem Einsetzungsbericht, zweitens dem Bekenntnis des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, das in den Schriften Luthers, der Augsburger Konfession samt Apologie, dem Katechismus Luthers und in den Schmalkaldischen Artikeln vorliege und drittens dem *Corpus Doctrinae Philippicum*, das seit kurzem auch im Herzogtum Bekenntnisschrift geworden sei.[58]

Zunächst legen die Wolfenbütteler Theologen dar, in welchen Punkten die Wittenberger Schrift nicht schriftgemäß sei. Spreche die Schrift von der Himmelfahrt Christi und von seinem Sitzen zur Rechten Gottes, so verstehe sie darunter die Mitteilung aller „Gewalt im Himmel vnn auff Erden/ der dem Son des Menschen/ vnserm Bruder Christo Jhesu gegeben ist".[59] Die Deutung dieser beiden Glaubensartikel durch die Wittenberger Theologen als Auffahrt an einen gewissen Ort, an dem Christus nun seiner Menschheit nach bleiben müsse und nirgend anders sein könne, widerspreche diesem biblischen Befund. Auch die Folge aus dieser Wittenberger Annahme, dass Christus seiner menschlichen Natur nach nicht im Abendmahl präsent sein könne, sei „dem wort Gottes stracks zu wider/ vnd wird derowegen als ein Gottslesterung vnd Schwermerey billich verworffen."[60] Den Wolfenbütteler Theologen ist der altkirchliche Grundsatz, dass die Eigenschaften der beiden Naturen Christi nicht vermischt werden dürften, bekannt „Vnd wir behalten die *proprietates humanae in Christo naturae* allweg/ in allen Puncten/ In welchen das wort Gottes nicht selbs ein ausdrückliche *Exception* machet".[61] Doch sei die Verortung der menschlichen Natur Christi an einem gewissen Ort im Himmel, dadurch er seine Macht verlöre, an allen

[57] Vgl. Land Braunschweig, A 1v–2r.

[58] Vgl. Land Braunschweig, A 2r–v. Zur Einführung des *Corpus Doctrinae* als Bekenntnisschrift im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel vgl. die Debatte zwischen Chemnitz und Selnecker, vor allem die Stellungnahme Chemnitzs zu dieser Bekenntnisschrift vom 7.12.1570: „Von des Herrn *Philippi* Schrifften hielten wir [Chemnitz] viel, läsen sie selbst und *commendirten* dieselbige andern, aber weil darin etliche *loci disputirlich* und unrichtig, als *de libero arbitrio de communicatione idiomatum & de coena Domini*, könten dieselbige *scripta* nicht *pro norma doctrinae* gehalten und angenommen werden [...] Und weil die *Pseudo-Wittebergenses* unter demselbigen *Corpore doctrinae* ihren *Calvinismum de Communicatione idiomatum & de Coena Domini* vermänteln, wäre es gar hoch bedencklich.", Chemnitz, Summarische Verzeichniß, 120.

[59] Land Braunschweig, A 2v.

[60] Land Braunschweig, B 1r.

[61] Land Braunschweig, B 1r.

Orten zugleich gegenwärtig sein zu können, abzulehnen, weil sie Christus seiner menschlichen Natur nach die Majestät und Ehre raube. Vielmehr „gehet allweg sein Allmacht vnd Warheit weit vor/ der *proprietet* vnd wesentlichen oder natürlichen eigenschafft eines menschlichen leibs/ *vnigeniti enim Dei corpus existens, omnia humana transcendit.*"[62]

Disputationen über Fragen wie die nach der Möglichkeit der Anwesenheit der menschlichen Natur Christi zugleich im Himmel und auf Erden im Abendmahl oder die Frage nach der Umschriebenheit der menschlichen Natur Christi auch nach der Himmelfahrt werden von den Braunschweiger Theologen als „ergerliche/ gefehrliche/ vnd vnnötige *Disputationes* vnd Fragen"[63] zurückgewiesen. Diese Fragen stellten ein unzulässiges Herantragen von mathematischen, geometrischen und physikalischen Fragen an die Heilige Schrift dar.[64] Die unnützen Fragen und Reden *de certo loco coeli, de coelo empyreo, de corporali locatione, de immotis proprietatibus naturae humanae sine omni exceptione*[65] seien allesamt darauf gerichtet, den Trost für den Gläubigen zu zerstören, hätten sie es doch dann auch in Christus mit der bloßen Gottheit zu tun, die den Sünder zerstöre. Wer von einer *corporalis locatio* der menschlichen Natur Christi ausgehe, der leugne damit implizit auch ihre Allmacht, ihre Präsenz bei der Kirche und ihre Anbetung, da nur Allmächtiges anzubeten sei, und trenne Christus nach den Orten des Himmels und der Erde. Subsistiere Christus danach im Himmel in seinen zwei Naturen, so könne er auf der Erde nur seiner göttlichen Natur nach gegenwärtig sein. Ebenfalls werde mit der Einschließung der menschlichen Natur Christi in den *coelum empyreum* ihre mündliche Nießung im Abendmahl geleugnet, die doch Konsens von der Alten Kirche an sei.[66]

Schon der Ansatz, bei der Bestimmung der Wesenseigentümlichkeiten der menschlichen Natur Christi die allgemeinmenschlichen Merkmale zu verwenden, führe in die Irre. Die Braunschweiger führen Beispiele dafür an, wie die menschliche Natur Christi über andere Eigenschaften als die allgemein für menschlich gehaltenen verfügt habe: Schon die Geburt als Mensch sei nicht nach den Eigenschaften der menschlichen Natur geschehen, sondern durch eine Jungfrauengeburt. Er sei mit seinem Leib verschwunden, auf dem Wasser gegangen, aus einem verschlossenen Grab auferstanden, zu den Jüngern gekommen durch eine verschlossene Tür, in den Himmel ge-

---

[62] Land Braunschweig, B 1r–v.

[63] Land Braunschweig, B 1v.

[64] Vgl. Land Braunschweig, B 3v: „Syrach spricht cap. 33. Wie der Schellhengst schreiet gegen allen Wilden/ Also henget sich der Heuchler (das ist/ Meister Klüglich/ der in der schrifft mit sonderlichen *Mathematicis, geometricis*, vnd *Physicis quaestionibus* will scharff sein) an alle Spötter/ vnd spricht/ Warumb?"

[65] Land Braunschweig, B 3v.

[66] Land Braunschweig, B 4r–v.

fahren „vber vnn wieder alle weise vnd *proprietet* des menschlichen Geschlechts."[67] Zeigten diese Begebenheiten aus dem Leben Jesu Christi, dass seine menschliche Natur nicht an die Eigenschaften einer normalen menschlichen Natur gebunden gewesen sei, so geschehe auch die Abendmahlspräsenz gegen die menschliche Eigenschaft der Umschriebenheit und des Seins an einem Ort. Auch im Jüngsten Gericht würden so viele Menschen auf der Erde gegenwärtig sein, dass der Raum, den die Erde zur Verfügung habe, nicht ausreichen werde. Also müsse sich auch hier die *proprietas corporis humani* verändern. Aus dem allen folge nun, dass die Menschheit Christi nicht an die natürlichen Ordnungen dieser Schöpfung gebunden sei, sondern in vielem diese Natur übersteige und die Eigenschaften des menschlichen Geschlechts überbiete.[68] Sei also schon die *corporalis locatio* der menschlichen Natur im Himmel dem Wort Gottes nicht gemäß, so machten die Wittenberger hier keinen Halt, sondern verdrehten die Schrift, indem sie Act 3,21 gegen den griechischen Text passivisch mit „Der Himmel muss Christus einnehmen und behalten" übersetzen.[69] Diesem Versuch, den Schrifttext zu verändern und der damit intendierten Aussage der räumlichen Einschließung der menschlichen Natur Christi im Himmel sei entgegenzuhalten, dass Christus mit seinem Leib sein könne, wo er wolle und dass er da sei, wo er es verheißen habe, dort zu sein.[70] Die Wittenberger Rede von einer Gegenwart des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl *per communicationem idiomatum* sei leicht zu entlarven, da sie die Eigenschaften der menschlichen Natur ohne Ausnahme nach den Eigenschaften eines physikalischen Körpers bestimmt hätten. Solle dies aber gelten, dann könne die menschliche Natur Christi nur verbal als gegenwärtig im Abendmahl ausgesagt werden, nicht jedoch in der Tat, da sie nur an einem Ort sein könne und dieser Ort der Himmel sei. Aus diesem Grund verwürfen die Wittenberger auch jegliche Art einer *communicatio idiomatum realis*. Diese Rede von der *corporalis locatio* sei neu und sakramentiererisch und entspreche den Bekenntnissen des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel keineswegs.

Das theologische Gutachten der Theologen im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel endet mit einem Appell an den Herzog, Mittel und Wege zu suchen, den Kurfürsten von Sachsen besser zu unterrichten als er es bisher gewesen ist, damit dieser den sakramentsfeindlichen Theologen in seinem Territorium beizeiten einen Riegel vorschieben könne.[71]

---

[67] Land Braunschweig, C 1v.

[68] Vgl. Land Braunschweig, C 2r.

[69] Vgl. den Verweis auf die *commonefactio brevis & necessaria* Selneckers vom 1.5.1571: Land Braunschweig, C 3r.

[70] Vgl. Land Braunschweig, C 3r.

[71] Vgl. Land Braunschweig, D 3r.

2.4 Die Stellungnahme aus Preußen: Joachim Mörlin. 13. Mai 1571

Zehn Tage vor seinem Tod am 23. Mai 1571 meldete sich der schwerkranke 57-jährige Joachim Mörlin, Bischof des Samlandes im Herzogtum Preußen, aus Königsberg noch ein letztes Mal zu Wort. Weil er nun bereits seit einem Jahr bettlägerig sei, könne er seiner Aufgabe nicht nachkommen, „dem wütenden Teuffel in seinen rasenden Sacramentarijs“[72] zu widerstehen. Diese Irrlehrer hielten

> meinen vnd deinen lieben Heiland/ für einen schlechten Menschen/ der mehr nicht könne/ noch vermüge/ dann ein ander mensch. Mir des Christi nicht/ schreibt Lutherus. Ich auch/ Denn also würde mein trost seiner Erlösung halber/ gar klein sein.[73]

Mörlin bittet alle Lehrer und Geistlichen in seinem Bistum, das Gutachten von Martin Chemnitz, das er hier nach seinem Vorwort veröffentlicht habe, genau zu lesen und sich vor dem Wittenbergischen Katechismus zu hüten „als dem Teuffel selbst“.[74] Mörlin lässt auf dieses Vorwort den Brief des Braunschweigers Chemnitz an den Rat in Halle[75] als theologisches Gutachten über den Wittenberger Katechismus folgen und schließt sich so theologisch der kritischen Würdigung des Braunschweiger Superintendenten an.

3. Die Rolle Selneckers in der Debatte

3.1 Das Schreiben an seinen Schwiegervater Daniel Gresser. 23. April 1571

Aufgrund seiner doppelten religionspolitischen Verpflichtung dem Kurfürstentum Sachsen einerseits und dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel andererseits vermied es Selnecker, obwohl er den Wittenberger Katechismus bereits um das Weihnachtsfest 1570 zugeschickt bekommen hatte,[76] lange Zeit, in einer öffentlichen gedruckten Schrift gegen diese neue Wittenberger Veröffentlichung Stellung zu beziehen. Zum ersten Mal nimmt er am 23. April 1571 in einem zunächst ungedruckten Brief an seinen Schwiegervater Daniel Gresser, den Superintendenten von Dresden, zu diesem Thema Stellung.

Noch unverhohlener als in ihren bisherigen Stellungnahmen und Veröffentlichungen hätten die Wittenberger Theologen in ihrem kürzlich ausgegangenen Katechismus „die Sacramentirerey vorfasset/ vnd Gott erbarms

---

[72] Mörlin, Treuhertzige Warnung, A 2r.
[73] Mörlin, Treuhertzige Warnung, A 2r–v.
[74] Mörlin, Treuhertzige Warnung, A 3r.
[75] Vgl. Abschnitt VI. 2.1.
[76] Vgl Abschnitt V. 1.

ausgesprenget".[77] Dies sei vor allem daran zu erkennen, dass sie die Verfälschung von Act 3,21 durch die Sakramentierer mit der passivischen Übersetzung übernommen hätten: „Der Himel müsse Christum einnemen/ *Oportet Christum Coelo capi*/ O du vnfletiger Schwarmgeist."[78] Nun sei aber klar, dass im kursächsischen *Corpus Doctrinae* diese Übersetzung von Act 3,21 nicht enthalten sei, die der Wittenberger Katechismus präsentiere und mit der die Wittenberger Theologen „den Sacramentirern Thor vnd thür auffthun".[79] Denn lese man die passive Übersetzung von Act 3,21 genau, dann werde die Intention der Wittenberger klar,

> Das der liebe HERR Christus mus droben als an einem gewissen ort/ wie ein gefangener Man sitzen/ vnd kann sich nicht viel regen/ das er im Abendmal vnd vns sein Leib vnd Blut geben/ Wie er vns doch zugesagt vnd versprochen hat.[80]

Selnecker beklagt, dass durch den Wittenberger Katechismus das *Corpus Doctrinae* in seinem Ansehen beschädigt werde, weil dieser sich als Auszug des kursächsischen Bekenntniswerkes gebe, obwohl von den Verfassern gelte: „SIe weichen aber mit jrem newen Catechismo von dem *Corpore Doctrinae* gantz vnnd gar ab/ Ob sie gleich jrer art nach viel bementelung suchen/ Solchs ist vnleugbar."[81] Selnecker möchte beim *Corpus Doctrinae* bleiben, lehnt den Katechismus Pezels aber ab.[82] Er wünscht, dass der Kurfürst von Sachsen „dermal eins recht berichtet"[83] wird, denn das andauernde Vertuschen und Verschweigen diene nicht zum Guten:

> Ich weis Historien genug vnd leider alzu viel/ Es ist fast jederman sicher/ vnd one wissen vnn one willen/ des frommen Churfürsten heimlich Sacramentirisch das weis ich gewis.[84]

3.2 Die *Commonefactio de verbis Actor. 3* durch Selnecker. 1. Mai 1571

3.2.1 Entstehungsgeschichte der Schrift

Von den Reaktionen auf den Wittenberger Katechismus im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel hatte Selnecker zunächst nichts mitbekommen, weil er sich Anfang April 1571 nicht in Braunschweig aufhielt, sondern in Gandersheim. Erst nach seiner Rückkehr nach Wolfenbüttel wurde Selnecker durch die herzoglichen Kanzler Mynsinger und Doktor Lukas Tangel

---

[77] Selnecker, Gresser, B 2r.
[78] Selnecker, Gresser, B 2r.
[79] Selnecker, Gresser, B 2v.
[80] Selnecker, Gresser, B 2v.
[81] Selnecker, Gresser, B 2v.
[82] Vgl. Selnecker, Gresser, B 2v.
[83] Selnecker, Gresser, B 3r.
[84] Selnecker, Gresser, B 3r.

darüber informiert.[85] Er bekam von den beiden Räten das Gutachten, das Chemnitz am 1. April 1571 an den Rat von Halle/Saale geschrieben hatte, und das Gutachten aus Lüneburg ausgehändigt und wurde danach gefragt, was ihm von dem Wittenberger Katechismus bekannt sei und was er davon halte.[86] Selnecker antwortete den beiden Räten, dass er den Wittenberger Katechismus schon geraume Zeit besitze, ihn aus Furcht vor neuen Streitigkeiten aber beiseite gelegt und still geschwiegen habe.[87] Nach Beendigung des Gesprächs mit den beiden Räten hoffte Selnecker darauf, dass sich der Konflikt zwischen Wittenberg und Braunschweig nicht weiter aufheizen würde.[88] Doch als es bereits nach kurzer Zeit zu oben erwähntem Theologenkonvent kam,[89] wurde Selnecker durch Chemnitz gefragt, warum er niemandem etwas von dem ihm bereits vor einem Vierteljahr zugegangenen neuen Katechismus gesagt habe. Während dieser Zeit seien viele Exemplare dieser Schrift ins Herzogtum hineingekommen und kein Theologe habe die Bevölkerung vor diesem Katechismus warnen können.[90] Selnecker antwortete auf diese anklagende Frage, dass er nichts von dem neuen Katechismus gesagt habe, weil es ohnehin schon genug Streit gebe. Ob er wohl die Übersetzung von Act 3,21 im Wittenberger Katechismus nicht billigen könne, weil Beza und andere Calvinisten diese Version gegen das lutherische Bekenntnis vom Abendmahl verwandt hätten, so sei es dennoch sein Rat, mit einer Reaktion behutsam vorzugehen und erst die Wittenberger Theologen um eine Erklärung der beanstandeten Punkte zu bitten.[91] Doch konnte sich

---

[85] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14r: „Von disem wüsten newen geschrei weis vnd erfare ich nichts/ biß so lang der Herr Canzler Minsinger/ vnd *Doctor* Lucas Tangel zu Wolfenbytel, dahin ich von Gandersehim wider anheim komen/ mir anzeigen/ wie sie zu Braunschweig in der predig gewest/ vnd alda gehöret/ wie ein newer *Catechismus* were verdampt worden/ vnd wie der Rhat vnd das Volck ire *stipendiaten* vnd Kinder von Wittenberg abzufodern/ vermanet worden weren."

[86] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14r.: „Desgleichen wird mir zugestellet ein schrifftliche *Censur* von gemeltem *Catechismo*/ an Rhat zu Hall geschrieben von *Doctore Kemnicio*/ Item ein bedencken der Lüneburgischen Theologen. fragen mich derwegen obgedachte Herrn Rhete/ was mir darumb bewußt/ vnd was ich dauon halte."

[87] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14r: „Denen gebe ich zur antwort/ das ich den *Catechismum* langst gehapt/ vnd eben aus furcht eines newen weßens vnd gezencks/ beigelegt/ vnd gern vergessen wollen".

[88] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14 v: „Da ich aber gedencke/ es sol so bald nichts erreget werden [...]".

[89] Vgl. Abschnitt VI 2.3.

[90] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v: „Vnd gehet erstlich ein klag wider mich von D. Kemnicio/ das er erfaren/ das ich den *Catechimum* nu lengst vnd bei einem Vierteliare gehapt/ vnd niemands was dauon gesagt hette/ vnd innerhalb der zeit viel *exemplaria* weren hin vnd wider eingeschoben vnd *spargirt* worden/ da sie *in tempore* hetten warnen sollen/ wenn ichs inen angezeigt."

[91] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v: „Darauf ich geantwortet/ Es were ia des gezencks nu genug/ vnd ob ich mir wol die newe *allegation* der wort *Petri act. 3* im *Catechismo* nicht könnte gefallen lassen/ sintemal die Caluinisten/ *Beza*/ vnd andere/ dieselbige füreten wider das bekentnis vnserer Kirchen vom heiligen Abendmal/ vnd theten damit dem apostel *Petro* gros vnrecht vnd gewalt/

Selnecker mit seinen Vorschlag auf dem Theologenkonvent nicht durchsetzen. Vielmehr wurde er verdächtigt, es heimlich auch mit den Sakramentierern zu halten.[92] Der Herzog befahl daraufhin, dass Selnecker noch am selben Tag in schriftlicher Form seine Meinung von dem Zitat aus Act 3,21 im Wittenberger Katechismus vorlegen sollte.[93] Dieser entsprach dem herzoglichen Befehl, um alle weiteren Verdächtigungen im Vorhinein abzuschneiden und schrieb am Morgen des 1. Mai 1571[94] seine *Commonefactio de verbis Actor. 3.* in lateinischer Sprache, um eine Verunsicherung des Volkes zu verhindern.[95] Nach dem Mittagessen verlas Selnecker zu Beginn der Nachmittagssitzung des Theologenkonvents diese Schrift. Der Herzog nahm sie als Beweis der Rechtgläubigkeit Selneckers an und ließ sie in den Druck gehen, nachdem sich im Theologenkonvent kein Widerspruch zu dieser Entscheidung gemeldet hatte.[96]

3.2.2. Christologischer Gehalt der Schrift

Die *Commonefactio* Selneckers behandelt ausschließlich die Übersetzung von Act 3,21 im Passiv. Diese sei aus gewissen jüngst erschienenen Schriften Bezas übernommen worden.[97] Diese Schriftstelle sei in der Kirche nie anders als auf die Erhöhung der menschlichen Natur Christi oder auf das Sitzen zur Rechten Gottes bezogen verstanden worden, nie aber so, als

---

Jedoch were mein rhat/ man wolte innen halten/ vnd der Wittenbergischen *Theologen* meinung vnd erklerung zuuor hören."

[92] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v: „Aber solche meine rede hat nicht stat funden/ sondern bin ich so bald/ als hielte ichs mit den Sacramentirern/ verdechtig gemacht worden".

[93] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v: „[Herzog Julius] begerte von mir/ ich solte schrifftlich noch denselben tage mein bedencken vbergeben/ was ich hielte von der obangezogenen newen *Version*."

[94] Vgl. die Datierung des Schreibens: *VVolfferbyti, Calendis Maij, ANNO M.D.LXXI.*, Selnecker, *Commonefactio*, A 8r.

[95] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 14v–15r: „Solchs allerlei Verdacht zuuerhüten/ hab ich zugesagt/ vnd habe darauff die *Commonefactionem de loco Act. 3.* lateinisch (damit es nichts erregen möchte) geschrieben".

[96] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 15r: „habe also solche meine *Commonefactionem* nach dem mittagsessen/ da man widerumb zusamm kommen/ verleßen/ welche der Herzog so bald genomen/ vnd sie/ *consilio omnium Consiliariorum et theologorum*, weil niemand darinn *perstringirt*/ zu drucken befohlen/ welchs also geschehen."

[97] Vgl. Selnecker, *Commonefactio*, A 1v. Vgl. hierzu die Übersetzung von Act 3,21 durch Beza aus dem Jahre 1565: *Quem oportet quidem caelo capi* und seine Interpretation dieser passiven Übersetzung: *Caelo capi, τὸν οὐρανὸν δέξασθαι. Id est, Caelo contineri. [...] Quod autem passiuum dicendi genus potius quam actiuum vsurpauerimus, factum est a nobis, vt amphibolia omnis vitaretur. Nam operae pretium est in Ecclesia Dei extare perspicuum hoc testimonium, aduersus istos qui pro eo quod fide ascendendum est nobis in caelos, vt capiti nostro coniungamur, Christi corpus vel iterum e caelo, veluti Iouem quendam Elicium, censent, atque adeo pertinacissime tuentur nobis euocandum: vel adhuc in terris versari existimant.*, Beza, *Nouum foedus*, 18. 1567 bestätigte Beza seine passive Übersetzung in einem Kommentar zum Neuen Testament: *Quem oportet quidem caelo capi, vsque ad tempora restitutionis omnium*, Beza, *Novum Testamentum*, 183.

würden sie von einem Sitzen oder Angebundensein der menschlichen Natur Christi an einem gewissen Ort im Himmel reden.[98] Diese These wird nun anhand einer Fülle von Zitaten aus der Alten Kirche belegt. In dieser Frage gelte, dass, auch wenn der Leib Christi umschrieben und an den Eigenschaften, die sein Wesen ausmachen, nicht verändert worden sei, doch die Ausnahmen, die die Heilige Schrift von ihm mache und dem mit der göttlichen Natur verbundenen Körper übernatürliche Wesenseigentümlichkeiten zuschreibe, den Vorzug vor physikalischen Überlegungen in der Bewertung verdienten. Nach der Behandlung der Kirchenväterzitate zieht Selnecker die Bilanz: Die passivische Übersetzung von Act 3,21 stelle aus fünf Gründen eine unzulässige, der *analogia fidei* widersprechende Deutung der Himmelfahrt dar.[99] Der erste Grund bestehe in der übereinstimmend aktiven Übersetzung dieser Schriftstelle in allen Sprachen, der zweite in der Wahrheit und Majestät der heiligen Sprache, der keine Zweideutigkeiten hinzuzudichten seien, und der dritte darin, dass die passive Übersetzung eine körperliche Verortung der menschlichen Natur suggeriere, von der ansonsten in der ganzen Schrift nicht die Rede sei. Vielmehr schließe die Macht des zur Rechten Gottes sitzenden Christus, die über alle Verortung erhaben sei, eine räumliche Einschließung der menschlichen Natur Christi aus. Zum vierten widerspreche diese passivische Übersetzung dem Glauben und Gewissen aller Glaubenden. Selbst die Zürcher hätten sehr vorsichtig von dieser Version gesprochen, indem sie darauf hingewiesen hätten, dass es sich hierbei lediglich um eine mögliche Interpretation dieses Verses handele.[100] Fünftens und letztens sei diese Version von Act 3,21 erst kürzlich ausgedacht worden und sei der ganzen Antike sowie den Kirchen und Schulen Augsburgischer Konfession bislang unbekannt gewesen. Sie sei zur Entstellung der Abendmahlslehre eingeführt worden und verneine die Realpräsenz und die natürliche Teilhabe an Christi Leib und Blut und bestätige so den Irrtum der Sakramentierer.[101]

Mit dieser ihm von Herzog Julius zu Schreiben aufgenötigten Schrift hatte der sonst immer um Ausgleich und Verständigung bemühte Selnecker

---

[98] Vgl. Selnecker, *Commonefactio*, A 1v: *Haec igitur uerba (Quem oportet coelum accipere) aliter nunquam in uera Ecclesia, nisi de exaltatione naturae in Christo humanae, siue de seßione Christi, ad Patris omnipotentis dexteram, accepta & intellecta fuerunt [...] quae quidem seßio non est in certum in coelum locum collocatio aut alligatio, sed est πᾶσα ἐξουσία donata glorificatae & exaltatae in Christo naturae humanae.*

[99] Vgl. Selnecker, *Commonefactio*, A 7r: *glossam & uersionem istam peruersam (Christum coelo capi) analogiae fidei e diametro repugnare, & improbari merito, multis, ijsque grauißimis de causis.*

[100] Vgl. Bullinger, Antwort, 18v–19r: „Von disem himmel vnd Christi wonung im himmel/ hat der heilig Apostel Petrus geredt vnd gesprochen/ Christus muß den himmel yn nemmen oder besitzen (etlich legendts vß/ inn himel genommen werden) biß vff die zyt der wiederbringung aller dingen".

[101] Vgl. die fünf *causae* in: Selnecker, *Commonefactio*, A 7r–v.

zum ersten Mal in einer gedruckten Schrift öffentlich gegen die konsequent-philippistische Wittenberger Position Stellung bezogen. Zwar wird die Wittenberger Fakultät in dieser Schrift nicht ein einziges Mal mit Namen genannt, doch muss jedem informierten Leser klar gewesen sein, dass es sich in dieser Schrift um eine harte Kritik an der im Wittenberger Katechismus vertretenen räumlichen Himmelfahrtsvorstellung und ihren potentiellen Konsequenzen für die Gegenwart der menschlichen Natur im Abendmahl handelte. Der Dissens innerhalb der kursächsischen Theologen war durch diesen Druck öffentlich geworden. Die traditionsgeschichtliche Zuweisung der passiven Übersetzung an den Genfer Theologen Theodor Beza sollte für die anhaltende Kritik, die neuen Wittenberger Theologen lehrten im Grunde calvinistisch, bestimmend werden.

3.3 Das kurze Bekenntnis Selneckers. 3. Mai 1571

Am 3. Mai 1571 unterschrieben alle Äbte, General- und Spezialsuperintendenten des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel[102] ein von Selnecker verfasstes „kurzes Bekenntnis",[103] dass sich seinem Titel nach selber als Auslegung der Schrift, der altkirchlichen Symbole, der Schriften Martin Luthers und des *Corpus Doctrinae* verstand. Selnecker setzt sich mit dieser Konfession an die Spitze der Braunschweiger Gegenbewegung gegen die Leucorea und ist darum bemüht, jeden Vorwurf, er lehre ebenfalls heimlich calvinistisch, bereits im Ansatz zu ersticken. Sein Bekenntnis behandelt in zwölf Thesen den gesamten christologischen Komplex von *ascensio* und *sessio ad dexteram* im Hinblick auf die Abendmahlspräsenz.

Artikel I legt die altkirchliche Zwei-Naturen-Christologie in Anlehnung an die Luther-Schrift „Von den letzten Worten Davids"[104] unter der Per-

---

[102] Die Identität der Unterschriften sowie ihre übereinstimmende Reihenfolge unter dem Bekenntnis der Theologen des Landes Braunschweig (SUBG, 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 86r–101v) und unter dem Kurzen Bekenntnis Selneckers deuten darauf hin, dass auch das „Kurze Bekenntnis" am 3. Mai unterschrieben wurde. Eine eigene Datierung weist das handschriftliche Original des unter dem Namen „Kurtze vnd einfeltige bekentnus, Aller Kirchen Im Fürstenthumb Braunschweig Wolffenbüttelschen theils, von der Maiestet, Auffart, vnd Abentmal vnsers Herren Jesu Christi." (Ebd., 105r–110r) den Braunschweiger Theologen vorgelegten Bekenntnisses Selneckers nicht auf. Vgl. zur Datierung auch: Mager, Konkordienformel, 135. Aufgenommen bei Klän, Selnecker, 154.

[103] Im Selnecker-Nachlass findet sich eine Abschrift des „Kurzen Bekenntnisses", von Selneckers Hand mit dem Titel „Kurtze/ Wahre vnd Einfeltige Bekantnuß D. Nic. Selnecceri. Von der Maiestet/ Auffart/ Sitzen zur Rechten GOTtes/ vnd vom Abendtmal vnsers HERRN Jhesu Christi. Nach laut vnd inhalt der Heiligen Göttlichen Schrifft/ Symbolorum/ schrifften D.D. Martini Lutheri/ vnd Corporis Doctrin*ae*" versehen (SUBG, 2° Cod.Ms. Theol. 250,I, 121v–125v). Unter diesem Titel ging das „Kurze Bekenntnis" als Werk Selneckers in den Druck.

[104] Vgl. WA 54, 49,33 –50,11 (Von den letzten Worten Davids. 1543).

spektive der göttlichen Allmacht aus: Verfüge Christus nach seiner göttlichen Natur über diese göttliche Wesenseigentümlichkeit von Ewigkeit her, so habe er sie gemäß seiner menschlichen Natur in der Zeit empfangen. Es ist demnach für die Braunschweiger Theologen die ganze Person Jesu Christi in ihren beiden Naturen, die über die göttliche Allmacht verfügt und die ganze Schöpfung regiert.[105] Als exegetische Begründung wird in These II zusammen mit Luther Mt 28,18 als auf die menschliche Natur Christi bezogen ausgelegt. Danach hat die menschliche Natur die göttliche Gewalt in der Inkarnation empfangen, hat sie jedoch nicht stets ausgeübt bis zu ihrer Auferstehung und Himmelfahrt.[106] Die Himmelfahrt indes ist nach These III nicht zu verstehen als bloßer Raumwechsel „Als wann einer an einer leiter oder treppen [...] vber sich steiget",[107] sondern als Empfang der göttlichen Gewalt. Dieses Verständnis der Himmelfahrt sei der Pfingstpredigt des Petrus in Act 2, 33–36 zu entnehmen, wo der Apostel die Himmelfahrt parallelisiere mit dem Empfang der göttlichen Macht. Darum ist nach These IV von einem Einnehmen des Himmels durch Christus zu reden, nicht aber von einem Einnehmen Christi durch den Himmel, dass er „mit seinem Leib" nicht mehr sein könne „wo/ wenn/ vnd wie er will auff Erden".[108] Christus sei der Herr des Himmels, der über die Macht verfüge, dort, wo er es verheißen hat, auch seiner menschlichen Natur nach gegenwärtig zu werden.[109] Der Begriff „Himmel" sei nicht als Firmament oder gewisser Ort im *coelum empyreum* zu verstehen, da alle „Himlische Himel [...] diesen Christum mit seiner vnmeßlichen gewalt nicht fassen oder begreiffen"[110] könnten. Vielmehr gelte, dass der Mensch Christus, unser Fleisch und Blut, durch die Himmelfahrt zu einem himmlischen und ewigen Herrn geworden sei (These V). Analog ist die Rechte Gottes nach These VII nicht als abgesonderter Ort innerhalb oder außerhalb des Himmels und der Erden zu verstehen, sondern der Begriff *dextera Dei* bezeichne das Herrschaftsgebiet Gottes, das sich auf alle Orte im Himmel und auf Erden und die Orte außerhalb aller Himmel erstrecke.[111] Christus verfüge trotz seiner unveränderten menschlichen Natur über die unbeschränkte Allmacht Gottes (These VIII).[112] Gemäß dieser Allmacht sei Christus nach seinen

[105] Vgl. Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 2r–v.
[106] Vgl. Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 2v.
[107] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 2v.
[108] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 3r.
[109] Vgl. Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 3r.
[110] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 3v.
[111] Vgl. Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 4r.
[112] Vgl. Selnecker, Kurzes Bekenntnis, A 4r–v: „Vnd ob gleich er wahrer Mensch ist/ vnd gantze Menschliche Natur/ Seel/ vnnd Leib hat/ *finitum corpus*, doch ist seine macht vnd gewalt vnmeßlich/ *infinita & immensa potentia* [...] durch wirckung vnd krafft des Sons/ vnd durch wolgefallen des Vaters."

beiden Naturen allzeit bei seiner Kirche und nach seiner Verheißung, „da er laut seines Wortes sein will [...] Als im Abentmal". Doch die Gegenwart der menschlichen Natur an mehreren Orten auf Erden zugleich geschehe „wider vnd vber alle natürliche eigenschafft eines Menschlichen leibs".[113] Die Macht und göttliche Gewalt Christi sei so unermesslich groß, dass er das halten könne und wolle, was er verheißen hat,

ob gleich alle natur/ sinn/ vernunfft/ kunst/ gewalt/ *Physica, Mathesis, Geometria, Plato, Aristoteles, Bartholus, Galenus*, Ja Himel vnd Erden/ vnd alle Teuffel dawider weren.[114] (These X).

Selnecker gibt zu, dass die Verheißung der Realpräsenz in Leib und Blut in der Feier des Abendmahls die normalen physikalischen Eigenschaften eines menschlichen Leibes sprenge und übersteige. Da jedoch der Verheißung Christi der Vorrang vor der denkerischen Erfassung der Möglichkeit gebüre, sei an der Gegenwart von Leib und Blut in unfühlbarer Form für alle würdigen und unwürdigen Kommunikanten festzuhalten (These XI).[115] Das „kurze Bekenntnis" endet mit einer fundamentaltheologischen Erörterung der Rolle, die der Vernunft innerhalb der Theologie zukommen soll. Nach These XII ist die Frage nach der Art und Weise, wie Christus in seinem Abendmahl gegenwärtig sein könne, unangebracht. Diesem Forschen wird der Glaube entgegengesetzt, der niemals fehlen könne:

Denn was den glaubens Artickeln scharff nachspeculieren will/ vnd mit der Menschlichen vernunfft dieselben regulirn/ das wird gemeiniglich zum Ketzer vnd Lesterer.[116]

Als Anhang bringt Selnecker ein Zitat des griechischen Theologen Gregor von Nazianz in deutscher Übersetzung, das er in ein Zitat der gegnerischen arianischen Position und in die Antwort des Kirchenvaters aufteilt: Gregor leite das Zitat der arianischen Position mit folgenden Worten ein: „Das ist der grösten vnd (wie sie meinen jrer (der Ketzer vnd Arrianer) vnvberwindlichste einrede eine/ das sie also sagen:"[117] Darauf folgt nach Selnecker das Zitat der arianischen Position:

---

[113] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 1r.

[114] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 1r.

[115] Vgl. Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 1r.

[116] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 1v.

[117] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 2r. Bei Gregor findet sich folgender Text: Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 226,22: Δεύτερον δὲ τί τῶν μεγίστων αὐτοῖς καὶ ἀμάχων; Der Nazianzener leitet mit ihm seine Schilderung der arianischen Position ein.

Es muß Christus so lang herrschen/ vnd von dem Himel eingenommen werden/ biß auff die zeit/ da erwider bracht werde alles/ vnd den stuel zur rechten GOttes innen haben/ biß er aller seiner feinde mechtig werde.[118]

Nach diesem Zitat der arianischen Position setze Gregor sofort ein mit seiner Kritik an der passiven Übersetzung von Act 3,21:

Was ist das fur ein seltzam ding? Du Ketzer/ muß Christus sein Reich vnd den Himel verlassen/ oder daruon abstehen? Wer wird jhn darzu bewegen/ vnd auß was vrsach muß er das thun? Was bistu doch fur ein freuelicher vnd küner Dolmetscher vnd anzieher der Schrifft? Vnd wie vngewogen bistu dem König Christo/ vnd seiner Herrschaft? etc.[119]

Diese Kritik des Nazianzeners bezieht sich indes nicht auf die Übersetzung des Schriftzitates, sondern auf die Folgerungen, die die Arianer aus ihm zogen: Christi Herrschaft sei zeitlich begrenzt bis auf den Jüngsten Tag. Danach höre seine Herrschaft auf, da er nicht wesenseins mit Gott sei.[120] Es geht Gregor daher gar nicht um die passive Wiedergabe von Act 3,21, sondern um die seiner Ansicht nach falsche Konnotation, die die Arianer der Vokabel ἕως in diesem Vers geben. Diese deutende Interpretation Selneckers sollte im weiteren Verlauf der Debatte noch für heftige Auseinandersetzungen mit den Wittenberger Professoren sorgen.[121]

3.4 Wittenberger Reaktionen auf die *commonefactio* Selneckers

3.4.1 Das Schreiben der Fakultät Wittenberg an Kurfürst August vom 22. Mai 1571

Drei Wochen nach Erscheinen der *Commonefactio* schickte die Wittenberger Fakultät am 22. Mai 1571 ein Schreiben an ihren Kurfürsten August, in

---

[118] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 2r. Die Schilderung der gegnerischen Position beginnt bei Gregor mit dem von der Gegenseite gebrauchten und seiner Ansicht nach falsch interpretierten Zitat von Act 3,21: Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 226,22–228,2: Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι τοῦδε, καὶ ὑπ' οὐρανοῦ δεχθῆναι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως, καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν ἔχειν, ἕως τῆς τῶν ἐχθρῶν ἐπικρατήσεως.

[119] Selnecker, Kurzes Bekenntnis, B 2r. Vgl. Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 228,2–6.

[120] Vgl. den weiteren Gedankengang bei Gregor: Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 228,6–9: Ἀλλὰ τοῦτο πάσχεις παρὰ τὸ μὴ γινώσκειν, ὅτι τὸ, ἕως, οὐ πάντως ἀντιδιαιρεῖται τῷ μέλλοντι, ἀλλὰ τὸ μέχρι τοῦδε μὲν τίθησι, τὸ ὑπὲρ τοῦτο δὲ οὐκ ἀναίνεται. Zur Illustration dieses Gedankens zitiert Gregor Mt 28,20. Dort bedeute „bis an der Welt Ende" auch nicht, dass die Präsenz Christi dann aufhören werde.

[121] Das Gewicht der altkirchlichen Positionen für die Christologie und Abendmahlslehre Selneckers geht auch daraus hervor, dass er am 1. März 1572 ein wohlwollendes Vorwort für eine Sammlung altkirchlicher Zitate durch Hamelmann schreiben sollte, die dazu diente, die Lehre von der Realpräsenz von Christi Leib und Blut bereits in der Alten Kirche zu belegen. Vgl. Hamelmann, *Synodus*, A 2r–A 3v.

dem neben anderen Dingen die Veröffentlichung Selneckers Erwähnung fand.[122] Die Wittenberger setzen ein mit der Feststellung, dass die *Commonefactio* ihnen erst durch ihren Verkauf auf der Leipziger Frühjahrsmesse bekannt geworden sei, da Selnecker ihnen kein Exemplar überschickt habe. Damit, dass ihr ehemaliger Kollege Selnecker gegen sie Stellung beziehen würde, hätten sie nicht gerechnet.[123] In seiner Veröffentlichung habe Selnecker den Bibelvers Act 3,21 so behandelt, dass nicht allein die Wittenberger Fakultät, sondern auch „das arme vnschuldige Kinderbüchlein der Latinische *Catechismus*, so neulicher zeitt in Druck von vnns verordenet, bey den vnuerstendigen in hochsten verdacht vnnd beschuldigung gesetzt wirdt".[124] Mit Schmerzen hätten die Wittenberger diese Veröffentlichung gelesen, da Selnecker bis auf den heutigen Tag ein Glied der Universität Leipzig sei und beim Kurfürsten in Lohn und Brot stehe, bisher stets dem kursächsischen Bekenntnis verpflichtet gelehrt habe und von der Wittenberger Fakultät als Freund geachtet, geehrt und gefördert worden sei.[125]

Nach Beendigung dieser Klage gehen die Wittenberger in die Offensive: Sie hätten von Selnecker erwartet, dass er die Wittenberger Fakultät verteidigen, vertreten und sie als erste über ausländische Beschuldigungen unterrichten würde. Nun aber hätten sie erfahren müssen, dass er dies alles nicht getan habe, sondern seine alten Kollegen selber ohne Vorankündigung in einer Schrift in öffentlichen Verdacht der falschen Lehre gesetzt habe, ohne sie vorher zu der Sache anzuhören.[126] Die Verurteilung und Verdammung der passiven Übersetzung von Act 3,21 durch Selnecker tut den Wittenbergern für ihren ehemaligen Kollegen leid, hätten sie dieses Zitat doch ohne jeden Hintergedanken in den Katechismus eingefügt. Es sei nie ihre Absicht gewesen, durch diese Bibelstelle den orthodoxen Verstand des Himmelfahrtsartikels zu beschädigen.[127] Es sei Selnecker nicht gelungen, den Wittenberger Katechismus in seiner Darstellung der Himmelfahrt Christi zu

---

[122] Dieses Schreiben ist enthalten in: DrHSA: Loc. 10329/2, 190r–192v.

[123] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 190v: „komett vnns, wider alles vnser vorsehen vnnd gedancken, für, ein gedrücktter bogen, vnder Doctor Selneckers nahmen ausgangen, daruon doch vnns von Ihme kein *exemplar* vberschickt, gleichwol Im Leiziger marckt offentlich verkaufft vnnd ausgebreitet worden".

[124] DrHSA: Loc. 10329/2, 190v–191r.

[125] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 191r: „dießes ist vnns gantz schmerzlich zuerfahren gewesen, Sinttemal Doctor Selnecker nicht alleine der Vniuersitet Leipzigk gliedmaß, vnnd in E. Churf. G. bestallung noch biß auff diese Zeytt ist, vnnd bißher stetts vnser lehr vnnd *Confeßion* zugethan gewesen, Sondern vnns auch in gemein vnnd sonderheitt mit freundschafft verwantt, vnnd von vnns geehret vnnd gefürdert worden ist".

[126] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 191r.

[127] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 191r–v: „Wir tragen auch ein mittleiden mit Ihme, das er in dem getruckten bogen, so gar gehling [jäh, plötzlich] vnnd vor der Zeitt vrteilet, vnnd vnns so gar verdammet einer Version halben, die von vnns ohne alle gefher vnnd Hinderlist, vnnd ohne einigen nachtheil des rechten verstandts Im artickel von der Himmelfart Christi, gebraucht wordenn."

widerlegen. Vielmehr sprächen die altkirchlichen Zitate, die er gegen die Wittenberger Vorstellung der Himmelfahrt anführe, zum Teil gegen ihn selber, zum Teil gehörten sie gar nicht zu diesem Artikel.[128] Der Wittenberger Bericht über die Veröffentlichung Selneckers endet mit einem Hinweis an den Kurfürsten, dass Martin Chemnitz oder ein anderer den Wittenbergern übel gesonnener Theologe ihren Mitpromovenden zum Abfassen seiner Streitschrift veranlasst haben könnte.[129]

Die Intention dieses Wittenberger Schreibens an den Kurfürsten liegt auf der Hand: Waren es bisher nur ausländische Theologen gewesen, die gegen ihren Katechismus Stellung bezogen hatten, so war nun mit Selnecker der erste kursächsische Gegner mit einem öffentlichen Druck gegen sie aufgetreten. Dies hatte die Wittenberger alarmiert. Um einem etwaigen Stimmungsumschwung des Kurfürsten August gegen ihre Fakultät zuvorzukommen, sahen sich die Wittenberger zu einem eigenen Schreiben an ihren Landesherrn gezwungen. Dieses Schreiben, das unmittelbar nach dem Bekanntwerden der Schrift in Wittenberg herausging, ist darum bemüht, die passivische Übersetzung von Act 3,21 theologisch in den Bereich des stets Gelehrten hineinzustellen und die auswärtige Empörung darüber als Missverständnis abzuqualifizieren. Darüber hinaus versuchen die Wittenberger Theologen, Selnecker als Verräter an seinen kursächsischen Pflichten beim Kurfürsten zu diskreditieren und damit die kurfürstliche Stimmung gegen ihn ins Negative zu kehren. Die weiteren theologischen Auseinandersetzungen der nächsten drei Jahre sollten geprägt sein von dem steten Bemühen darum, den Kurfürsten als denjenigen, der die religionspolitischen Zügel in der Hand hatte, für die jeweilige Seite zu gewinnen.

3.4.2 Reaktionen aus der Universität Wittenberg

3.4.2.1 Die Disputatio Grammatica *Esrom Rudingers*[130]

Eine gedruckte Gegenschrift zur *Commonefactio* Selneckers ging kurz nach dem Pfingstfest, das am 3. Juni 1571 gefeiert wurde, in den Druck.[131] Mit

---

[128] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 191v: „Dargegen ehr doch, so gar keine erhebliche widerlegung auffbringet, das eben das, so ehr anzeucht, viel mehr eins theils wider Ihn selbst ist, eins theils zu dem fürgenommenen articul *De ascensione* gantz vnd gar nicht gehöret, wie solches leichtlich nach der lenge ausgefürt werden konte."

[129] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 191v–192r.

[130] Vgl. hierzu Calinich, Kampf und Untergang, 61; Heppe, Geschichte, 407. Beide Autoren schreiben den Druck jedoch irrtümlich der Wittenberger theologischen Fakultät zu. Vgl. hierzu aber die richtige Autorenzuschreibung bei Hutter, *Concordia concors*, 141 und Loescher, *Historia Motuum*, 152.

[131] Vgl. die Angabe Rudingers zur Entstehungszeit seiner *Disputatio grammatica*: *Quoniam autem commodum accidit, ut haec scriptio in id tempus incideret quo publicum scriptum Academiae de hac re editum est, huic responsioni nostrae adiungi curauimus, quae die Pentecostes Christianae Rector Scholae nostrae proposuit* [...]", Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 2r. Da das *publicum scriptum* datiert ist auf *III. Iunij in festo Pentecostes, Anni Iesu Christi 1571*, ebd., C

dem Autoren Esrom Rudinger (1523–1590) trat in dem Schwiegersohn des Melanchthon-Freundes Joachim Camerarius (1500–1574) ein Professor für griechische Literatur[132] in Wittenberg den dortigen Theologen zur Seite. Die Professur für griechische Sprache hatte der studierte Philologe und Philosoph erst 1570 angenommen, nachdem er während der Zeit von 1557–1570 als Professor für Physik an der Universität Wittenberg tätig gewesen war.[133] Unter dem Titel *DISPVTATIO GRAMMATICA DE INTERPRETATIONE GRAECORVM VERBORVM. ACT. III Ἰησοῦν Χριστὸν ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι* versuchte der Gräzist nun, freilich ohne Angabe seines Namens, den Widerspruch Selneckers zur passiven Übersetzung von Act 3,21 mit philologischen Mitteln zu entkräften.

Die *disputatio* beginnt mit der Feststellung, dass die *Commonefactio* Selneckers genau ein Jahr nach seiner Promotion in Wittenberg, also am 11. Mai 1571, die Stadt erreicht habe. Bei seiner Promotion habe dieser der Wahrheit, dem Wittenberger Kollegium, der Universität und dem Kurfürsten von Sachsen die Treue geschworen. Doch diesen Schwur habe Selnecker vergessen und binnen eines Jahres bereits drei Schriften gegen die Wittenberger Fakultät veröffentlicht.[134] Er habe die Veröffentlichung des Wittenberger Katechismus genutzt, in dem kein Wort enthalten sei, das dem *Corpus Doctrinae* widerspreche, um sich dem allgemeinen anti-Wittenbergischen Protest von Seiten der Flacianer und anderer Theologen anzuschließen, und sich damit als falscher Bruder erwiesen.[135]

Nach diesen einleitenden Bemerkungen kommt Rudinger zum Kern seiner Schrift, der philologischen Widerlegung Selneckers: *Sed ad Grammaticam te reuocabimus.*[136] Der auch in Selneckers Schrift enthaltene griechische Originaltext, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι, sei zweideutig und enthalte, wie von Selnecker anscheinend in seiner Schrift bereits befürchtet, beide Übersetzungsmöglichkeiten, die aktivische wie auch die passivische.[137] Der

---

4v, liegt die Vermutung nahe, dass für die *Disputatio grammatica* ein Erscheinungsdatum nicht lange nach dem 3. Juni 1571 anzunehmen ist.

[132] Vgl. Wetzel, Pezel, 492.

[133] Zu den biographischen Informationen vgl. Fabian, Rüdinger, 192.

[134] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, A 2r. Rudinger meint die Drucke: Selnecker, *Exegema*; Selnecker, *Commonefactio* und Selnecker, Kurzes Bekenntnis.

[135] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, A 2v–3r.

[136] Rudinger, *Disputatio grammatica*, A 4v.

[137] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 1r: *haec verba: ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι, vtramque sententiam complecti ἀμφιβολογῶς, Id quod & charta tua metuere videtur.* Vgl. hierzu auch die Antwort des Matthias Flacius Illyricus auf die *Disputatio grammatica*, in der er sich dem grammatikalischen Problem der Übersetzung von Act 3,21 ausgiebig zuwendet: Flacius, *Vera explicatio*, V–VI: *Verba igitur illa Petri Actorum 3.″Ον δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, &c. significare, quod CHRISTVM oportuerit gloriose occupare & possidere coeleste regnum, non autem contra, capi aut contineri a Coelo.* Da der alte Flacius in

Infinitiv δέξασθαι könne sich auf beide Vokabeln, οὐρανὸν und Χριστὸν als mögliche Subjekte des AcI beziehen, so dass beide Übersetzungen „Christus musste den Himmel einnehmen" und „Der Himmel musste Christus einnehmen" als grammatikalisch richtig zu beurteilen seien.[138] Rudinger bemüht sich darum, durch Heranziehung griechischer Belegstellen die Bedeutung der grammatikalischen Form δέξασθαι zu erschließen. Durch die Anführung eines Zitates von Herodot gelingt es ihm, nachzuweisen, dass die Vokabel δέχομαι im Aorist Passiv wie Medium eine doppelte Bedeutung hat. Danach kommt der Form δέξασθαι sowohl die Bedeutung „einnehmen" und „in Besitz nehmen" wie auch die umgekehrte Übersetzung, dass der- oder dasjenige, das einnimmt, durch das Eingenommene gefangen oder in Besitz genommen werde, wie z.B. eine leere Vase etwas aufnehmen kann, durch das sie dann gleichzeitig erfüllt und eingenommen wird.[139] Nach weiteren altgriechischen Belegstellen für diese Doppeldeutigkeit der Form δέξασθαι kommt Rudinger zu seinem Ergebnis: Wollte man Act 3,21 mit „Christus musste den Himmel einnehmen" übersetzen, dann schwingt auch bei dieser Version die andere Bedeutung „Christus musste durch den Himmel ergriffen oder aufgenommen werden" mit.[140] Als altkirchlichen Ausleger der Apostelgeschichte führt Rudinger nun Gregor von Nazianz an, mit dem sich auch Selnecker in der Vergangenheit beschäftigt habe. Dieser orthodoxe Vater würde, wenn er noch lebte, der Transsubstantiation und der Ubiquität Selneckers aufs heftigste widersprechen. Denn in seiner zweiten Rede über den Sohn Gottes gebe der Grieche Act 3,21 wie folgt wieder: δεῖ γὰρ αὐτὸν (Χριστὸν) βασιλεύειν ἄχρι τοῦδε, καὶ ὑπ' οὐρανοῦ δεχθῶναι, ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως.[141] Gregor habe Act 3,21 also passivisch verstanden und würde es mit „Christus musste vom Himmel eingenommen werden" übersetzen. Die Behauptung Selneckers in seiner *Commonefactio*, die passivische Übersetzung sei eine neue und aus universitärem Grübeln hervorgegangen, lasse sich demnach nicht halten. Aber nicht nur Gregor als

---

dieser Schrift rein auf der exegetisch-textinternen Ebene bleibt und die systematisch-theologischen Implikationen nur am Rande berührt, wird hier auf eine Darstellung dieses Druckes verzichtet.

[138] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 1r: *ambiguitatem [...] in verbis est, liceat δέξασθαι referre ad vtrumque οὐρανὸν & Χριστὸν, & Christus οὐρανὸν, & οὐρανὸς Christum debeat δέξασθαι.*

[139] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 1r: *Significat autem & accipere & occupare aliquid accipiendo, quod cum fit, id quod occupat capi etiam ab eo quod occupat capi etiam ab eo quod occupat, & quo excipitur oportet, vt [...] Vascula inania posse capere aliquid quo repleantur atque occupentur.*

[140] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 1v: *Altera autem interpretatio cum & ipsa* [der aktiven Übersetzung] *insit in verbis, & in sententia multo magis.*

[141] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 1v. Vgl. Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 226,22–228,2: Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι τοῦδε, καὶ ὑπ' οὐρανοῦ δεχθῆναι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως, καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν ἔχειν, ἕως τῆς τῶν ἐχθρῶν ἐπικρατήσεως.

Vertreter der Antike, sondern auch Martin Luther selber habe Act 3,21 in seiner lateinischen Bibelübersetzung mit *oportuit Christum coelo suscipi*,[142] „Christus musste vom Himmel aufgenommen werden", passivisch übersetzt. Selnecker zeige sich so in seiner *Commonefactio* nicht nur als Gegner des Gregor, sondern auch als Antilutheraner.[143]

Die ganze Apostelgeschichte bestätige den Glaubensartikel der Kirche, dass Christus von der Erde hinweg aufgenommen worden und in den Himmel gefahren sei, sich dort aufhalte und aus dem Himmel und von keinem anderen Ort her wiederkommen werde auf die Erde zum Gericht.[144] So habe der Märtyrer Stephanus den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sehen. Dass Christus vor der Zeit seiner Wiederkunft zum Gericht wieder auf die Erde herabsteigen werde oder das, was er in den Himmel mitgenommen habe, seinen Leib, auf Erden austeilen werde, stehe an keinem Ort in der Schrift.[145] In der Zeit, die zwischen der Himmelfahrt und der Parusie Christi liege, werde Christus durch seinen Heiligen Geist präsent, den er als Unterpfand vom Himmel herabgeschickt habe.[146] Auf diese Weise werde der von der Erde abwesende Christus auf Erden gegenwärtig.

Auf diesen eher exegetisch-philologischen Teil folgt nun eine systematisch-theologische Widerlegung der Aussagen Selneckers zur Christologie. Gehe man von einer räumlich verstandenen Himmelfahrt aus, die auch Selnecker nicht zu leugnen wage, dann ergebe sich zwangsläufig, dass die menschliche Natur Christi nicht allgegenwärtig sein könne, da die Allgegenwart den menschlichen Wesenseigentümlichkeiten zuwider und nicht nur während der irdischen Zeit des Lebens Jesu verborgen gewesen sei. Darüber hinaus halte sich die menschliche Natur Christi nach ihrer Himmelfahrt an dem Ort des Himmels auf. Würde man der menschlichen Natur Christi die Allgegenwart zuschreiben, so würde sie aufhören, menschliche

---

[142] Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 2r. Vgl. die Stelle in der Luther zugeschriebenen Vulgata-Revision aus dem Jahr 1529: *et miserit eum qui praedicatus est vobis Ihesum Christum, quem oportebat coelo suscipi donec restituantur omnia*, WA.DB 5, 728.

[143] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 1v: *ita non tantum Antigregorianum, sed etiam Antilutheranum te habebimus.*

[144] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 2v: *Explicat ille* [Petrus] *& confirmat caput id, quo profitetur Ecclesia in Symbolo Christum de terris & a nobis, vt Lucas scribit, sublatum, ascendisse in coelos, & inde, id est, e coelis quo ascendit non aliunde, venturum esse, seu reuersurum in terras ad iudicandum de viuis & mortuis.*

[145] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 2v: *Ante hoc tempus quod in terras descensurus sit, aut hoc quod in coelum intulit terris exhibiturus, nusquam scribitur.*

[146] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3r: *Spiritum sanctum suum inde [ex coelis] in terras eum misisse scribunt Ignatius & Tertullianus, vt hunc arrabonem haberemus & per hunc nobiscum esset vsque ad consummationem seculi, id est ad tempus hoc reuersionis suae.* Vgl. etwa Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 13,4-5, FC 42, 256,9-17 und Ps.-Ignatius, *Ad Ephesios* XV, Funk, 253,9-21.

Natur zu sein.[147] Wenn Selnecker sich zurecht weigerte, die Himmelfahrt allegorisch zu verstehen und sie als räumliche Erhebung der menschlichen Natur Christi ansehe, dann folge aufgrund der Eigenschaften der menschlichen Natur mit Notwendigkeit daraus, dass der den Himmel einnehmende Christus auch vom Himmel eingenommen worden sei.[148]

Als Argument gegen die Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi führt Rudinger nun die Unmöglichkeit der Wiederkunft Christi an, wenn er bereits jetzt auf Erden anwesend sei. Die „Ubiquitätslehre" widerspricht für ihn dem Glaubensartikel der Parusie Christi.[149] Die Lehre von der Majestät der menschlichen Natur Christi hebe die Himmelfahrt und die Wiederkunft Christi überhaupt auf, da sie davon ausgehe, dass die menschliche Natur zugleich im Himmel und auf Erden präsent sei.[150] Dieser neuen Lehre der „Ubiquitisten" setzt Rudinger nun seine Verhältnisbestimmung der beiden Naturen entgegen: *Humana autem natura diuinam capere non potest, & diuina cum infinita sit coelo etiam capi aut includi non potest, sed vbique est [...], cum sit infinita.*[151] Die menschliche Natur kann demnach die göttliche nicht in sich aufnehmen, da diese über grenzenlose Allgegenwart verfüge, die der menschlichen Natur gerade nicht zu Eigen sei. Vielmehr müsse gelten, dass eine menschliche Natur, die unbeschränkt geworden sei, nicht mehr länger menschlich sei und ihr altes Wesen abgelegt habe.[152] Ausnahmen aufgrund des Wortbestands der Schrift von dieser allgemeinen physikalischen Überlegung kennt Rudinger, anders als Selnecker, nicht.

Doch hat nun nach Rudinger die Ablehnung der räumlich verstandenen Himmelfahrt nicht allein die fatale Wirkung, dass dadurch andere Glaubensartikel geleugnet werden, sondern zugleich auch eminente Folgen für die Soteriologie. Die Leugnung des lokalen Seins Christi im Himmel impliziere die Unmöglichkeit des zukünftigen Seins der Christen an diesem Ort.[153] Denn wie die Auferstehung Christi die Auferstehung der Gläubigen ermöglicht habe, so habe dessen Himmelfahrt die Himmelfahrt der Gläubigen ermöglicht. Die Irrlehre der „Ubiquitisten" zerstört demnach die Zuversicht auf das ewige Leben, das im Himmel stattfinden werde, und sei von

---

[147] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3r: *Quod autem in coelum intulit, ideo eo intulit, vt ibi esset & alicubi, cum vbique esse non potest, ne quod est, esse desineret, & vbique esse corporis proprietati est contrarium, neque imbecillitas, sed proprietas corporis.*

[148] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 4v: *Si enim Christus non est tropice aut allegorice in coelo, sed re uera, si coelum suscipit, excipit, occupat re vera, etiam re & veritate coelo eum capi oportet.*

[149] Vgl.: Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3v: *Quomodo enim reuertetur, qui iam adest?*

[150] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3v.

[151] Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3v.

[152] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3v: *Humana igitur infinita, non est amplius humana, & quod fuit esse desijt.*

[153] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 3v: *Atque vt von verbo dicamus omnia, Nisi Christus est in coelo, nos non ibi erimus.*

daher als soteriologisch defizient zu bewerten. Gegen diese eutychianischen Irrtümer Selneckers und anderer Theologen werde die Universität Wittenberg in Kürze eine Schrift herausgehen lassen, die auf die *Commonefactio* und die in ihr angeführten altkirchlichen Zitate antworten werde.[154] Dies suspendiere Rudinger von einem eigenen kritischen Durchgang durch die Schrift Selneckers. Die *Disputatio grammatica* endet nach einer langen Beschimpfung Selneckers als Apostaten mit dem Zitat eines öffentlichen Anschlags des Rektors der Universität Wittenberg vom Pfingstfest, dem 3. Juni 1571. Aus dieser kurzen Schrift solle Selnecker selbst ersehen, ob seine Lehre oder die der Universität Wittenberg mit der alten Lehre, die von der leiblichen Aufnahme Christi in den Himmel an in der Kirche geführt wurde, übereinstimme.[155]

Über diese polemische Antwort seines alten Freundes Rudinger[156] zeigte sich Selnecker aufs tiefste erschüttert und verletzt,[157] hatte dieser doch die Linie des Wittenberger Katechismus noch erweitert durch die Rede von einer bloß geistvermittelten Präsenz der menschlichen Natur Christi auf Erden. Die Möglichkeit einer nicht geistvermittelten Präsenz Christi auf Erden wird bei ihm durch eine explizite Verortung der menschlichen Natur Christi im Raum des Himmels ausgeschlossen. Hatte der Wittenberger Katechismus noch vorsichtig und doppeldeutig geredet, so ist die Diktion

---

[154] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, A 4r. Gemeint ist die „Grundfest". Vgl. hierzu Abschnitt VIII.

[155] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 2r. Zu dem öffentlichen Anschlag der Universität Wittenberg vgl. den folgenden Abschnitt.

[156] Vgl. hierzu die Reaktion Selneckers: „gehet ein bitter/ gifftig/ hefftig/ ehrenrürig/ vnd gantz schwermerisch schreiben zu Wittenberg wider mich in Truck aus/ welches titel/ *Grammatica disputatio*, geschrieben von meinem alten freund *M. Esromo Rüdingero*, darinn ich öffentlich genennet werde trewlos/ meineidig/ ein gotslesterer/ teuflisch/ blutdurstig/ ein Kezer/ *Eutychianer*/ ein aufwigler vnd aufblaser zur aufrhur/ ein Zustörer alles friedens/ ein aufbaucker vnd *Concitator totius Saxoniae*, ein Vndanckbarer/ ein abtrünniger/ ein geitzwanst/ der vmb zeitlichs genus willen verleugne/ das Christus im Himel sei/ ein bestetiger aller Papistischen grewel/ ein solcher mensch/ der da wird sei/ das man ime die Haut abstreiffe/ mit grewlicher bedrowung/ wie solche abstreiffung durch die/ so es köntten vnd macht hetten/ entlich geschehen vnd ins werck gesetzt werden solte. etc.", DrHSA: Loc.7169/1, 15r–v.

[157] Vgl.: DrHSA: Loc.7169/1, 15v: „die *disputationem Grammaticam*, darüber ich manchen heissen threnen vergossen hab/ wie Gott wol weiß/ vnd mehr/ denn einmal mit Dauid gesagt/ fasse meine threnen in deinen sack/ on zweiuel du zelest sie." Ende Juli 1571, ungefähr eineinhalb Monate nach dem Erscheinen der *Disputatio grammatica* Rudingers kurz nach dem 3. Juni, verfasste Selnecker eine Antwort auf diese Schrift in Form von Glossen, die er dem Text des Wittenberger Altphilologen gegenüberstellte. Zur Datierung vgl. die Angabe des Vorworts der Schrift: Selnecker, Glossen, A 2r: „*Mense Iulio, Anno 1571.*" Dass die Glossen Ende Juli verfasst wurden, geht aus der Datierung der Drucklegung im Kolophon hervor: *VVOLFFERBYTI Mense Augusto*, ebd., I 5v. Dieser Druck wurde wegen der Ähnlichkeit des Titeltexts bisher von den besitzenden Bibliotheken ebenfalls Rudinger zugeschrieben. Doch lässt sich diese Autorenzuschreibung nicht halten, da Selnecker den Text der *Disputatio grammatica* auf die eine Seite setzt, während auf der anderen Seite sein Kommentar zu diesem Druck zu finden ist.

Rudingers eindeutiger geworden. Seine philologischen Anmerkungen zur Übersetzung von Act 3,21, die sich zum ersten Mal grammatikalisch mit dem Originaltext auseinandersetzten, hatten zudem ein neues Streitthema eröffnet.

3.4.2.2 Das publicum scriptum rectoris academiae VVitebergensis. *3. Juni 1571*

Pünktlich zum Pfingstfest wurde am 3. Juni 1571 ein Schreiben der Universität veröffentlicht, das klar Stellung bezog zu den gegenwärtigen Streitigkeiten um die Christologie. Autor dieses *publicum scriptum*, das als Anhang in der *Disputatio grammatica* enthalten ist, ist das Mitglied der theologischen Fakultät Caspar Cruciger d.J., der am 1. Mai 1571 zum Rektor der Leucorea ernannt worden war.[158]

Die Universität Wittenberg habe den Konsens der Alten Kirche in ihrem wörtlichen Verständnis des Himmelfahrtsartikels behalten. Der Mensch Christus sei sichtbar nach oben hin in den Himmel aufgenommen worden, sei nun körperlich dort zu verorten und sitze dort zur Rechten Gottes. Die *sessio* sei zu verstehen als Erhöhung zur Herrschaft und allmächtigen Lenkung, die Christus zusammen mit dem Vater ausübe;[159] doch sei diese Erhöhung der menschlichen Natur Christi nicht als Vermischung der Naturen zu verstehen. Vielmehr müsse gelten, dass die Wesenseigentümlichkeiten der menschlichen Natur in vollem Umfang erhalten geblieben seien.[160] Jedoch sei der menschliche Körper durch seine Erhöhung von einem sterblichen, schwachen, leidensfähigen zu einem leidensunfähigen, unsterblichen, leuchtenden umgewandelt worden.[161] Die menschliche Natur Christi habe Gaben und Vorzüge erhalten, die sie über alle anderen Kreaturen und Engel erhöht haben. So sei ihr die exklusive Schau des göttlichen Wesens, die Teilhabe an der Herrschaft und dem Priestertum der Person Jesu Christi übertragen worden. Dies unterscheide sie von der Verherrlichung der anderen Kreaturen und Engel.[162] Darüber hinaus komme der Person Jesu Christi,

---

[158] Vgl. Hartwig, *Album*, 189: *Anno a nato salvatore ex Maria virgine MDLXXI Calendarum Maii creatus est cunctis suffragiis rector academiae in semestre aestivum vir reverendus pietate, doctrina et dignitate clarissimus Casparus Cruciger, sacrae theologiae doctor ac professor publicus.*

[159] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 2v.

[160] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 3r: *Non estincta, nec amissa, nec mutata est glorificatione substantia humanae naturae ex virgine, nec proprietates, quae sunt essentiae, exuit.*

[161] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 3r: *corpus factum est ex infirmo, paßibili & mortali, impaßibile, immortale, agile, lucidum, leue.*

[162] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 3r: *acceßit ingens & ineffabilis gloria, conspectus essentiae diuinae, praerogativa donorum [...] superans dona omnium creaturarum regnum & sacerdotium [...] Haec discernunt inter glorificationem Christi & aliorum Electorum.*

Gott und Mensch, die Anbetung durch die Seligen und die Engel zu.[163] Die in dem Spruch Mt 28,18 genannte *potestas* Christi beziehe sich jedoch einzig und allein auf die Gewalt, die der Person Christi in ihrer Stellung als Haupt der Kirche zukomme: Sie habe die Macht, Menschen zu sammeln, zu heiligen, die Kirche zu verteidigen, zu befreien und über das menschliche Geschlecht Gericht abzuhalten.[164] Jedoch sei in der Handlung der Person Jesu Christi präzise zu unterscheiden, welcher Natur nach jeweils gehandelt werde, da beide Naturen auch in der Person Jesu Christi ihrem Wesen gemäß handelten. Auch hier sei der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf auf das strengste zu wahren. Aus diesem Grund könne es auch in der Person Jesu Christi nie zu einer Vermischung der Wesenseigentümlichkeiten der beiden Naturen kommen.[165] Dass die Person Jesu Christi Haupt der Kirche sei, sei darin begründet, dass sie von Natur aus Gott sei und die angenommene menschliche Natur alle anderen Kreaturen an Weisheit, Macht und Gerechtigkeit überrage.[166] Eine Ausgießung der Eigenschaften der göttlichen Natur in die menschliche sei strikt abzulehnen, da die göttlichen Wesenseigentümlichkeiten identisch seien mit dem inkommunikablen göttlichen Wesen, das exklusiv den drei göttlichen Personen zu Eigen sei.[167] Vielmehr sei auszugehen von einer hypostatischen Einung der beiden Naturen, in der jede der beiden Naturen ihre Eigenschaften in vollem Umfang und ohne jegliche Vermischung erhalten habe.[168] Die göttliche Natur sei unendlich, während die menschliche endlich und räumlich umschrieben sei und bleibe. Die göttliche Natur sei von Ewigkeit her geboren aus dem Wesen des Vaters und sei ihm wesensgleich, während die menschliche im Jungfrauenleib angenommen worden sei.[169]

Mit diesem *scriptum* hatte Cruciger d.J. im Namen der Universität Wittenberg gegen alle Gegner der theologischen Fakultät, Selnecker eingeschlossen, Stellung bezogen.

---

[163] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*,C 3r: *Item, quod vna λατρείᾳ inuocatur & colitur hic Dominus Iesus Christus Deus & homo, Quod adoratur ab angelis &c.*

[164] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 3v.

[165] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 3v: *Nec ideo confunditur distinctio inter creatorem & creaturam. Nec sit confusio naturarum, aut proprietatum naturae vtriusque commixtio.*

[166] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 3v: *Perfectione Christus est caput Ecclesiae: quia est natura Deus, & quia natura humana assumta superat sapientia, potentia & iusticia omnes creaturas.*

[167] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 4r: *Nec idiomata propria diuinae naturae sunt effusa in naturam humanam, cum essentiales proprietates Dei nihil differant ab essentia diuina communi trium personarum.*

[168] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 4r: *Sed facta est ἕνωσις ὑποστατικὴ [...], in qua natura quaelibet retinuit suas proprietates citra confusionem.*

[169] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, C 4r: *Diuina natura Christi est infinita, Humana finita et circumscripta. Diuina est genita ex essentia Patris ab aeterno, et est ὁμοούσιος Patri, Humanam assumsit λόγος in vtero virginis Mariae.*

3.4.3 Der Briefwechsel zwischen den Wittenberger Theologen und Selnecker um das Pfingstfest 1571

Am 4. Juni 1571 wandte sich die theologische Fakultät Wittenberg nach der öffentlichen Stellungnahme des Gräzisten Rudinger und dem *scriptum*, das Cruciger d.J. in seiner Funktion als Rektor der Leucorea verfasst hatte, erstmals selber auf Befehl ihres Kurfürsten[170] in einem Brief direkt an Selnecker.[171]

Auf der Leipziger Frühjahrsmesse sei eine Schrift mit dem Titel *Commonefactio de phrasi actorum 3. Χριστὸν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων* unter dem Namen Selneckers verkauft worden. Sie hätten es bislang nicht glauben können, dass Selnecker der Autor dieses Schreibens sei, auch wenn sein Name aufgedruckt, der Verlagsort der richtige sei und viele gebildete Männer Zeugnis von seiner Verfasserschaft abgelegt hätten.[172] Weil die Wittenberger um die Achtung und den Ruf Selneckers besorgt seien und sie ihn gegen seine theologischen Feinde verteidigen und ihre eigene Unschuld retten wollten, bitten sie ihn darum, dass er ihnen mitteilen möge, ob er der Autor dieser Schrift sei und seine theologische Intention deutlich in einem Antwortschreiben anzeige.[173] Die Wittenberger wollten Selnecker schonen, soweit es die Liebe zur Wahrheit zulasse.[174]

Nach diesem diplomatisch verfassten Anfang des Briefes kommen die Wittenberger zur Behandlung des theologischen Dissenses: Mit ihrer passivischen Übersetzung von Act 3,21 hätten sie nichts anderes behaupten wollen, als was die Heilige Schrift und die orthodoxe Antike auch gelehrt

---

[170] Vgl. den Brief des Kurfürsten August an die Wittenberger Fakultät vom 22. Mai 1571: „Waß aber D. Selnecerj ausgegangenn Schrifftlein thut betreffen Hetten wir vns zu ihme dessen keines weges versehenn [...] Begeren deme nach hirmitt genediglich, Ihr wolett enttweder alle zugleich semptlich oder aber euer etzliche auß eurem mittell mit abfertigung eines eigen botens derowegenn an Ihnen schreiben, vnd erclerung, ob er gestendigk, das er diese In seinem nahmen ausgesprengtte schrifft ausgehenn habe lassen vnd auß waßer vrsachen ehr euch vnd vnßere Kirchen solchen beschwerlichen vordacht zugezogen", DrHSA: Loc. 10329/2, 196v–197r.

[171] DrHSA: Loc. 10311/12, 68r–70r: Brief der theologischen Fakultät Wittenberg an Selnecker. 4. Juni 1571. Dieser nur handschriftlich erhaltene Brief wird hier erstmals vorgestellt, analysiert und ausgewertet.

[172] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 68v: *Itaque ne nunc quidem persuadere nobis omnino possumus eius te scripti, quod nomen tuum profitetur, autorem esse, nisi quantum nomen tuum typis expressum et locus in quo edita est pagella, et crebri* [sic!] *hominum sermones fidem nobis facerent.*

[173] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 68v: *Cum autem non tantum ad tuam dignitatem atque existimationem quam tibi integram esse atque etiam ab inimicis tuis defendere cupimus, uerum etiam ad nostram innocentiam tuendam opus sit ut an te authore charta ista prodierit, sciamus, Petimus abs te ut de tota re deque consilio & uoluntate tua in nos scribas διαρρήδην.*

[174] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 68v: *Tibi enim parcere cupimus, quantum omnino salua ueritate fierj potest: sed defensionem ueritatis cur abijcere non debeamus, grauissimo mandato diuino nos urgerj intelligis.*

hätten, nämlich, dass Christus auch nach seiner Verherrlichung über einen wahren Körper verfüge, der nicht aus Luft bestanden habe, kein Scheinleib ohne Glieder oder nicht mehr vermessbar gewesen sei.[175] Sie hätten aber nicht behaupten wollen, dass Christus im Himmel wie in einem Kerker eingeschlossen sei, wie es Chemnitz behauptet habe, um die Missgunst gegen die Wittenberger zu schüren.[176] Die ganze Antike folge darin Paulus, dass sie daran festhalte, dass der Körper Christi oben im Himmel auf lokale Weise zu suchen sei.

Selnecker habe schon einmal das Vertrauen der Wittenberger Fakultät missbraucht, als er nach dem 1570 in Wittenberg abgehaltenen Gespräch eine eigenständige Interpretation der Wittenberger Stellungnahme veröffentlicht habe, obwohl er mündlich und schriftlich ein Gutachten der Wittenberger Fakultät erhalten hatte. Wäre er damals aufrichtig mit den Wittenbergern umgegangen, dann hätte er diese Stellungnahme vollständig drucken lassen, anstatt verkürzt und mit eigenen Interpretationen.[177] Mit der *Commonefactio* sei den Wittenbergern nun ein neues Unrecht widerfahren, auf das sie, wenn Selnecker sich als Autor bekennen sollte, zum Wohl der Kirche und zur Ehre Gottes, nicht schweigen können noch sollen.[178]

Selnecker schreibt in seinem handschriftlich erhaltenen „Bericht wegen der eingefallenen gewesenen *Controuersien Selnecceri* mit ettlichen *priuat personen* zu Wittenberg. *anno* 70 vnd 71." von 1573, er habe sich über dieses Schreiben sehr gefreut und die Hoffnung gehabt, dass dem zu erwartenden Streit nun doch noch ein Riegel vorgeschoben werden und die Einigkeit mit den Wittenbergern wiederhergestellt werden könnte.[179] Selnecker gibt dem Boten aus Wittenberg, der ihm das Schreiben der dortigen

---

[175] Vgl. die Reaktion Selneckers: „Da nu diese *Commonefactio* verkauffet wird/ nemen sich derselben von ersten an die Herrn *Theologi* zu Wittenberg/ vnd schicken ein eigen boten zu mir gehen Wolffenbytel/ vnd schreiben mir freundlich/ ob ich mich zu derselben *Commonefactio* bekenne/ vnd ob ich sie damit verstehe vnd meine/ welchs sie sich zu mir nicht verstehen wollen/ mit fernerer erklerung/ was ir sentenz vnd meinung sei von der newen *citation* vnd anziehung der *Version/ oportet Christum coelo capi*, nemlich/ das sie nichts anders verstanden wollen haben/ denn das Christus im Himel ein waren menschlichen leib habe vnd behalte.", DrHSA: Loc. 7169/1, 15r.

[176] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 68v–69r: *quod sacrae scripturae affirmant, et tota orthodoxa antiquitas testatur, Christum etiam post glorificationem habere uerum corpus non aerenum non phantasticum, aut certa membrorum figura & dimensione carens, nec cercerj enim includimus, Vt tuus uicinus ad conciliandam nobis bonorum inuidiam false nos insinuat.*

[177] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 69r–v: *Dissimulauimus ante hac iniuriam non leuem cum Exegesin effictj cuiusdam colloquij inter nos habitj ederes, cum quidem scires, non uerbis sed scripto sententiam nostram expositam tibi a nobis traditam esse, quam si candide agere nobiscum noluisses, absque iactura existimationis suae edere integram potuisses.*

[178] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 69v: *Nunc noua et atrocior accedit iniuria, quam si te autorem profitearis, dissimulare in causa tam iusta ad gloriam Dej atque Ecclesiae salutem pertinente nec possumus nec debemus.*

[179] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 15r.

Fakultät überbracht hatte, einen Antwortbrief mit, ehe er Kenntnis von der *Grammatica disputatio* Rudingers bekommen hatte.[180] Dieses *Scriptum D. Nicolaj Selneccerj ad Theologos Vuitebergenses*,[181] geschrieben am Pfingstmontag, den 5. Juni 1571 in Wolfenbüttel ging noch im selben Jahr unter dem Titel *EXEMPLAR. EPISTOLAE, D. NICOLAI SELNECCERI, SCRIPTAE AD THEOLOgos Academiae Vuitenbergeses, de re Sacramentaria* in den Druck.[182]

Zu Beginn seines Briefes beteuert Selnecker, dass es niemals seine Intention gewesen sei, irgendetwas zum Schaden der Kirche und Universität Wittenberg zu unternehmen. Er hätte es sich nie träumen lassen, dass es irgendwann einmal zu einer Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und der Wittenberger Fakultät kommen könnte.[183] Auch habe er die Auslegung des gehaltenen Wittenberger Gesprächs, auf einen Befehl hin nicht geschrieben, um seinen Lehrer, Brüder und seine Freunde anzugreifen, wie diese ihm zu Unrecht unterstellten, sondern das *Exegema* sei in den Druck gegangen, um den Ruf und die Unschuld der Wittenberger Fakultät zu retten, die durch viele Verdächtigungen, die durch die in der Zwischenzeit in Wittenberg erschienenen Schriften noch vermehrt worden seien, geschmäht worden seien.[184] Da Selnecker nun aber sehen müsse, dass die Wittenberger Fakultät ihm diesen Verteidigungsversuch nicht gedankt habe, sondern ihn vielmehr in einer *Censura* an den Kurfürsten als Feind, Lügner und Verfälscher beschimpft habe, sehe er sich zu dem Bekenntnis gezwungen, seine Tinte verschwendet zu haben.[185] Seine Intention bei der Abfassung des *Exegema* sei aus dem Titel der Schrift zu entnehmen: Er habe zeigen wollen, dass die Doktoren und Professoren der Universität und Kirche von Wittenberg nach wie vor an der Lehre Luthers festhielten und darin mit allen Rechtglaubenden übereinstimmten.[186] In diesem seinen Anliegen sei er von den Wittenbergern in seiner Überzeugung und seinem Glauben über sie getäuscht worden. Was seine Position in der Frage der Christologie

---

[180] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 15v: „Weil ich aber solche *disputationem* (darüber ich Gott vnd allen Christen mein lebenlang zu sagen vnd zuklagen hette/ wenn ich nicht christliche rhu vnd einigkeit suchte) noch nicht gesehen hatte/ schrieb ich vnd antwortet den Herrn *Theologis* zu Wittenberg gar brüderlich vnd glimpflich auf ir an mich gethanes schreiben".

[181] Das Original dieses Briefes ist enthalten in: DrHSA: Loc. 10312/3, 1r–9r. Vgl. die Angabe ebd., 10v: „Diß ist das aechte vberschickte Originall". Dieser Brief ist mit Randanmerkungen eines kursächsischen Theologen versehen.

[182] Vgl. Selnecker, *Exemplar epistolae*.

[183] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 1v. *nihil potius sub sole, post animae meae salutem, mihj curae, quam uestrj nominis integritatem & incolumitatem fuisse, neque vnquam mihi persuadere ullum potuisse, dissensionis alicuius saltem suspicionem, nedum mutuam nostri accusationem inter nos aliquando orituram esse.*

[184] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 1v.

[185] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 1v.

[186] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2r.

angeht, möchte Selnecker Zeit seines Lebens an dem *Exegema* festhalten, von dem er weiß, dass es den Glauben aller Apostel und orthodoxer Lehrer enthalte.[187]

Christus sei gemäß seiner Menschheit nicht dem bloßen Titel nach, sondern in Wahrheit und als ewiger Besitz die Allmacht geschenkt oder gegeben worden und die Erhöhung Christi sei gemäß seiner menschlichen Natur zu verstehen.[188] Die Himmelfahrt sei als Zeugnis für die Erhöhung und die höchste Ehre, die der menschlichen Natur zuteil geworden sei, zu verstehen, und die *sessio ad dexteram omnipotentis Dej* sei nicht als auf einen bestimmten Ort, Raum oder auf irgendeinen beschränkten Aufenthaltsort bezogen zu verstehen, sondern rede vom Empfang der Allmacht, göttlichen Weisheit und Ehre.[189] Der wahre, endliche, umschriebene Leib Christi,[190] der weder aus Luft bestehe, noch eingebildet sei und über die Gestalt bestimmter Glieder und räumliche Abmessung verfüge, sei in der Einheit der Person der unendlichen und unumschriebenen Gewalt und göttlichen Macht teilhaftig geworden.[191] Aus diesem Grunde sei es möglich, das Fleisch Christi, nicht gemäß seiner Natur als Fleisch oder gemäß seiner selbst, sondern in dem inkarnierten Gott[192] oder als mit Gott in einer Hypostase geeintes anzubeten und anzurufen.[193] – Die Anrufung der menschlichen Natur lehnen die Wittenberger Theologen in einer Randbemerkung ab, da die *invocatio* exklusiv Gott zukomme und keiner Kreatur.[194] – Dieser wahre Körper Christi sei ohne Ausdehnung oder Änderung seiner selbst und gegen alle Eigenschaften eines physikalisch verstandenen Körpers seiner Substanz nach im Abendmahl präsent, werde ausgeteilt und dort empfangen, wo und sooft die Kirche an verschiedenen Orten[195] das Abendmahl feiere.[196] Bei diesem

---

[187] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2r.

[188] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2r: *Christo scilicet secundum humanitatem non titulotenus sed reuera et posessione in aeternum durante esse donatam, siue datam πᾶσαν ἐξουσίαν in coelo & in terra: & exaltationem, de natura in Christo humana, omnino intelligendam esse.*

[189] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2r. Vgl. auch die kursächsischen anonymen Randbemerkungen (RB) ebd.: *Aliud est loqui de ascensione in coelos, aliud de sessione ad dexteram.*

[190] Vgl. die RB in: DrHSA: Loc. 10312/3, 2v: *In hoc signo vinces.*

[191] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2v: *Christj corpus uerum, finitum, περίγραπτον, non aërum, non phantasticum, nec certa membrorum figura & dimensione carens, esse infinitae καὶ ἀπεριγράπτου potentiae, uirtutis & potestatis in unitate personae.*

[192] Vgl. die RB in DrHSA: Loc. 10312/3, 2v: *Id est, quia in Deo homo est et Deus in homine sine physica confusione naturarum.*

[193] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2v.

[194] Vgl. die RB in: DrHSA: Loc. 10312/3, 2v: *Imo propter realiter, ut nos fingitis, communicatam omnipotentiam naturae assumptae nequaquam fieri potest aut detur inuocatio, quae est honor soli Deo competens.*

[195] Vgl. auch die RB in: DrHSA: Loc. 10312/3, 2v, die Selnecker eine lokale sakramentale Präsenz vorwirft.

[196] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2v. Vgl. auch die RB ebd.: *Quis vnquam in Ecclesia sic sensit et ausus est loqui?*

Glauben möchte Selnecker mit der Hilfe Christi sein restliches Leben lang bleiben. Er verwirft darum die folgenden Aussagen, die teils gefährlich und ohne Ausnahme nicht für rechtgläubig zu halten seien:[197]

1. Die menschliche Natur Christi ist auch nach ihrer Erhöhung nicht allmächtig, weil Gott seine Ehre keiner Kreatur mitteilt.[198] 2. Die menschliche Natur Christi kann nicht bestehen, es sei denn, sie sei sichtbar und begreifbar.[199] 3. Die Erhöhung ist nicht von der menschlichen Natur, sondern von der ganzen Person zu verstehen.[200] 4. Die Himmelfahrt Christi ist ausschließlich von einer räumlichen Verortung her zu verstehen.[201] 5. Christus muss vom Himmel gefangen werden.[202] 6. Die menschliche Natur Christi oder der Körper Christi ist und bleibt körperlich im Himmel und kann anderswo nicht sein.[203] 7. Der Körper Christi ist durch keine andere Beschaffenheit geschmückt als durch die, mit der auch unsere Körper in der Auferstehung seinem verherrlichten Leib gleichgeformt werden.[204] 8. Christus ist als ganzer im Abendmahl, nicht aber als Ganzes.

Selnecker kennt keinen orthodoxen Lehrer weder aus der Antike noch von den neueren, der die erste Aussage gebraucht hätte. Würde dieser Satz in das Volk gelangen, dann wären die Folgen gar nicht abzusehen. Die Substanz des physischen Leibes bleibe auch in Christus mit allen seinen Eigenschaften bestehen, insoweit die Schrift nicht anderes, über sie Hinausgehendes über den Körper Christi bezeuge.[205] Die Macht, die der menschlichen Natur in Christus gegeben worden sei, sei göttlich und unendlich und dies nicht allein aufgrund formallogisch richtiger Bezeichnungen, sondern

---

[197] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2v. Vgl. auch die RB ebd.: *Cur non nominasti accusas quemquam?*

[198] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 2v–3r: *Humana natura in Christo etiam post suj exaltationem non est omnipotens, quia Deus gloriam suam non communicat creaturae.* RB: *Nota igitur exaltatione personae missa in officio, id est regno et sacerdotio confundi discrimina et proprietates naturarum.*

[199] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: *Humana natura in Christo non potest esse, nisi tantum uisibilis & comprehensibilis.* RB: *Vbi est illud corpus verum finitum περίγραπτον non phantasticus, de quo paulo ante dixistis?*

[200] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: *Exaltatio non de humana Christi natura, sed de tota persona est accipienda.*

[201] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: *Ascensio Christj ad coelos de corporalj tantum locatione est intelligenda.* RB: *Haec sunt verba tui praeceptoris Philippi.*

[202] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: *Christum coelo capi oportet.*

[203] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: *Humana Christj natura siue corpus Christj est et manet corporaliter in coelo, & alibj nusquam esse potest.*

[204] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: *Christj corpus non est alia qualitate ornatum quam qualj nostra corpora in resurrectione ipsius glorioso corporj conformia, futura sunt.* RB: *Cur hoc scripsit aut dixit?*

[205] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3v: *Manet substantia corporis physicj etiam in Christo cum suis proprietatibus, quatenus scriptura non aliquid amplius de Christj corpore pronunciat.* Vgl. den kursächsischen Einwand in einer RB: *Quasi scriptura dicat pugnantia et contradictoria.*

in Wahrheit; nicht auf physische, sondern auf eine das Physische übersteigende Art und Weise.[206]

Dennoch geschehe keine Naturenvermischung, sondern der Körper Christi bleibe ein wahrer, endlicher und umschriebener Leib, der in den Himmel aufgehoben worden und nun in himmlische Ehre, Licht und Macht eingesetzt sei.[207] Christus verfüge auch gemäß seiner menschlichen Natur über die göttliche Allmacht und werde damit gegen die Eigenschaften der menschlichen Natur[208] und eines physischen Körpers, betrachtet man sie *in abstracto*, von seiner göttlichen Natur ausgezeichnet.

Der zweite Lehrsatz, den Selnecker negiert, muss seiner Ansicht nach entschieden abgelehnt werden, wenn man auf die Lehre vom Abendmahl schaue.[209] Obwohl niemand bezweifle, dass der Körper Jesu Christi sichtbar und umschrieben gewesen sei, so lasse sich doch ebenso wenig bezweifeln, dass er nach seiner Auferstehung habe unsichtbar werden können, wie Lukas [24,31] berichtet, und dass er im Abendmahl auf unsichtbare Weise gegenwärtig sein könne. Die Gegenwart Christi ist also für Selnecker nicht immer gebunden an die Eigenschaften einer menschlichen Natur. Ein Festhalten an den Eigenschaften eines physischen Körpers ohne jede Ausnahme, die doch die Schrift selber mache,[210] sei in der Theologie darum nicht haltbar, weil so dem Wort Christi und dem Zeugnis der Heiligen Schrift widersprochen werde.[211]

Der dritte Lehrsatz stelle den verschlagensten Versuch dar, eine Irrlehre in die Kirche einzuführen. Die Erhöhung sei der ganzen Person Jesu Christi zuzusprechen, behaupte man hier. Würde man jedoch nachfragen, wie genau dies verstanden werde, würde der Nachsatz eingeschoben, dass die Erhöhung der Person Jesu Christi *per communicationem idiomatum* zu verstehen sei, bei der die Eigenschaften beider Naturen erhalten blieben.[212] Einige würden sagen, dass die Erhöhung Christi gemäß beiden Naturen erfolgt sei. Dem sei entgegenzuhalten, dass die göttliche Natur nicht erhöht

---

[206] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3v: *Sed potentia eiusdem, donata humanae in ipso naturae, est diuina & infinita, non titulotenus, sed reuera non physice sed ὑπερφυσικῶς.*

[207] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3v.

[208] Vgl. die RB: *Hoc vere est destruere Idiomata τῆς φύσεως*, DrHSA: Loc. 10312/3, 4r.

[209] Vgl. die klassisch-philippistische Trennung der beiden Lehrstücke in der RB: *oportet distingui institutionem coenae Dominicae et doctrina huius articuli in Symbolo*, DrHSA: Loc. 10312/3, 4r.

[210] RB: *Vbi faciunt [sacrae scripturae]?*, DrHSA: Loc. 10312/3, 4r.

[211] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 4r.

[212] Der kursächsische Autor der Randbemerkungen lehnt die naheliegende Vermutung ab, dass es sich hier um eine Wittenberger Position handele: RB: *Quis ita respondet? Vide ne, quid fingas.*, DrHSA: Loc. 10312/3, 4v.

werde,[213] sondern allein die menschliche Natur, zu der gesagt werde: „Setze dich zu meiner Rechten". So habe die gesamte Alte Kirche gelehrt.[214]

Der vierte Satz sei nicht abzulehnen, wenn er sich auf die Substanz und die Umschriebenheit des wahren Körpers Christi beziehe. In diesem Sinne habe auch Melanchthon von einer räumlichen Himmelfahrt gesprochen. Abzulehnen sei der Satz aber, wenn aus der Beschränktheit des Körpers Christi eine Beschränkung seiner Macht abgeleitet werde.[215] Die Behauptung des fünften Satzes von einem bestimmten umschriebenen Ort des Himmels oder von einem obersten Himmel, in dem Christus mit seinem Körper sei und bleibe, sei in den Kirchen und Universitäten Kursachsens bisher noch nie gehört worden und als falsch und fremd einzustufen. Vielmehr sei mit Augustin daran festzuhalten, dass auf die Frage nach dem Ort und der Art des Seins Christi im Himmel zu schweigen sei und lediglich die Tatsache seines Seins im Himmel geglaubt werden müsse.[216] Die passivische Übersetzung von Act 3,21 sei abzulehnen, werde sie doch von den theologischen Gegnern dazu verwandt, die Majestät Christi herabzusetzen. Die Anführung des Nazianzener-Zitates δεῖ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι τοῦδε καὶ ὑπ' οὐρανοῦ δέξασθαι ἄχρι χρόνων durch diejenigen, die die passivische Version durch patristische Zeugen stützen wollen, stelle eine Fälschung des Zitatbefundes dar: Gregor zitiere hier selber die Worte seiner arianischen Gegner und lehne diese mit den Worten ὡς τολμηρὸς ἐξηγητὴς σὺ, καὶ ἀβασίλευτος als falsch ab.[217]

Die sechste Behauptung, dass Christus als Mensch sich im Himmel aufhalte und sein Körper darum so weit von den Menschen entfernt sei wie der Himmel von der Erde, entkräfte die Allmacht, die der menschlichen Natur in Christus mitgeteilt und gegeben worden sei.[218] Darüber hinaus zerstöre diese Behauptung die Realpräsenz der menschlichen Natur im Abendmahl und die Wahrheit der Einsetzungsworte Christi. Christus müsste nach diesem Verständnis als Lügner dastehen.[219] Der siebte Satz sei von Theodoret erfunden worden, lasse sich aber nicht am *Corpus Paulinum* verifizieren. Danach werden die Körper der Menschen dem verherrlichten Körper Christi gleichgestaltet und zu Teilhabern an der göttlichen Natur werden. Jedoch

---

[213] Vgl. die RB: *Quasi non loquatur articulus de exaltatione in regno et sacerdotio, id est de officio personae missae quae est Deus et homo.*, DrHSA: Loc. 10312/3, 5r.

[214] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 5r.

[215] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 5r.

[216] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 5v. RB: *Hoc visum est coelo capi seu contineri*, ebd.

[217] Vgl. zur Diskussion um das Zitat aus Gregor von Nazianz: Abschnitt VI, 3.3; 3.4.2.1–2.

[218] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 6r: *Sexta opinio Christum quatenus homo est, non alibj nisi in coelo esse, & corpus Christj coelo, in loco continerj & a nobis tanto locorum interuallo distare, quanto coelum abest a terra, omnem potentiam humanae in Christo naturae communicatam & donatam eneruat.* Vgl. hierzu Anm. 47.

[219] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 5v.

werde der Sohn Gottes wegen der *unio hypostatica* der göttlichen mit der menschlichen Natur über die *sessio ad dexteram* und eine Autorität vor den anderen Menschen verfügen wie ein Lehrer vor seinen Schülern, die Sonne vor den Sternen, der Herr vor seinen Sklaven und der Erlöser vor den Erlösten.[220] Der achte und letzte Satz sei in scholastischen Disputationen entstanden und ganz und gar falsch. Denn Christus sei als ganzer und als ganzes im Abendmahl präsent gemäß den Worten der Einsetzung.[221]

Selnecker bejaht seine Autorenschaft der *Commonefactio* und begründet die Abfassung der Schrift dadurch, dass er die Antwort der Zürcher auf das Testament von Johannes Brenz gelesen habe, in der eben diese passive Übersetzung enthalten gewesen sei. Weil diese Übersetzung aber auch bei Beza zu finden sei, hätte er nicht schweigen können, als er sie nun auch noch im Wittenberger Katechismus gefunden habe.[222] Das Verständnis dieser Übersetzung durch die Zürcher und Franzosen, vor allem in der Abendmahlslehre, könne auch den Wittenbergern nicht unbekannt sein.[223] Aus diesem Grund habe Selnecker seine *Commonefactio brevis* geschrieben, nicht um die Wittenberger Fakultät in Verruf zu bringen, sondern um dazu zu ermahnen, keine fremden Übersetzungen zu gebrauchen, die nicht ohne Verdacht der Irrlehre[224] gebraucht werden könnten. Wenn aber die Angabe in dem Brief der Wittenberger an Selnecker stimmen sollte, dass sie mit der passivischen Übersetzung von Act 3,21 lediglich hätten anzeigen wollen, dass Christus auch nach seiner Verherrlichung über einen wahren Körper verfügt habe, dann wäre die Auseinandersetzung zwischen Selnecker und den Wittenberger Theologen schon beendet.[225] Selnecker bedankt sich für die Wittenberger Zusicherung, ihn schonen zu wollen und sagt den ehemaligen Kollegen dasselbe zu, insoweit es seine Pflicht zur Wahrheit zuließe. Er möchte die Wittenberger Theologen nicht als Gegner haben, sondern als Freunde und Brüder. Aus diesem Grund bittet er sie um der Ruhe der Kirche willen, von der Veröffentlichung ihrer geplanten deutsch-

---

[220] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 6v.

[221] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 6v: *Octaua opinio ex scholasticis disputationibus orta, prorsus falsa est. Christus enim totus & totum adest in coena, iuxta uerba manifestae institutionis.*

[222] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 7r.

[223] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 7v.

[224] RB: *De suspicionibus tuis faceris et nisi mutationes exers.*, DrHSA: Loc. 10312/3, 7v.

[225] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 7v–8r. Vgl. auch den Bericht Selneckers von 1573: „weil sie sich erklerten der newen frembden *Version* halben/ das sie damit keine Sacramentirische meinung verfechten/ solten sie anders nicht von mir gedencken/ denn das ich sie nicht gemeinet/ noch meinen wolte/ sondern allein die/ welche Durch angezogene *Version* die Sacramentschwermerei einfürten/ wie irer viel sich deßn vnterstünden/ wie oben vermeldet/ doch bete ich sie vmb Christi willen/ sie wolten hinfort mit newen *Phrasibus* nicht Vrsach geben andern frembden/ einigen Verdacht auf sie zu werffen. Ich wolte/ so viel an mir/ sie *defendirn*/ vnd ir *discipul*/ *frater*/ *amicus* leben vnd sterben/ sie solten sich nur selbs hüten/ vnd iziger zeit zu keinem newen Zwispalt durch newe vnbekannte reden vrsach geben:", DrHSA: Loc. 7169/1, 15v.

sprachigen Schrift, der „Grundfest", abzusehen, da durch sie die Theologen aller Lande gegen sie erregt werden könnten und das Ende der Diskussion nicht abzusehen sei.[226]

Mit diesem Brief endete der schriftliche Kontakt zwischen der Fakultät Wittenberg und Nikolaus Selnecker.[227] Der Wunsch Selneckers um Frieden zwischen der Wittenberger Fakultät und ihm wurde nicht erfüllt. Aus den einstigen Freunden waren endgültig theologische Gegner geworden. In einer öffentlichen Rede des Rektors der Universität Wittenberg, Caspar Crucigers d.J., am 18. Oktober 1571 wurde Selnecker als kleiner Flacius und neuer Judas gebrandmarkt, der seine alten Freunde mit einer Schrift gegen ihren Katechismus verraten habe. Der Teufel sei in ihn gefahren und ihm fehle nur noch ein Seil, an dem er sich aufhänge, damit er zu einem würdigen Nachfolger des biblischen Judas würde. Selnecker kamen diese Vorwürfe aus Wittenberg zu Ohren. Er resignierte und schwieg fortan.[228] Diese *oratio* ging jedoch zunächst nicht in den Druck. Erst im Jahre 1592 veröffentlichte sie ein ansonsten unbekannter Martin Andreae zusammen mit dem Revers der Universität Wittenberg gegen Conrad Schlüsselburg[229] zur Diffamierung desselben, der mittlerweile Superintendent von Ratzeburg geworden war und im selben Jahr seine *Theologia Calvinistarum* in den Druck hatte gehen lassen.[230]

---

[226] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 8r–v. Vgl. auch: „Vnd weil ich auch were berichtet worden/ das sie ein gros buch/ Grundfeste/ zuschreiben willens weren/ bete ich sie vmb der ehre Christi willen/ damit innen zuhalten/ vnd sich wol zu bedencken vber grossen Vrsachen halben/ die ich inen zubeherzigen wolte heimgegeben haben", DrHSA: Loc. 7169/1, 15v–16r.

[227] Vgl. Loc. 7169/1, 16r: „Mit disem schreiben habe ich die Herrn *Theologos* nur mehr *iritirt*/ denn *placirt*. Kriege auch keine antwort auf mein schreiben."

[228] Vgl. Loc. 7169/1, 16r: „Vber das bin ich offentlich *in lectionibus horrendum in modum* ausgeruffen worden/ als sei ich der ander *Judas Iscarioth*/ *cui nihil desit praeter funem et suspendium*, vnd sei der Satan in mich gefaren/ Item/ ich sei der kleine *Flaccius* &c."

[229] Vgl. den Titel: Andreae, *Oratio*: *ORATIO HABITA A RECTORE ACADEMIAE VVITEMBERGENSIS: DIE Lucae, Anno 1571. In qua & querela est de iniquissimis molitionibus hostium Academiae illius temporis, & nominatim de leuitate atque perfidia Nicolai Selnecceri: Nunc primum edita: Ad refutandas ejusdem SCHLVSSELBERGII mendaces calumnias.*

[230] Vgl. den Passus aus der *Oratio*: *Sed nuper ex aduersarijs Flacij, vt haberi voluit atque ita de stercore huius, quasi Scarabaeorum soboles extitit PARVVS FLACIVS, qui metuit, ne cuculus non haberetur, nisi matrem deuorare moliretur, a qua postquam tesseram ad externos, & Symbolum coniunctionis quae ei nobiscum intercederet arctißima, & quoque bolum Ornamentorum summorum accepit, statim intrauit in eum Sathanas. Vt ex eo tempore habeat eum haec schola, & Collegium nostrum ISCARIOTEN ALTERVM, qui primus, ad DEVM & homines fide violata & veritate prodita, accusare librum collegarum suorum ausus est: vt hostes veteres nostri hoc idem facere possent atrocius, SI domestici nobis non parcerent, atque ita praeter funem & suspendium nihil ei desit, vt Iscariotici proditoris exemplum compleat, sed SIT IVDAS ALTER INSVSPENSVS. Quem novum Sathanam Dominus nobis excitauit e medio nostri, qui iugulum nostrum peteret, & exemplo suo animaret, idem molientes caeteros hostes nostros.*, Andreae, *Oratio*, B 2r–v.

3.4.4 Das Schreiben der Fakultät Wittenberg an Kurfürst August. 17. Juni 1571

Am 17. Juni 1571 verließ ein Schreiben der theologischen Fakultät an ihren Landesherrn August die Stadt Wittenberg, dem eine Kopie des Wolfenbütteler Schreibens Selneckers, das am 15. Juni in Wittenberg angekommen war, beigelegt war.[231] Die Einleitung des Schreibens, in der die Wittenberger die Beigabe des Selnecker-Schreibens begründen, stellt eine verdeckte Anklage gegen den Wolfenbütteler dar: Die Wittenberger Fakultät, bestehend aus Pezel, Moller, Cruciger d.J., Widebram, Bugenhagen d.J. und Major, hätte von ihm erwartet, dass er in seinem Antwortschreiben eine Begründung dafür angebe, warum er ohne vorherige Anzeige ihren Katechismus in einer öffentlichen Schrift kritisiert habe.[232] Doch Selnecker habe diesem Wunsch nicht entsprochen, und obwohl er die Freundschaft mit den Wittenbergern in seinem Brief auf das höchste rühmt, so zeigten doch seine kürzlich in den Druck gegangenen Schriften das Gegenteil an.[233] Die Wittenberger Theologen sind also ebenso wie in dem Brief vom 22. Mai darum bemüht, den Kurfürsten in dem Streit mit Selnecker auf ihre Seite zu bekommen und ihn gegen seinen an das Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel ausgeliehenen Theologen einzunehmen.

Dementsprechend werden die christologischen Einwände, die Selnecker in seinem Brief gegen die Wittenberger Theologen erhoben hatte, nicht argumentativ widerlegt. Vielmehr wird versucht, seine Christologie bei dem Kurfürsten verdächtig zu machen, indem sie in eine Reihe gestellt wird mit der Württembergischen Christologie. Mit Verwunderung hätten die Wittenberger das in seinem Schreiben enthaltene Register gelesen, in dem Selnecker christologische Positionen abgelehnt habe. Den einen Teil der Positionen habe er selber erfunden, da auf diese Weise niemals in Wittenberg oder Kursachsen argumentiert worden seien.[234] Die anderen christologischen

---

[231] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 85r: „Durchlauchtigster hochgeborner Churfürst, gnedigster herr, Eure Churf. G. vberschicken wier hiemitt vndertheniget eine Copei das schreibens, so D. Selneccerus vff vnsere an Ihn gethane schrifft vor zweyen tagen, vnns durch einen Knaben hatt vberanttwortten lassen".

[232] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 85r: „Vnnd hetten wier wol verhofft, er soltte vnns dermaßen geanttwortt haben, das ehr vrsachen angezeigt, vmb welcher willen er vnsern *Catechismum*, one einige vorgehende erinnerung bey dem gemeinen vnerfarenen hauffen, so vbel außgetragen, vnnd aus vngegründten argwohn vnnd verdacht, beschuldigett hette".

[233] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 85r: „Wier befinden aber, das er dießes mitt stillschweigen vbergehet, Alleine das er von seinem gemueth, so er zuuor gegen vnns getragen, hochruemet, welchs wier vnns zwar zu Ihme versehen, Aber das werck vnnd die neulich außgesprengte schrifft nicht ohne vnsere schmertzen, anders außweiset".

[234] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 86r: „Müssen vnns aber gleichwol wundern, das ehr in dießer vnns zugeschicktenn anttwort sich vntterfanget ein Register anzustellen etzlicher reden, davon etzliche ehr Ihme selber tichtet, vnnd von keinem Jemals in dießer Lande Kirchen vnnd Schuelen auff dießе weiß, wie sie von Ihme angezogen, gebraucht worden".

Positionen, von denen Selnecker sich abgegrenzt hat, stellten den kursächsischen Konsens dar, der mit dem biblischen Befund und der antiken Tradition übereinstimme. Diese Positionen könnten und wollten die Wittenberger nicht verdammen.[235]

Die Antwort auf den Spruch Gregors von Nazianz, den die Wittenberger in ihrem Brief an Selnecker zitiert hatten, er sei ein Zitat des Arius im Werk des Nazianzeners, sei als falsche Ausflucht abzulehnen.[236] Gregor führe in der *oratio*, aus der dieses Zitat stamme, mehrere Bibelsprüche aus dem griechischen Originaltext an, um die Einsprüche des Arius gegen ein ewiges Reich Christi zu entkräften. So gehe es dem Nazianzener mit dem Zitat von Act 3,21 gar nicht um die Himmelfahrtsvorstellung, sondern er lege das Gewicht auf den Teil *usque ad tempora restitutionis omnium*.

Hierauß wollte Arius schließen, das Christi reich nicht Ewig sein würde, vnnd er also nicht Gott sein kontte, vnnd stehet sein Argumendt oder Schlussrede nicht vff dem Stücke *oportet Christum coelo capi*, welchs er gar nicht fechtet, Sondern auff dem *vsque ad tempora institutionis omnium*.[237]

Es gehe Gregor in diesem Disput mit Arius darum, zu erweisen, dass die Vokabel *usque* keine zeitlich ausschließende Bedeutung habe.[238] Zum Beweis dieser These führe Gregor den Spruch „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende" (Mt 28,20) an, der nach dem Credotext nicht das Ende der Präsenz Christi bei seiner Kirche mit dem Ende der Welt ansetze, sondern aufgrund der Ewigkeit des Reiches Christi, das mit dem Ende der Erde nicht aufhören wird, zu bestehen, lediglich ein Zuspruch der Präsenz Christi in den Tagen dieser Erde sei, der die weitergehende Präsenz Christi gerade nicht ausschließe.[239] Bei der Anführung von Act 3,21 gehe es Gregor so

---

[235] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 86r–v: „etzliche aber dermaßen gewandt, das sie von keinem rechtschaffen Lehrer mitt guttem grund vnnd gewissen, konnen verworffen vnnd verdampt werden, So viel dann dieselbigen, so alhier in dießer Schuele, so viel Jhar hero gebrauchlich gewesen, vnnd mitt der lehr Gottlicher schrifft vnnd einhelligem Consenß der altten Lehrer vbereinstimmen, anlanget, Wissen wier dieselbigen vmb keines Menschen willen nicht zuuerwerffen, oder zuuordammen".

[236] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 86v–87r: „Was den spruch *Nazianzeni* anlanget, so Ihme von vnns vorgehaltten worden, Ist es eine gesuchte Sophisterey vnd vorgebliche ausflucht das ehr spricht, *Nazianzenus* habe denn spruch *recitative* gesetzt, wie er von *Ario* dem Ketzer allegirt worden".

[237] DrHSA: Loc.10311/12, 87r–v.

[238] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 87v: „erweiset das das wortt *vsque* in der heyligen schrifft nicht allezeytt dem was zukunfftig ist entgegen gesetzt werde (auch nicht das so folgen werde, außschließe [...])".

[239] Vgl. DrHSA: Loc.10311/12, 87v: „vnnd zum beweiß deßelbigen fueret ehr andere Zeugknus aus der schrifft, Als da Christus spricht *Ego ero uobiscum usque ad consummationem seculi*, dan das hirrin [sic!] Christi gegenwartt bey seiner Christlichen Kirchen vnd derselben gliedmaßen, wie auch sein reich, nach dem ende der Weltt nicht auffhoren wirdt, wie geschrieben stehet *Regni eius non erit finis*".

gerade nicht um die Widerlegung einer angeblich falschen Himmelfahrtsvorstellung des Arius, sondern um die Widerlegung von dessen häretischer Meinung, das Reich Christi sei nicht ewig. Damit aber sei erwiesen, dass das Zitat aus Act 3,21 kein Arius-Zitat, sondern eine Übersetzung des griechischen Originals darstelle.

4. Eine anonyme Verteidigungsschrift der Wittenberger Christologie. 15. Mai 1571

Die Fülle von Gegenschriften, die der Wittenberger Katechismus in der ersten Jahreshälfte 1571 hervorgerufen hatte, setzte die Theologen der Leucorea unter Druck, nun ihrerseits in einer gedruckten Verteidigungsschrift ihre Rechtgläubigkeit gegen die Anschuldigungen aus Braunschweig-Wolfenbüttel, Preußen und Halle zu erweisen.[240] Als erste gedruckte Verteidigungsschrift ging jedoch am 15. Mai 1571 in Wittenberg ein „Bericht Eines Gottfürchtigen/ Treuen/ Gelerten vnd wolverdienten Lehrers der Christlichen Kirchen/ Von dem Wittembergischen Catechismo", als anonyme Schrift in den Druck. Verfasser ist aller Wahrscheinlichkeit nach Siegfried Saccus (1527–1596), geboren in Nordhausen und Domprediger in Magdeburg, der ebenfalls durch die Promotionsthesen von Mai 1570 zum Doktor der Theologie promoviert worden war.[241]

Saccus versucht, in zehn Punkten die Anschuldigungen der gegen Wittenberg gerichteten Streitschriften zu entkräften. Der Vorwurf, in Witten-

---

[240] Vgl. zu diesem Kapitel: Calinich, Kampf und Untergang, 59–61.

[241] In dem Exemplar dieses Druckes, das in der Nürnberger Stadtbibliothek unter der Signatur Strob. 957.8° vorliegt, findet sich in einer Randglosse eine zeitgenössische Identifizierung des „Treuen/ Gelerten vnd wolverdienten Lehrers" mit Siegfried Saccus (*Sigfridi Saccj D.* auf Höhe der anonymen Autorenangabe). Saccus hatte am 26. Mai 1570 über dieselben Promotionsthesen disputiert wie die fünf neuen Doktoren am 5. Mai 1571. Vgl. Major, *Propositiones*, D 5v: *D. Sigefridus Saccus Northusanus*. Saccus hatte in Wittenberg bei Melanchthon und in Jena bei Schnepf studiert und war 1554 in Wittenberg zum Magister der Theologie promoviert worden. Als Theologe soll er stets um Ausgleich und Frieden bemüht gewesen sein. Obwohl seine gesundheitliche Konstitution stets bedenklich gewesen war, starb er am 2. September 1596 plötzlich und unerwartet. Zu den biographischen Angaben vgl. Sebaldi, Christliche Leichpredigt. Für Saccus als Autoren spricht zudem eine sehr kritische Behandlung der anonymen Wittenberger Schrift „eines Lerers oder Doctors/ der ohne Namen dazumal im Sack verkauffte/ von dem newen Wittenbergischen Catechismo" aus dem Jahre 1576: „Sihe/ do hat sich ein leichtfertiger Scribent oder Geuckler/ der seines Namens (weil er dozumal als ein newer Doctor/ an dem Fieber/ welches man im Oberlande/ das Meuchelfieber nennet/ kranck lag) nicht bekannt gewesen ist/ nicht geschewet/ offentlich die Leute zu vberreden das des newen Wittenbergischen Catechismi Autores vnd Applaudenten mit nichten vom Abendmal des HERRN schwermeten/ Sondern noch reine Lutheraner weren", Anonymus, Nachdruck, A 3v. Die Formulierung „im Sack verkaufen" durchzieht die ganze Schrift und kann daher als indirekte Namensnennung des Autoren Saccus verstanden werden.

berg werde unter der Hand calvinistisch gelehrt, entbehre jeder Grundlage, werde doch dort in den Predigten und Vorlesungen die reine Lehre vom Abendmahl verteidigt, wie sie bisher im Kurfürstentum Sachsen gelehrt worden ist, „das wir den waren Leib vnd Blut Jhesu Chirsti [sic!] im Abendmal empfangen/ nach dem worten [sic!] der einsetzung Christi im Abendmahl."[242] Der Kleine Katechismus Martin Luthers, der ebenfalls die rechte Abendmahlslehre enthielte, sei in der Schule und Kirche beibehalten worden. Es wäre ein merkwürdiges Vorgehen, wollten die Wittenberger die Kinder zuerst mit dem Kleinen Katechismus die richtige Abendmahlslehre lernen lassen, um sie danach mit dem Wittenberger Katechismus wieder zu zerstören. Die in der Vorrede zum Wittenberger Katechismus angegebene Reihenfolge Kleiner Katechismus, Wittenberger Katechismus,[243] gebe an, dass der Wittenberger Katechismus auch in der Abendmahlsfrage dem Kleinen Katechismus entspreche.[244] Würde in Kursachsen wirklich eine Bekenntnisveränderung in der Abendmahlsfrage vorliegen, so wäre es bei den Visitationen schon zum Protest vieler Theologen gekommen, „welche nicht stumme Hunde sein"[245] und widersprochen hätten. Ein solcher Protest aber habe nicht stattgefunden. Der Kurfürst selber würde als Wächter über die reine Abendmahlslehre „solche Theologen vnd Professoren in seinen Universiteten vnd Kirchen nicht lieben"[246] und ihre Irrlehre nicht tolerieren.

Der Wittenberger Katechismus gebe in seiner Vorrede an, ein Extrakt des kursächsischen *Corpus Doctrinae* zu sein. In diesem Bekenntniswerk aber werde die Abendmahlslehre mit klaren Worten dargelegt. In CA X finde man die Aussage, dass Leib und Blut Jesu Christi „warhafftig gegenwertig sein vnd im Abendmal ausgeteilet werden."[247] Diese Abendmahlsdefinition werde in AC X bestätigt, indem auch dort festgehalten werde,

> Das der Leib vnd das Blut Christi warhafftig vnd *substantialiter* wesentlich/ gegenwertig sein vnd mit brod vnd wein warhafftig ausgetheilet werden. Item/ das es sey eine *Corporalis Praesentia*/ Item/ Es wird angezogen der spruch *Cyrilli* das Christus *Corporaliter* ausgeteilet werde.[248]

Aber auch in den *Loci communes* Melanchthons sei festgehalten, dass Christus nicht allein durch die Liebe in den Gläubigen präsent sei, sondern auch durch eine natürliche Teilgabe seines Leibes und Blutes,

---

[242] Saccus, Bericht, A 1v.
[243] Vgl. Abschnitt V. 2.
[244] Vgl. Saccus, Bericht, A 1v.
[245] Saccus, Bericht, A 2r.
[246] Saccus, Bericht, A 2r.
[247] Saccus, Bericht, A 2v.
[248] Saccus, Bericht, A 2v.

das ist/ nicht allein Geistlich durch seine krafft/ sondern auch wesentlich/ Item/ Christus sey warhafftig gegenwertig/ Vnd theile seinen Leib vnd sein Blut aus/ denen so im Abendmal essen vnd trincken.[249]

Neben der klaren Darlegung der richtigen Abendmahlslehre enthalte das *Corpus Doctrinae* in CA X auch eine Abgrenzung gegen Anderslehrende in der Formulierung *Improbant secus docentes*. Da das *Corpus Doctrinae* eindeutig die richtige Abendmahlslehre enthalte und sich gegen zwinglianische und calvinistische Irrlehre abgrenze, sei klar, dass dem Wittenberger Katechismus, der ja nichts anderes darstelle als einen Extrakt des kursächsischen Bekenntniswerkes, keine Irrlehre vorgeworfen werden könne.

Die Abendmahlsdefinition, wie sie im Wittenberger Katechismus vorliege, stamme Wort für Wort aus dem *Corpus Doctrinae* und sei vor dem Erscheinen des neuen Katechismus nie kritisiert worden. „wie kompts den nun/ das jtzt Erstlich/ die *definitio* Caluinisch ist worden?"[250] Die Formulierung aus der Abendmahlsdefinition *communicatio Corporis & sanguinis Christi* sei in Kursachsen nie calvinistisch interpretiert worden, sondern stets gemäß den Einsetzungsworten, der CA und dem *Corpus Doctrinae*.

Die Himmelfahrt Christi mit „eim rechten natürlichen Leib"[251] sei als Glaubensartikel, der in dem Engelwort aus Act 1,11 seine biblische Grundlage habe, festzuhalten. Verleugne man den wahren Leib Christi bei seiner Himmelfahrt, so sei man mit Notwendigkeit auch dazu gezwungen, die Anwesenheit seines wahren Leibes im Abendmahl zu leugnen. Die Gegenwart des räumlich abwesenden Leibes Christi sei zu glauben, auch wenn es der Vernunft nicht einsichtig wird, wie dies zu denken sei. „wie man nicht das Abendmahl zu erhalten/ *ascensionem* leugnen darff/ also darff man auch *praesentiam Christi in coena, ascensionem* zuerhalten nicht verleugnen."[252] Saccus versteht demnach die beiden Glaubensartikel der Himmelfahrt und des Abendmahls in melanchthonischer Tradition als streng voneinander geschieden und nicht rational miteinander vermittelbar. Aus der räumlichen Abwesenheit des Leibes Christi will er, ebenfalls in der Tradition des reifenden Melanchthon stehend, nicht die Unmöglichkeit seiner Anwesenheit im Abendmahl folgern. Spätestens hier zeigt Saccus sich als klassisch-philippistischer Theologe, der die konsequent-philippistischen Ansätze im Wittenberger Katechismus klassisch-philippistisch deutet und so seine Mitpromovenden in Schutz nimmt. Entsprechend hält er, bezugnehmend auf die Kritik an der passivischen Übersetzung von Act 3,21, fest, dass sowohl die aktive wie passivische Übersetzung grammatikalisch rich-

[249] Saccus, Bericht, A 2v.
[250] Saccus, Bericht, A 2v.
[251] Saccus, Bericht, B 1r.
[252] Saccus, Bericht, B 1v.

tig seien. Beide Übersetzungen seien dem christlichen Glauben nicht entgegengesetzt, es sei denn, man wolle die passive Übersetzung böswillig interpretieren.[253] Selbst Lukas gebrauche eine passivische Version in Act 1,11, ohne dabei sakramentiererische Konsequenzen zu ziehen, wie es beispielsweise Theodor Beza getan habe.[254] Dagegen werde zu Recht

> beides geleret 1. Das Christus warhafftig gen Himel gefaren sey. 2. Das er nichts deste weiniger seinen waren Leib vnd Blut im Abendmahl austeile [...] DAs die Sacramentirer solch Argument misbrauchen/ folgt nicht/ das mans Vnschüldigen/ gleicher gestalt aufflegen solle.[255]

Christologisch sei daran festzuhalten, dass beide Naturen Christi ihre Eigenschaften behielten. Die Lehre des Luthertums entspreche darin der Lehre der Papisten wie der der Zwinglianer und Calvinisten, obwohl letztere falsche Folgen aus dieser Christologie zögen.[256] Die Tatsache, dass der Wittenberger Katechismus keine Lehrverdammungen enthalte, sei nicht als befremdlich anzusehen, enthielten doch andere Katechismen wie der Luthers oder Chyträus' auch keine abgrenzende Rede. Der gegnerische Vorwurf, der Abschnitt *de prophanatione* im Wittenberger Katechismus sei nur eingefügt, um den Schein der Rechtgläubigkeit zu erwecken, entbehre jeder Grundlage.[257] Um dies beurteilen zu können, müssten sie über die göttliche Eigenschaft, in die Herzen schauen zu können, verfügen. Doch darüber verfügten weder die Flacianer noch die anderen kritisierenden Theologen. „DEr liebe Gott erhalte seine Kirche/ sein Heiliges Euangelium Vnd reine Lehr/ vnd stewre allen denen so nicht Erbawung/ sondern Zerrüttung der armen Kirchen suchen. Amen."[258]

5. Ein Schreiben der Mansfelder Theologen an die Leipziger Fakultät. 23. April 1571[259]

Zum vielstimmigen Chor der Gegner des Wittenberger Katechismus kamen im April 1571 vier Theologen der Grafschaft Magdeburg hinzu. Das Schreiben der vier Pfarrherren Andreas Langius, Christoph Schneppmüller, Johannes Zetsch und Stephan Mengel aus der Grafschaft Mansfeld stellt

---

[253] Vgl. Saccus, Bericht, B 2r: „Vnd man braucht vnter diesen reden welche man wolle/ so ists doch wieder vnsern Artikel des glaubens nicht/ man wollte es denn wider die Schrifft glosieren".

[254] Vgl. Saccus, Bericht, B 2v.

[255] Saccus, Bericht, B 2v–3r.

[256] Vgl. Saccus, Bericht, B 3r.

[257] Vgl. Saccus, Bericht, B 3v–4r.

[258] Saccus, Bericht, B 4r.

[259] Dieser handschriftlich überlieferte Brief wird hier erstmals vorgestellt, analysiert und ausgewertet.

einen Antwortbrief auf ein Schreiben der Theologischen Fakultät Leipzig dar, in dem die dortigen Theologen die Mansfelder Pfarrer dazu aufgefordert hatten, am Mittwoch nach dem Sonntag Quasimodogeniti nach Leipzig zu kommen und sich zu einer etwaigen Unterzeichnung des *Corpus Doctrinae*, der Streitschrift gegen die „herzoglich-sächsischen Flacianer", des „Endlichen Berichts", und einer Damnationsformel gegen die „Flacianer" zu erklären.[260] Die vier Mansfelder Theologen verweisen auf einen Befehl ihres Grafen, die Reisen nach Leipzig einzustellen und sich um ihre Gemeinden als ihre Pfarrer zu kümmern, und sagen den geplanten Besuch ab. Zu den drei Schriften, für die von ihnen eine Unterschrift begehrt wird, wollen sie jedoch privat und für ihre Person thematisch Stellung beziehen.[261]

Es sei ihnen in der Passions- und Osterzeit, in der sie als Pfarrer mehr zu tun hätten als sonst im Jahr, nicht möglich gewesen, das Exemplar des *Corpus Doctrinae*, das ihnen von den Leipzigern mitgegeben worden sei, binnen der vier Wochen, die ihnen von den Leipziger Theologen dafür vorgegeben worden seien, so durchzulesen, dass sie verantwortungsvoll dazu Stellung beziehen könnten.[262] Aus diesem Grund hätten sie sich den Wittenberger Katechismus vorgenommen, weil dieser seinem Titel nach eine Zusammenfassung des kursächsischen Bekenntniswerkes sein möchte, hätten dessen Lehre mit dem Wort Gottes und der bisher in Mansfeld üblichen Lehre verglichen[263] und

> finden gleichwohl in demselbigen nicht geringen mangel sondern solche reden, das wir also wie sie gesetzt sein, keines weges für recht vnd warhafft halten viel weniger dem gottlichen worte vnd *uero consensu nostrarum Ecclesiarum* gemesse achten, vnterschreiben vnd *approbiren* konten.[264]

Die Mansfelder Pfarrer monieren als erstes die Behauptung einer leiblichen Verortung Christi im Himmel. Genau dies sei der reformierte Einwand gewesen, den Luther in seinen Abendmahlsbüchern und -bekenntnissen widerlegt und verworfen habe.[265] Zur Bestätigung dieser Lehre führten die

---

[260] Vgl. DrHSA: Loc.10329/2, 228r: „Ehrwirdige, achtbare Hochgelerte Hern, auff negst genohmenen abscheidt, das wir den mittwochen nach *Quasi modogeniti*, wiederumb für E.A.E. zu Leipzig erscheinen, vnd vns dan erkleren sollen, was wir erstlich mit der Vnterschreibung des *Corporis Doctrinae*, Zum andern des Entlichen berichts, vnd zum Dritten der *Damnation* der *Flacianer* zuthun bedacht weren [...]".

[261] Vgl.: DrHSA: Loc.10329/2, 228r: „Was aber die angezogene erklerung auff obermelte drey stücke anlanget haben wir kein bedencken E.A.E. dieselbige vor vnsere person vnd *priuatim* anzuzeigen vnd zueröffnen."

[262] Vgl. DrHSA: Loc.10329/2, 228v.

[263] Vgl. DrHSA: Loc.10329/2, 228v.

[264] DrHSA: Loc.10329/2, 228v.

[265] Vgl. DrHSA: Loc.10329/2, 229r: „Den erstlich finden wir in dem artikel von der Himelfart Christj das austrücklich eine solche *corporalis locatio Christi in coelo defendirt* wirt, wie vor

Wittenberger Theologen in ihrem Katechismus Act 3,21 nun nicht in der Übersetzung Luthers oder der des Erasmus an, sondern in der des „Sacramentirers" Theodor Beza: *Quem oportet coelo capi, usque ad tempora restitutionis omnium*,[266] der sich mit dieser Übersetzung gegen diejenigen Theologen abgrenze, die die Himmelfahrt nicht als Grund für die leibliche Abwesenheit des Menschen Jesus bis zum Jüngsten Tage hin auffassen. Mit diesem Abschnitt seiner Bibelexegese wende sich Beza nun aber gegen Luther und die Lehrtradition der Kirchen von Mansfeld.[267] Habe Luther die sichtbare und körperliche Himmelfahrt und Wiederkunft Christi nicht abgelehnt, so habe er sich doch gegen die Vorstellung gewandt, dass Christus seiner menschlichen Natur nach ausschließlich im Himmel präsent und im Abendmahl in der Zeit vor seiner Parusie nicht gegenwärtig sein könne. Damit aber habe Luther auch die Vorstellung abgelehnt, dass für den Körper Christi die irdischen Daseinsbedingungen der örtlichen Verhaftetheit weiter gelten solle. Vielmehr habe er an der körperlichen Gegenwart Christi im Himmel und zugleich in allen Abendmahlen der Erde festgehalten.[268] Die Mansfelder führen als Beleg für ihre Luther-Interpretation den einschlägigen Text aus der Luther-Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" über die begreifliche Gegenwartsweise an.[269] Danach kommt die begreifliche Gegenwartsweise, in der der Körper Christi Raum einnahm und umschrieben war, dem irdischen Jesus zu und kann auch vom Auferstandenen benutzt werden. Jedoch sei diese Gegenwartsweise zu scheiden von der Art der Präsenz der menschlichen Natur im Himmel bei Gott. Dort sei Christi menschliche Natur gerade nicht mehr dieser irdischen Gegenwartsweise unterworfen.

Nach diesen inhaltlich-theologischen Erwägungen kommen die Mansfelder Pfarrer zu ihrem Schluss:

---

dieser Zeit von den Sacramentirern auch geschehen, vnd itzt noch geschicht. Wieder welche *D. Luther* heiliger gedechtnis in seinen büchern vnd bekentnissen vom heiligen Abentmal ernstlich mit gottes wort gestritten auch dieselbige wiederleget vnd verworffen hatt."

[266] Vgl. Beza, *Novum Testamentum*, 183.

[267] Vgl. DrHSA: Loc.10329/2, 229v: „Nuh verstehen E.A.E. ohne vnsere erinnerung, auff wen dieser Sacramentirer steche, nemlich auff itzt gedachten *Lutherum*, vnd die lehre die durch gottes gnade bishero in vnsern Kirchen vnuerruckt erhalten vnd blieben ist".

[268] Vgl. DrHSA: Loc.10329/2, 229v: „darinnen nicht verneinet wirt, das Jesus Christus sichtbarlich vnd leiblich gen Himel gefahren vnd auch also am Jüngsten tage wiederkommen werde. Aber das ehr nicht solte vor dem Jüngsten tage auch leiblich vnd mit seinem waren leibe vnd blute, wie ehr selbst zugesagt hatt im heiligen Abentmal sein, Sondern wie die Sacramentirer vnd dieser *Beza* sagt, *Coelo continerj*, das ehr im Himel *certo loco coeli* verbunden, vnd verschlossen, vnd nach art vnd eigenschaft eines waren natürlichen menschlichen leibes immer an einem orte sein muß vnd nicht auch zugleich im Himel vnd auff erden vnd also an vielen örtern sein könne, das wil *Lutherus* keines weges leyden vnd widerficht solchem irthum statlich vnd vberweisets gottes wort, das man itzt dem Hern *Christo* keine solche *corporalem locationem* zumessen solle".

[269] Vgl. WA 26, 335,29–36.

Weil aber der newe Wittembergische *Catechismus* der Sacramentirer art vnd brauch nach von diesem artikel redet vnd wie gedacht, die gemeine *translation* vnd D. Luthers interpretation fahren lest vnd sagtt mit dem *Beza, Oportere Christum coelo capi*, gibts billich allerley nachdencken, vnd wüsten wir nicht wie wir darzu kohmen, das wir solches ohne vorgehende gnugsame erklerung *approbiren*, annehmen vnd *subscribiren* solten.[270]

Aufgrund dieser ihnen verdächtig erscheinenden Aussagen zur Himmelfahrt Christi hätten die Mansfelder Theologen nun auch die Erklärung des Wittenberger Katechismus über das Abendmahl gelesen. Sie kommen zu folgendem Resultat: „In derselbigen finden wir abermal nicht wenig verdechtige *puncta* vnd reden, als in zuuor erzelten artikeln von der Himmelfart *Christj*."[271] Der Wittenberger Katechismus behaupte zwar in seiner Vorrede, dass er den Kleinen Katechismus Luthers nicht aufheben, sondern besser erklären wolle, biete nun aber in dem Abschnitt über das Abendmahl eine solche Erklärung, die den Sakramentierern die Möglichkeit eröffne, das Abendmahl gegen Luthers Katechismus und die Lehrmeinung der lutherischen Kirche verstehen zu können.[272] Die Abendmahlsdefinition aus dem Kleinen Katechismus, in der die Abendmahlslehre gut zusammengefasst und keiner anderen Lehre Raum gegeben werde, finde im Wittenberger Katechismus keine Erwähnung mehr.[273] An ihre Stelle trete nun eine neue Definition, die, sich an 1 Kor 10,16 orientierend, von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi spreche. Auch den Wittenbergern hätte aber bewusst sein müssen, wie die Franzosen und Schweizer diesen Text auf eine rein geistliche Gemeinschaft des abwesenden Leibes Christi hin missinterpretierten. Bei dem Gebrauch des Wortes „Gemeinschaft" in der Abendmahlsdefinition hätte also zumindest eine Definition dessen, was man unter diesem Wort versteht, enthalten sein müssen. Da eine solche Definition im Wittenberger Katechismus fehle, sei es den Sakramentierern möglich geworden, die Wittenberger Abendmahlsdefinition zu teilen. In vielen ihrer Bücher gebrauchten sie dieselbe Formulierung.[274] Die Antwort, die im Wit-

[270] DrHSA, Loc.10329/2, 230r.

[271] DrHSA, Loc.10329/2, 230r.

[272] Vgl. DrHSA, Loc.10329/2, 230r.

[273] Vgl. DrHSA, Loc.10329/2, 230v.

[274] Vgl. DrHSA, Loc.10329/2, 230v: „An dieser stadt aber ist eine andere gesetzt, in welcher ob wol *S. Pauli* worte gebraucht werden, das das Sacrament die gemeinschaft des leibes vnd blutes vnsers Hern *Jesu Christi*, So ist doch am tage, wie die Sacramentirer diese wort S. Pauli verkertt vnd mißbraucht haben. Nu wirt aber in gedachtem Wittembergischem *Catechismo* solche verkerung der Sacramentirer nicht gemeldet noch gestraffet, vnd dafür gewarnet auch keine gnugsame erklerung dazu gethan, wie eigentlich das wort gemeinschafft verstanden werden solle. Die Sacramentirer aber deuten es stets vnd alleine auff die geistliche gemeinschafft des abwesenden leibes vnd blutts *Christi*: Weil nu der Wittembergische *Catechismus*, das wort gemeinschafft also *generaliter*, in gemein gesetzt konnen die Sacramentirer solche *Definition* wol leyden, ia sie gebrauchen sie auch offt in yhren büchern."

tenberger Katechismus zur Beschreibung des Abendmahls gegeben wird, *in qua sumptione filius Dei uere & substantialiter adest*, gebrauchen die Sakramentierer ebenfalls, da diese Worte sich auch nach ihrem Verständnis auslegen lassen.[275] Denn mit ihrem Verständnis der *communicatio idiomatum* sei es möglich, zugleich an der Gegenwart des Leibes Christi allein im Himmel als an einem gewissen Ort festzuhalten, und die Gegenwart allein der göttlichen Natur *per communicationem idiomatum* im Abendmahl mit den Stiftungsworten auszusagen.[276] In ihrem Katechismus träten die Wittenberger Theologen nicht allein dem Verdacht, sie führten calvinistische Lehre, nicht entgegen, sondern hätten auch die eindeutigen Worte in CA und AC X zum Thema der Abendmahlspräsenz ausgelassen.[277] Die Mansfelder kommen zum Schlussurteil über das katechetische Werk:

> Weil (wie gedacht) diese worte vnd reden [der CA und der AC] vermieden vnd andere den Sacramentirern leidliche worte gesetzt sein, vnd wir nu dieses nach vnserm einfalt, als arme, geringe Dorffpfarhern, mercken, das man so gefehrlich vnd verdechtig in dem newen *Catechismo* von oberzelten wichtigen artikeln redet, vnd lehret ists vns hertzlich leidt, das man die arme vnschuldige Jugent, in diese gefahr führen vnd bringen wil, das sie leichtlich in den Sacramentirischen irthum geführet werden konnen.[278]

Weil nun aber der Wittenberger Katechismus nach seinem Titel genau die Lehre des *Corpus Doctrinae* wiedergeben wolle, könne es keiner den Mansfeldern verdenken, dass sie es nicht mit ihrem Gewissen vereinen können, ein Bekenntniswerk zu unterschreiben, das auch die Sakramentierer und andere Sektierer zur Bestätigung ihrer Lehre unterschreiben könnten.[279]

---

[275] Vgl. DrHSA, Loc.10329/2, 230v–231r: „Zu deme so gebrauchen auch die Sacramentirer die antworte, welche der newe *Catechismus* ferner in der beschreibung des Abentmals führet, nemlich in *qua sumptione filius Dei uere & substantialiter adest*, den die worte lassen sich auch alle auff eine solche gegenwertige deuten vnd ziehen, wie sie die Sacramentirer haben wollen."

[276] Vgl. DrHSA, Loc.10329/2, 231r: „Do *Christus* mit seinen waren menschlichen leibe im Himel an einem gewissen orte, vnd alleine nach der gotheit *per communicatione Idiomatum* warhafftig auch bey seinem Abentmal sey."

[277] Vgl. DrHSA, Loc.10329/2, 231r.

[278] DrHSA, Loc.10329/2, 231r–v.

[279] Vgl. DrHSA, Loc. 10329/2, 231v.

6. Die Reaktion aus dem Fürstentum Lüneburg[280]

Im April 1571 wurde ein Theologenkonvent nach Celle einberufen,[281] der den Wittenberger Katechismus auf seinen theologischen Gehalt hin prüfen und ein Votum über seine Verwendung im Lüneburger Herrschaftsgebiet abgeben sollte.[282] Diesem fürstlichen Befehl entsprachen die Lüneburger Theologen, fertigten einen Bericht für ihren Landesherrn an und ließen diesen als „Bedencken oder Censura der Theologen im Fürstenthumb Lüneburg von dem newen Wittenbergischen Catechismo"[283] in den Druck gehen.

Der Bericht beginnt mit der Behandlung der Vorrede des Wittenberger Katechismus. Darin sei die ehrenvolle Erwähnung Martin Luthers positiv aufgefallen und habe Hoffnung darauf gegeben, dass der Katechismus seiner Lehre entspreche, wie sie in seinen Lehr- und Streitbüchern bewahrt worden sei.[284] Diese Erwartung sei in der Wittenberger Behandlung des Dekalogs und Vaterunsers zunächst auch bestätigt worden. Diese Fragen und Antworten seien gemäß Gottes Wort gestellt und seien darum als gut und richtig zu beurteilen.[285] In der katechetischen Behandlung des Credo und der Sakramente hätten die Lüneburger jedoch die Klage vieler anderer Theologen bestätigt gefunden, dass der Katechismus in diesen Stücken von der Lehrnorm der mündlichen und schriftlichen Überlieferung der Lehre Luthers abweiche.[286] Die Lüneburger kommen darum zum Schluss, dass der Wittenberger Katechismus nicht in ihrem Fürstentum gebraucht werden sollte. Dafür geben sie drei Gründe an, die zugleich die Gliederung des Gutachtens angeben:

---

[280] Das Herzogtum Braunschweig-Lüneburg war 1571 geteilt in die Fürstentümer Braunschweig-Wolfenbüttel, Calenberg-Göttingen, Lüneburg und Grubenhagen. Regent des Fürstentums Lüneburg war von 1559–1592 Wilhelm d. Jüngere von Braunschweig-Lüneburg, Fürst von Lüneburg. Vgl. Ziegler, Braunschweig-Lüneburg, 9.

[281] Vgl. hierzu: „im Monat *April. 1571* ein *Convent* der Fürstlichen Lüneburgischen *Theologen* zu Zelle gehalten ward, dessen *Acta* ein werther Freund besitzet.", Loescher, *Historia Motuum*, 145.

[282] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 13r.

[283] Leider enthält diese Veröffentlichung keine Datierung oder einen für eine genauere Datierung nötigen Hinweis. Da die Wittenberger Grundfest und der *Consensus Dresdensis* aber keine Erwähnung finden, kann man als Entstehungszeit des Gutachtens die erste Jahreshälfte 1571 ansetzen. Als Grundlage dient der Abdruck in: Jena, Einhelliges Bekenntnis, 12v–25v.

[284] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 13r–v.

[285] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 13v: „So haben wir auch viel schöner fragen vnd antwort darinnen gefunden/ sonderlich *in Decalogi et orationis Dominicae explicatione* vnd etlichen andern örtern/ die Gottes Wort nicht entgegen sein etc. Vnn derhalben wol können gelitten werden".

[286] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 13v.

	Grund	Seite
	Einleitung: Generalurteil	12v–14v
I.	Der Wittenberger Katechismus weicht von dem *Consensus doctrinae* weit ab, der zu Lebzeiten Luthers in Wittenberg vorhanden war	14v–19v
II.	Er gebraucht die falsche Übersetzung Bezas von Act 3,21	19v–21v
III.	Er führt Reden und Begriffe ein, die eher zur Bestätigung reformierter Lehre, denn zur Erhaltung der Lehre Luthers gebraucht werden können.	21v–24v
	Abschluss: Empfehlung an den Fürsten	24v–25v

Die Darstellung des ersten Grundes, dessentwegen der Wittenberger Katechismus nicht im Fürstentum Lüneburg gebraucht werden sollte, zerfällt in drei Unterabschnitte, in denen der Wittenberger Konsens zur Zeit Luthers mit der Lehre des neuen Katechismus verglichen wird. Zum ersten hätten Luther und die anderen Wittenberger Professoren gelehrt, dass Jesus Christus auch nach der Erfüllung seines Erlösungswerkes ein Mittler sei nach seinen beiden Naturen und alle Werke seiner Mittlertätigkeit nach seinen beiden Naturen verrichte. In der Beantwortung der Frage, warum der Mittler Gott und Mensch habe sein müssen,[287] würden nun aber im Wittenberger Katechismus die *beneficia* und Werke Christi, also der Schutz und die Präsenz überall auf der Welt bei seiner Kirche, von den Wittenberger Theologen allein der göttlichen Natur zugeschrieben. Zwar halte der Wittenberger Katechismus zunächst fest, dass die *beneficia* auch *a filio Dei in assumpta humana natura* ausgeübt werden und also der ganzen Person zugeeignet werden sollen, schränke diese Aussage aber sofort wieder ein durch die Aussage, dass diese *beneficia actiones diuinae naturae et omnipotentis* seien.[288] Damit aber würden die genannten Werke der menschlichen Natur Christi nach Erfüllung seines Erlösungswerkes weggenommen.

Wenn man sein Augenmerk nun auf das Verständnis der Himmelfahrt richte, wie es bei Luther vorliege, so sehe man, dass der Reformator die Vorstellung ablehne, dass Christus so in den Himmel gefahren sei und zur rechten Hand Gottes sitzt, dass er dort „an einem gewissen ort gebunden

[287] Vgl. hierzu Abschnitt V 3.

[288] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 16r–v: „Denn ob er wol saget das dieselbigen *beneficia* geschehen *a filio Dei in assumpta humana natura* vnd der gantzen Person zugeeignet werden sollen/ So setzet er dennoch *per aduersatiuam particulam, tamen* diese restriction hinzu/ das solche *beneficia* sein *actiones diuinae naturae et omnipotentis*."

sey/ Also das er nun mehr bis an den Jüngsten tag/ wegen seiner angenomenen menschlichen Natur eigenschafften/ nicht auff Erden sein könne."[289] Vielmehr habe Luther unter der Himmelfahrt und der Erhöhung zur Rechten Gottes die Einsetzung in die göttliche Allmacht verstanden. Dieser Position Luthers wird nun die im Wittenberger Katechismus vertretene gegenübergestellt. Dort werde unter Verwendung der passiven Übersetzung von Act 3,21 durch Beza von einer körperlichen Verortung des Leibes Christi an dem himmlischen Ort geredet und zur Bestätigung dieser Ansicht darauf verwiesen, dass die gesamte Antike geschrieben habe, dass der Körper Christi sich an *einem* Ort aufhalte wo er sein wolle.[290] Diese Position aber sei derjenigen Luthers völlig entgegengesetzt; und es werde damit der Wittenberger Konsens verlassen.

Zum zweiten habe Luther die Einsetzung zur Rechten Gottes und höchsten Majestät zeitlich in der Inkarnation verankert gesehen. Diese Majestät habe Christi menschliche Natur im Stand der Niedrigkeit geheimgehalten, doch zeitweise in den Wundern sehen lassen. Luther habe niemals davon geredet, dass Christus erst mit der Himmelfahrt in diese göttliche Ehre eingesetzt worden sei.[291] Demgegenüber vertrete der neue Wittenberger Katechismus die Position, dass Christus die Ehre, Gaben und Vorzüge, von denen der Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes erzählt, erst nach seiner Verherrlichung erhalten habe und weiche damit von der Lehre Luthers und der alten Wittenberger ab.[292]

Lese man zum dritten Luthers Schriften auf die Frage hin, was er unter den Sakramenten verstehe, so finde man, dass er von ihnen ein Doppeltes lehrt: Sie seien zum einen sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes, zum anderen aber auch „darreichende vnn krefftige zeichen",[293] die nicht allein an etwas bereits Vergangenes erinnerten, sondern auch „das jenige/ dauon die angehengten verheissungen meldung thun/ warhafftig vnn krefftiglich"[294] austeilen und den Menschen schenken, die die Sakramente stiftungsgemäß im Glauben zu sich nehmen. Als Belege werden die Katechismen Luthers und der Sermon von der Taufe genannt. Der Wittenberger Katechismus hingegen

redet de *efficaci operatione et virtute Sacramentorum* gar nichtes/ sagt alleine/ das sie erstlich sein *signa voluntatis diuinae erga nos, commonefacientia nos de promißione*

---

[289] Lüneburg, Bedencken, 17r.

[290] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 17v–18r.

[291] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 18r.

[292] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 18v: „Dieser newe Catechismus aber sagt klerlich/ das Christus solche *gloriam, dona, et praerogatiuas, de quibus monet articulus de sessione ad dextram* vberkomen habe/ *post Glorificationem suam*".

[293] Lüneburg, Bedencken, 18v.

[294] Lüneburg, Bedencken, 18v.

et testificantia, quod promißio ad nos pertineat. Darnach das sie *signa* sein/ *Confeßionis & distinctionis Ecclesiae a caeteris gentibus.*[295]

Diese drei angeführten Abweichungen vom Konsens, der zwischen Luther und seinen Kollegen in Wittenberg bestanden habe, veranlassen die Lüneburger zur Ablehnung einer etwaigen Übernahme des Wittenberger Katechismus in Lüneburg. Durch diese katechetische Schrift der neuen Wittenberger werde die Lehre Luthers bei den jungen Schülern „wo nicht gentzlich heraus gerissen/ doch nicht wenig perturbiret/ zerstöret vnn in gefehrlichen zweifel gefüret."[296]

Der zweite Grund für die Ablehnung des Wittenberger Katechismus bestehe darin, dass er einen „verfelschten text"[297] in der Darstellung des Artikels von der Himmelfahrt gebrauche, der von der richtigen Übersetzung Luthers abweiche und von Theodor Beza übernommen worden sei. Der Gebrauch dieser falschen Übersetzung setze die gesamte Bibelübersetzung Luthers in Zweifel, versuche die falsche, sakramentiererische Lehre von der Abwesenheit des Leibes Christi einzuführen und widerspreche den Büchern des Wittenbergers Paul Ebers, der den Luther-Text an dieser Stelle noch übernommen habe.

Als dritten Grund für ihre Ablehnung des Wittenberger Katechismus geben die Lüneburger die Tatsache an, dass er in der Rede von der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten Gottes und in der Sakramentslehre „seine wort also füret/ Das daraus leichtlich ersehen werden kann/ das er mehr der Sacramentirischen vnn Caluinischen Lere beyfalle/ denn das er des Lutheri Lere"[298] beibehalte. Der Wittenberger Katechismus ziehe zwar nicht *expressis verbis* die Konsequenzen für das Abendmahl aus seiner Himmelfahrtslehre, rede jedoch so, dass es allen Schweizern und Franzosen möglich sei, ihn auf ihre Meinung zu deuten. „Welches wir nicht wissen zu loben."[299] Dieses Urteil wird nun in fünf Unterabschnitten durch Heranziehung von Quellen der reformierten Seite näher ausgeführt: 1. Die Wittenberger Rede von der Inkarnation, *quod actiones Mediatoris sint diuinae naturae & omnipotentis*[300] sei „nicht Lutherisch/ sondern gut Caluinisch".[301] Denn Calvin und alle anderen Sakramentierer gingen davon aus, dass Christus als wahrer Mensch zur Rechten Gottes sitze und nunmehr alle Tätigkeiten der Person Jesu Christi durch die göttliche Natur ausgeführt würden. 2. Die Wittenberger Rede davon, dass Christus vom Himmel eingenommen worden sei und

[295] Lüneburg, Bedencken, 19r–v.
[296] Lüneburg, Bedencken, 19v.
[297] Lüneburg, Bedencken, 20r.
[298] Lüneburg, Bedencken, 21v.
[299] Lüneburg, Bedencken, 21v.
[300] Lüneburg, Bedencken, 21v–22r.
[301] Lüneburg, Bedencken, 22r.

nun seiner körperlichen Räumlichkeit nach im Himmel zu finden sei, führe die von den Wittenbergern in ihrem Katechismus nicht mehr gezogene Folge notwendig mit sich, dass Christus nicht mehr körperlich bei seiner Kirche auf Erden sein könne. Dies aber sei genau die Position Zwinglis, die er in seiner *Amica Exegesis*[302] in der Darstellung des Abendmahls dargelegt habe. Danach müsse Christus zur Rechten Gottes sitzen bis zu seiner Wiederkunft und sei gezwungen, an einem Ort zu sein nach seiner Menschheit. Der Heidelberger Katechismus sage es explizit, dass Christus seiner Menschheit nach nicht mehr auf Erden gegenwärtig sei, seiner Gottheit nach aber sehr wohl.[303] Auch Beza schließe sich dieser Meinung an, wenn er davon spreche, dass Christi Leib einzig und allein vom Himmel umschlossen werde und so nun gerade nicht mehr auf Erden präsent sein könne. Auch Bullinger teile diese Ansicht, so dass man festhalten könne, dass „dieser newe Catechismus mit den Zwinglianer vnd Caluinisten/ gut schwermerisch"[304] sei. 3. Die Wittenberger Rede davon, dass Christus die Ehre, Gaben und Vorzüge, die ihn vor den Engeln und anderen Kreaturen auszeichnen, erst nach seiner Verherrlichung bekommen habe, stimme überein mit der Heidelberger Rede in der Maulbronner Disputation und widerspreche dem Schriftzeugnis und der Lehre Martin Luthers, wie sie oben dargestellt worden sei.[305] 4. Die Reduktion der Sakramente auf *signa significativa et repraesentativa gratiae Dei* und *symbola confessionis & distinctionis inter Ecclesiam & alias gentes* und das Auslassen der Rede von der Kraft und Wirkung der Sakramente „ist auch nicht Lutherisch/ Sondern gut Sacramentirisch/ Wie Zwinglius/ Bullingerus/ Beza/ vnd der Catechismus Heidelbergensis gnugsam bezeugen."[306] 5. Die Definition des Abendmahls als Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, in der der *filius Dei vere & substantialiter* gegenwärtig sei und seine *beneficia* an die Gläubigen mitteile, ohne nähere Definition, dass diese Gemeinschaft durch die Austeilung und das Empfangen des wahren wesentlichen Leibes und Blutes Christi an Gläubige und Ungläubige zustande komme, entspreche der Sicht der Sakramentierer, die die Präsenz Christi und die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes nicht als substantiale Gegenwart des wahren Lei-

---

[302] Vgl. Zwingli, *Amica Exegesis*, 104: *Nunc autem, quum Christus [...] alibi esse corpore non possit, quam ubi definiuit, impossibile est eum in pane edi. Ad dexteram est: Isthic sessurum se dixit, usque dum arbiter omnium futurus redeat. In uno loco esse oportet, quod ad humanam adtinet.*

[303] Vgl. hierzu die Frage 47 des Heidelberger Katechismus: „Ist denn Christus nit bey uns biß ans ende der Welt, wie er uns verheissen hat? Antwort. Christus ist warer mensch und warer Gott: Nach seiner menschlichen natur, ist er jetzunder nit auff erden: aber nach seiner Gottheyt, Maiestet, gnad unnd Geist, weicht er nimmer von uns.", Müller, Bekenntnisschriften, 694f.

[304] Lüneburg, Bedencken, 22v.

[305] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 22v.

[306] Lüneburg, Bedencken, 23r.

bes und Blutes Christi verstünden, sondern einzig und allein als Wirkung seiner göttlichen Kraft und Macht, die im Genuss des Abendmahles den Gläubigen zugeeignet würden.[307] Die Formulierung der Abendmahlsdefinition im Wittenberger Katechismus mache es den Sakramentierern leicht, den Katechismus als Bestätigung ihres Irrtums zu sehen.

Diese fünf Punkte, in denen der Wittenberger Katechismus zur reformierten Theologie hintendiere, wollen sich die Lüneburger nicht gefallen lassen und warnen ihren Fürsten Wilhelm den Jüngeren inständig davor, diese Publikation als katechetisches Werk im Fürstentum Lüneburg einzuführen. Den Einwand, die ambivalenten Reden im Wittenberger Katechismus seien nicht calvinistisch zu verstehen, sondern nach der Lehre Luthers zu erklären, lassen die Lüneburger Theologen nicht gelten. Wäre dies die Intention der Wittenberger gewesen, dann hätten sie sich eindeutiger ausgedrückt und hätten sich gegen die Irrlehre der Sakramentierer abgegrenzt. Da dies aber nicht der Fall sei, müssten die Vorwürfe gegenüber dem Wittenberger Katechismus in vollem Umfang erhalten bleiben.[308]

7. Reaktionen aus dem Herzogtum Sachsen

Die Beziehungen zwischen dem ernestinischen Herzogtum Sachsen und dem albertinischen Kurfürstentum waren seit 1546 angespannt.[309] Infolge des Schmalkaldischen Krieges von 1546/47 war die Kurwürde von den Ernestinern an die Albertiner gefallen. Der ernestinische Kurfürst Johann Friedrich I. (1532–1554) musste mit seiner Kurwürde auch den Kurkreis und die Universität Wittenberg an den albertinischen Herzog Moritz (1531–1553) abtreten. Während im nun albertinischen Wittenberg Philipp Melanchthon die theologische Autorität blieb, bildete sich in der neu gegründeten ernestinischen Universität Jena eine theologische Oppositionsgruppe. Der politische Gegensatz zwischen den beiden Wettinischen Territorien verbindet sich in der Folgezeit mit dem theologischen Gegensatz der Gruppe um Philipp Melanchthon und der gnesiolutherischen Gruppe, in der die Autorität Luthers gegen die Melanchthons ausgespielt wurde. Dieser religionspolitische Gegensatz sollte bestimmend werden für die theologischen Streitigkeiten der folgenden 30 Jahre. Ausgleichsversuche der reformatorischen Stände bestimmten den Fortgang der Ereignisse.[310] Der letzte Konkordienversuch zwischen den beiden sächsischen Territorien, das Altenbur-

[307] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 23r–v.

[308] Vgl. Lüneburg, Bedencken, 23v–24r.

[309] Vgl. hierzu vor allem Calinich, Kampf und Untergang, 40–55.

[310] Zum politischen Verhältnis der beiden sächsischen Territorien zueinander vgl. Koch, Ausbau, Gefährdung und Festigung, 198–202.

ger Kolloquium von 1568/69, war an dem tiefen theologischen Gegensatz zwischen Kursachsen und der durch Herzog Johann Wilhelm 1567/68 neu mit Gnesiolutheranern besetzten Fakultät Jena gescheitert.

Die vielfältigen theologischen Konflikte zwischen dem Herzogtum und dem Kurfürstentum Sachsen erklären die Tatsache, dass die Jenaer Theologen Wigand, Heshusen, Coelestin und Kirchner in ihrer „Warnung Vor dem vnreinen vnd Sacramentirischen Catechismo etlicher zu Wittenberg", die auf den Zeitraum von Mitte Mai bis Mitte Juni 1571 zu datieren ist,[311] ihre Kritik nicht, wie die meisten anderen Streitschriften, auf die beiden Punkte Christologie und Abendmahlslehre beschränken. Die Jenaer Warnung umfasst fünf Kritikpunkte am Wittenberger Katechismus, die zugleich auch die Gliederung dieser Veröffentlichung angeben:

	Die erste Erinnerung: Generalurteil	A 4r–B 1v
I.	„Von verfelschunge der Lere von der Tauffe"	B 2r–B 4v
II.	„Verfelschung der Lere vom Abendmal des HErrn"	B 4v–D 1v
III.	„Verfelschung der Lere von dem leiblichen sitzen Christi im Himel"	D 1v–D 4v
IV.	„Verfelschung der Lere vom Gesetz vnd Euangelio"	D 4v–E 2v
V.	„Verfelschung der Lere der Disciplin/ oder eusserlicher zucht"	E 2v–E 4r
	Abschluss des Werkes	E 4r–v

Da der um den Wittenberger Katechismus ausgebrochene Streit auf den Komplex Abendmahlslehre und Christologie konzentriert ist, wird im Folgenden ausschließlich dieser Themenkomplex verhandelt.

Der zweite Teil der Jenaer Warnung beginnt mit der Feststellung, dass die Universität Wittenberg schon seit mehreren Jahren heimlich darum bemüht gewesen sei, die Lehre Luthers in der Abendmahlsfrage zu verlas-

[311] Da sich die Jenaer Theologen in ihrem Druck nur auf den Wittenberger Katechismus, nicht aber auf die „Grundfest" beziehen, ist davon auszugehen, dass diese in Jena noch nicht bekannt war. Damit lässt sich die ansonsten nicht datierte „Warnung" in den Zeitraum vor der Drucklegung der „Grundfest" am 16. Juni 1571 verweisen (Zur Datierung des Drucks der „Grundfest" vgl. Abschnitt VIII.1.). Angesichts der Unterschrift, die Kirchner als theologischen Doktoren ausweist, muss der Druck der Schrift nach seiner Promotion am 11.5.1571 abgeschlossen worden sein. Zum Promotionstermin Kirchners vgl. den Titeltext seiner Doktordisputation: Tilemann Heshusen, *DE IVSTIFICATIONE HOMINIS PECCATORIS CORAM DEO. PROPOSITIONES, DE QVIBVS RESPONDEBVNT PRO CONSEquendo gradu Doctorum in facultate Theologica Praesidente D. Tilemano Heßhusio. M. Timotheus Kirchnerus Pastor Ienensis. [...] Die XI. Maij*, Jena 1571. Daraus ergibt sich ein Zeitraum von gut einem Monat (11. Mai–16. Juni 1571), in dem die Drucklegung der „Warnung" erfolgt sein muss.

sen und sich den Sakramentierern anzuschließen. Hätten die alten Wittenberger Theologen noch nicht gewagt, diesen Schritt öffentlich zu begehen, so wären „die newen/ geschwinden/ vnd vngehaltene Theologi mit voller gewalt heraus[gefahren]" und hätten sich „als offentliche Sacramentirer/ wider D. Luthers Lere"[312] gezeigt. Dieser Vorwurf an die Wittenberger Seite wird im Folgenden nun inhaltlich erläutert: So hätten die Wittenberger die Abendmahlsdefinition Luthers aus dessen Kleinem Katechismus nicht übernommen, sondern eine andere an ihre Stelle gesetzt, die in vielen Stücken von der Luthers abweiche und auf die Lehre Calvins und Bezas hinführe. Habe Luther noch mit klaren Worten die Präsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl ausgesagt, so redeten die neuen Wittenberger von einer Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Dies stelle aber eine typisch reformierte Redeweise dar, die dann so interpretiert werde, als hätten die Kommunikanten Anteil an der „krafft/ wirckung vnd nutz des leibes vnd blutes Christi",[313] nicht jedoch an dem Leib und Blut Christi als solchem, da diese im Himmel und damit „so weit vom Abendmal/ als der Himel von der Erden" sei.[314] Die albertinischen Theologen hätten diese Rede von der Gemeinschaft verwandt, damit es so aussähe, als lehrten sie noch lutherisch, in Wirklichkeit aber seien sie von der Lehre Luthers abgefallen und lehrten reformiert. Der Einwand, sie lehrten mit den Worten von 1 Kor 10,16, gelte nicht, da Paulus dort von dem gegenwärtigen Leib und Blut Christi rede, mit denen die Gemeinschaft am Leib und Blut Christi zustande käme, nicht aber von einer bloßen Gemeinschaft an den Früchten, der Kraft und den Wohltaten des abwesenden Leibs Christi.

Ebenfalls zweideutig formuliert, „auff schrauben gesetzt",[315] seien in derselben Abendmahlsdefinition die folgenden Worte: *in qua Sumptione Filius Dei Vere & substantialiter adest*. Der Begriff *Filius Dei* „das ist/ die Gottheit"[316] beziehe sich einzig und allein auf die göttliche Natur, deren Gegenwart die neuen Wittenberger aussagen wollten, nicht aber auch auf seine menschliche Natur. Der Begriff „Christus", den Luther in seiner Definition gebrauche, sei ihnen zu eindeutig auf die beiden Naturen bezogen gewesen, dass sie ihn nicht verwandt hätten. Von der *manducatio oralis* der *Materia Coenae*,[317] des Leibes und Blutes Christi, werde überhaupt nicht mehr geredet, sondern allein vom Glauben. Die Jenaer kommen zu ihrem Urteil über die Abendmahlsdefinition des Wittenberger Katechismus:

---

[312] Heshusen u.a., Warnung, B 4v.
[313] Heshusen u.a., Warnung, C 1r.
[314] Heshusen u.a., Warnung, C 1r.
[315] Heshusen u.a., Warnung, C 1v.
[316] Heshusen u.a., Warnung, C 1v.
[317] Heshusen u.a., Warnung, C 1v.

Derwegen ist die definition *nimium generalis & ambigua*, das ist zu weitleufftig vnd vnter verdackten vnd betrieglichen worten/ welcher die Sacramentirer brauchen/ verdechtig. [...] Derwegen solche Sacramentirische/ verschlagene/ gefehrliche/ vnd betriegliche definition/ billich alle Gottfürchtende Christen verwerffen.[318]

Ausgelassen werde in dem neuen albertinischen Katechismus außerdem die theologische Rede von einer geistlichen *und* einer mündlichen Nießung. Stattdessen werde allein der geistlichen Nießung im Glauben gedacht wie es auch die Reformierten täten. Die Nießung von Leib und Blut Christi mit dem Mund komme nicht vor, obwohl dieser Empfang doch ausdrücklich in den Einsetzungsworten enthalten sei. Eine Erinnerung daran, dass an den Stiftungsworten Christi festzuhalten sei und die Deutungen durch Glossen, metaphorische Rede oder Gleichnisrede abzulehnen sei, fehle ebenfalls im Katechismus. Die Rede des Paulus davon, dass auch die „Vnwirdigen/ nicht allein die Element Brot vnd Wein/ Sondern auch den waren/ wesentlichen/ vnd gegenwertigen Leib Christi empfahen",[319] doch zum Gericht, komme im Wittenberger Katechismus nicht vor und werde damit implizit nach reformierter Manier abgelehnt. Schon Paul Eber habe in dieser Frage nach der *manducatio indignorum* in seiner Abendmahlsschrift von 1562 geirrt und sei von etlichen Lehrern der Kirche widerlegt worden.[320]

Eine kritische Auseinandersetzung oder Warnung vor den Büchern Calvins, Bullingers und Bezas suche der interessierte Leser vergebens. Der Einwand, dass man in Katechismen solche wissenschaftliche Disputationen

---

[318] Heshusen u.a., Warnung, C 2r.

[319] Heshusen u.a., Warnung, C 2r.

[320] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament, 355: „Also haben wir bisher vnterschiedlich gesagt von dreierley Empfahern vnn niessern des Abendmals Christi". Die erste Klasse der Kommunikanten sei zu kennzeichnen als „Schwachgleubig vnd kleinmütig" (vgl. ebd.). Diese angefochtenen Christen bekommen den Leib und das Blut Christi sowie die Wohltaten dieser Gabe mitgeteilt. In die zweite Klasse fielen diejenigen, die Paulus „vnwirdige genant" (ebd., 356) habe und die zu kennzeichnen seien als getaufte Christen, die die Abendmahlslehre richtig gelernt hätten und für wahr hielten, doch gegen ihr Gewissen sündigten. Diese empfingen den Leib und das Blut Christi im Abendmahl, würden dann jedoch mit zeitlichen Plagen heimgesucht, bis sie sich in ihrem Lebenswandel änderten. Sollten sie jedoch nicht aufhören mit den „Sünden wider jr Gewissen" (ebd., 358), so gingen sie in Ewigkeit verloren. Die dritte Klasse von Kommunikanten seien diejenigen Menschen, die die ganze christliche Lehre verspotteten, „Welche derhalb billich ἄθεοι/ Gottlose/ vnd gantz Vngleubige oder Vnchristen genennet werden." (ebd., 360). Diese Sakramentsverächter seien nicht mehr unter die Kategorie der Unwürdigen, die Paulus gemeint habe, zu ziehen. Von dieser Gruppe gelte vielmehr, „ob sie gleich das heilige Abendmal brauchen/ sie dennoch im selben den Leib vnd das Blut des HErrn Christi nicht empfangen/ vnd essen das natürliche Brot/ one allen jren innerlichen nutz vnnd frucht" (ebd.). Solchen „Sewen vnd Hunden" (ebd.) wolle der Herr Christus seinen Leib und sein Blut nicht mitteilen. Als einzige Ausnahme in dieser Gruppe wird Judas genannt (vgl. ebd., 349–355). Hat Eber einen engen Begriff von der *manducatio indignorum* und schließt er die gottlosen Verächter vom Empfang der Abendmahlsgaben aus, so haben die Jenaer Theologen einen weiteren Begriff, der unter die *indigni* auch die *impii* einordnet.

nicht einmengen wolle, sei schlicht und einfach falsch, würden doch in demselben neuen Wittenberger Katechismus die Irrlehren der römisch-katholischen Kirche der Länge nach behandelt.[321] Anstatt vor den oben genannten Theologen zu warnen, kritisierten die Wittenberger im Verbund mit den reformierten Lehrern diejenigen Theologen, die das Abendmahl nicht von anderem Essen unterschieden, leugneten, dass es eine Gemeinschaft des Leibes Christi sei und von bloßen Zeichen redeten. Diese kritisierten Positionen hätten indes noch nicht einmal die Sakramentierer vertreten, redeten sie doch von einer Gegenwart der göttlichen Kraft Christi im Abendmahl.[322]

Mit keinem Wort würden die Streitbücher Luthers gegen die Sakramentierer erwähnt, in denen dieser deren Lehre widerlegt habe. Stattdessen beriefen sie sich auf „jhre bücher"[323] des *Corpus Doctrinae*, in denen dieser Streit nicht auf diese Weise behandelt werde. Im kursächsischen Bekenntniswerk seien außer der Augsburger Konfession

> viel bücher in diesem stücke vom Abendmal selbst nicht rein/ vnd sind eben die mengel darinnen/ welche in diesem newen Catechismo erscheinen/ vnd werden die Sacramentirer nicht widerlegt.[324]

Die Jenaer Theologen wagen es so als einzige der Gegner Wittenbergs, nun auch Kritik an der Person Philipp Melanchthons zu üben:

> Ja die Sacramentschwermer als Caluinus/ Bullingerus/ Item Hardeberger welchen der Sachsische Kreis haben abgeschaffet/ bezeugen/ das der autor in diesem Lerestück zu jnen getretten/ vnd sind etliche seiner schrifften/ an die Sacramentschwermer geschrieben/ im druck verhanden.[325]

Die Jenaer sehen Melanchthons Abweichen von der in ihren Augen reinen Abendmahlslehre als Wurzel der Wittenberger Irrlehre, wie sie nun im albertinischen Katechismus vorliege. Die ernestinischen Theologen werfen den albertinischen Wittenbergern vor, die Christenheit zum Narren zu halten. „Warumb sagen sie es nicht frey heraus/ das sie von D. Luthers Lere hierinnen abfallen?"[326] Die Jenaer setzen in ihrer „Warnung" den alten Kurs der Kritik an Melanchthons Lehre und der seiner Schüler fort. Dieser Lehre setzen sie die in ihren Augen reine Lehre Luthers entgegen. Die Wittenber-

---

[321] Vgl. Heshusen u.a., Warnung, C 3r.

[322] Vgl. Heshusen u.a., Warnung, C 3v.

[323] Heshusen u.a., Warnung, C 3v.

[324] Heshusen u.a., Warnung, C 3v.

[325] Heshusen u.a., Warnung, C 3v. Zur Position und den Briefen des alten Melanchthon vgl. Abschnitt I. 2. Albert Hardenberg (ca. 1510–1574), Prediger am Dom in Bremen, musste am 8.2.1561 sein Amt aufgeben; nachdem der Niedersächsische Kreistag seine Abendmahlslehre verurteilt hatte. Vgl. Wim Janse, Alber Hardenberg als Theologe, SHCT 54, Leiden 1994, 89.

[326] Heshusen u.a., Warnung, C 4r.

ger sollen sich auf folgende Punkte erklären: Ob mit und unter dem Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi gegenwärtig sei; ob der Leib und das Blut Christi allein im Himmel blieben bis zum Jüngsten Tag oder auch im Abendmahl gegenwärtig würden; ob neben der *manducatio spiritualis* auch von einer *manducatio oralis* zu reden sei; ob sie an dem Wortlaut der Einsetzung Christi festhalten wollen und die Irrlehren Karlstadts, Oecolampads, Zwinglis, Bullingers und Bezas ablehnten, die allein von von einer metaphorischen Rede ausgingen; ob sie an der *manduatio indignorum* festhielten und ob sie den Streitbüchern Luthers zu dieser Frage noch den Stellenwert als normative Bücher einräumten.[327] Dies seien die Unterscheidungspunkte zwischen den reformierten und denjenigen Theologen, die an der Lehre Luthers festhalten wollten. Erklärten sie sich abschlägig auf diese Fragen, so sei es klar, dass sie „von der gantzen Christenheit auff Erden für Sacramentschwermer wollen vnd sollen gehalten werden."[328]

Die Formulierung in CA X *Improbant secus docentes* sei ursprünglich gegen die Sakramentierer gerichtet gewesen. Aus diesem Grund seien sie aus dieser Konfession und später auch aus dem Religionsfrieden ausgeschlossen worden. Doch hätten Johannes a Lasco (1499–1560), der Reformator von Polen sein wollte, und andere damit angefangen, die Behauptung aufzustellen, dass auch die Reformierten zur Augsburgischen Konfession hinzugehörten.[329] Anlass für dieses Unterfangen sei die Änderung der CA von 1540 an diesem Punkt gewesen, in der die Verdammung Anderslehrender weggefallen sei. Aus diesem Grund erscheint es den Jenaern angebracht, eine Definition der in der ursprünglichen Fassung von 1530 ausgeschlossenen Sakramentierer zu erstellen. Danach gilt:

> Sakramentirer sind die jenigen/ welche sagen vnd halten/ das der ware/ wesentliche/ Natürliche/ gegenwertige Leib vnd Blut Christi/ nicht im Abendmal empfangen werde/ Sondern seien alleine im Himel/ Vnd das man nicht mit dem Munde/ Sondern alleine mit dem Glauben den Leib vnd Blut Christi empfange/ welche im Himel sind/ vnd jre krafft vnn nutz alleine da sein/ vnd das die vnwirdigen nicht den gegenwertigen Leib Christi empfahen/ vnd die wort Christi verdrehen mit den worten Figur/ zeichen/ bedeutung.[330]

---

[327] Vgl. Heshusen u.a., Warnung, C 4r–v.

[328] Heshusen u.a., Warnung, C 4v.

[329] Johannes a Lasco (1499–1560), polnischer Adeliger und Leiter der Flüchtlingsgemeinden in London und Frankfurt am Main, berief sich in seinen Schriften gegen die Angriffe Joachim Westphals und in seinem Gespräch mit Johannes Brenz 1556 auf die CA variata von 1540; vgl. Jürgens, Johannes a Lasco, 80–83.

[330] Heshusen u.a., Warnung, D 1r.

Diesen Irrlehren habe Luther in seinem Kleinen Bekenntnis von 1544 jegliche kirchliche Gemeinschaft aufgekündigt.[331] Zu solchen Sakramentierern gehörten namentlich Karlstadt, Zwingli, Bullinger, Calvin, Beza, Hessiander „vnd die das newe AEgyptische Kalb jtzt zu Wittenberg gegossen vnd auffgerichtet haben."[332] Die Wittenberger

müssen zu rück vnd bekennen/ das sie sich zu weit verlauffen vnd verstiegen haben/ vnd retractirn/ oder müssen fort vber die zinnen hinab zu den Sacramentschwermern springen/ wie sie den albereit im sprunge sind.[333]

Der dritte Abschnitt der Jenaer Warnung beginnt mit einer Charakterisierung der reformierten Position „von dem leiblichen sitzen Christi im Himel".[334] Danach verstünden die „Sacramentschwermer"[335] die Himmelfahrt Christi derart, dass „er nun im Himel vmb vnd zugeschlossen vnd gefangen sey vnd bleibe/ vnd kome mit seinem Leibe vnd Blute nicht heraus/ bis auff den Jüngsten tag."[336] Diese spezifische Art und Weise, die Himmelfahrt zu verstehen, sei auf das Ziel hin ausgerichtet, dass Christi Leib und Blut nicht im Abendmahl gegenwärtig sein könnten, sondern alleine deren Kraft, Wirkung und Nutzen. Die Wittenberger vermischten die Himmelfahrt Christi mit seinem Sein im Himmel, indem sie sagten, dass er seit seiner Himmelfahrt leiblicher Weise an dem einen Ort des Himmels zu finden sei. Die Konsequenz, dass Christi Leib nicht an vielen Orten der Erde zugleich auch gegenwärtig sein könne, zögen sie jedoch nicht.[337] Sie wollten erst den Grund der Ablehnung der Realpräsenz in die Jugend bringen, ehe sie selber diese Konsequenz öffentlich zögen. „Gleichwol lecken sie die meuler/ wie die Ketzlin/ vnd haben nicht genaschet."[338] Als Begründung dieser Irrlehre nähmen die Wittenberger nun eine Verfälschung des Bibeltextes vor, indem sie Act 3,21 mit *oportet Christum coelo capi* übersetzen, Christus musste vom Himmel eingenommen oder gefangen werden „vnd gleichsam eingesperret werden/ das er da nicht herausser kompt bis an den letzten tag."[339] Diese Übersetzung sei nicht gedeckt durch den griechischen Originaltext ὃν

[331] Vgl. WA 54, 155,29–156,5: „Denn ich rechen sie alle in einen kuchen wie sie auch sind, die nicht gleuben wollen, das des HErrn brot im Abendmal sey sein rechter natuerlicher Leib, welchen der Gottlose oder Judas eben so wol muendlich empfehet, als S. Petrus und alle Heiligen. Wer das (sage ich) nicht wil gleuben, der las mich nur zufrieden mit Brieven, schrifften oder worten. Und hoffe bey mir keiner gemeinschafft, Da wird nicht anders aus." (Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament. 1544).

[332] Heshusen u.a., Warnung, D 1v.

[333] Heshusen u.a., Warnung, D 1v.

[334] Heshusen u.a., Warnung, D 1v.

[335] Heshusen u.a., Warnung, D 1v.

[336] Heshusen u.a., Warnung, D 1v.

[337] Vgl. Heshusen u.a., Warnung, D 2r.

[338] Heshusen u.a., Warnung, D 2v.

[339] Heshusen u.a., Warnung, D 2v.

δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι. Beza sei der erste Theologe gewesen, der diesen Text passivisch übersetzt habe. Auch bei der Übersetzung von Act 1,11 verließen die Wittenberger Luthers Übersetzung *qui assumptus est in coelum* und übersetzen mit Beza *quis SVRSVM receptus est a vobis in Coelum.*[340] Auch diese Übersetzung sei einzig und allein darauf hin gerichtet, die menschliche Natur Christi im Himmel zu verorten und ihre Gegenwart im Abendmahl damit ausschließen zu können. Wenn die Wittenberger auch heute noch ihre sakramentiererische Meinung versteckten und lutherisch sein wollten, so sei doch klar „wenn sie heut oder morgen mehr lufft vberkomen möchten/ sie mit vollem Segel möchten herausfaren."[341] Die Wittenberger behaupteten zwar, dass der menschlichen Natur in Christus nach ihrer Verherrlichung viele Herrlichkeiten und Vorzüge vor anderen Kreaturen mitgeteilt worden seien, allein

> das Christus auch nach seiner Menschlichen Natur könnte sein/ wo er/ seinem Worte nach/ als im Abendmal/ wollte sein/ das vertuschen sie/ damit sie den schwarm bergen mögen.[342]

Die Jenaer Theologen vertreten demnach ebenfalls die christologische Vorstellung der Multivolipräsenz, dass Christus mit seinem Leib sein könne, wo er es verheißen hat, nicht aber die genuin luthersche Vorstellung von der Allenthalbenheit Christi nach seinen beiden Naturen. Hierin ist ein gewisser Bruch im Jenaer Konzept, Luther gegen Melanchthon auszuspielen, zu konstatieren. Übernehmen sie die lutherschen Äußerungen zur Abendmahlslehre ohne Abstriche, so vertreten sie als Begründungsmodell für die durch sie vertretene Realpräsenz von Christi Leib und Blut gemeinsam mit dem Braunschweiger Theologen die traditionsgeschichtliche vom jungen Melanchthon abhängige Position der Multivolipräsenz.[343]

An einer anderen Stelle, so die Jenaer, geben die Wittenberger ihre reformierte Position klarer zu erkennen, indem sie darauf verweisen, dass eine Kreatur nicht lebendig machen könne. „Das ist/ *indistincte*, ohne vnterscheid gered. Denn sie hetten sollen darzu setzen/ *sola aut per se*, alleine

---

[340] Vgl. Heshusen u.a., Warnung, D 3r.

[341] Heshusen u.a., Warnung D 3v.

[342] Heshusen u.a., Warnung, D 3v.

[343] Vgl. hierzu Krüger, Christologie, 163: „Heshusius betrachtet eine christologische, aus der Ubiquität des Leibes Christi abgeleitete Begründung der Realpräsenz als Entwertung der Einsetzungsworte und damit des Abendmahls. Für ihn ist die Realpräsenz durch Christi Sitzen zur Rechten, d.h. durch die Teilhabe der menschlichen Natur an der göttlichen *Allmacht* gesichert, aus der lediglich gefolgert werden darf, daß das Fleisch überall sein *kann*, nicht aber, daß es tatsächlich überall ist." Vgl. hierzu auch die Begründung der Ablehnung jeglicher Überlegungen zur Allgegenwart der menschlichen Natur Christi durch Heshusen, *Defensio*, g 2r: *neque etiam satis firma scripturae fundamenta inuenio, ex quibus indubie colligere ausim corpus Christi esse vbique vel replere coelum & terram.*

oder ans sich selbst".[344] Demgegenüber werde festgehalten, dass die göttliche Natur Christi lebendig gemacht habe in der Schöpfung vor der Inkarnation und jetzt noch lebendig mache. Die Wittenberger Theologen verträten so die Ansicht, dass alleine die göttliche Natur Leben schaffen könne, während sie dies der menschlichen Natur aufgrund ihres Geschaffen-Seins absprächen.[345] Die Wittenberger redeten ebenfalls von der Person, wenn es um die Präsenz Christi bei seiner Kirche, seine Fürbitte und seinen Schutz gehe, präzisierten dann aber, dass „es WERCKE der Göttlichen NATVR die Allmechtig"[346] seien. Daraus aber folge mit Notwendigkeit, dass die menschliche Natur Christi „nicht allezeit vnd allenthalben/ wo er nach seinem worte sein will/ vnd sich hin verbunden hat/ bey seiner lieben Kirchen sey."[347] Diese ihre Position erklärten die Wittenberger näher in ihren *disputationes* und *orationes*,[348] in denen sie die reale Idiomenkommunikation ablehnten und allein die verbale für wahr erklärten. Dies aber sei eine Lehre, die weder in Gottes Wort zu finden, noch von Luther je so vertreten worden sei.

Wollten die Wittenberger wieder „zu recht komen/ das wir jnen von Hertzen wünschen",[349] so müssten sie sich öffentlich zu den Streitbüchern Luthers bekennen, in denen die Irrlehre vom räumlichen Sitzen und dem gefangenen Leib Christi im Himmel widerlegt sind. Dass die christologischen Aussagen Luthers in seinen zur Lektüre empfohlenen Streitbüchern deutlich über das in Jena vertretene Konzept der Multivolipräsenz hinausgehen, wird nicht reflektiert. Auch der Gegensatz, in dem sich die Jenaer Theologen in ihrer Luther-Rezeption zum Tübinger Konzept befinden, findet keine Erwähnung.

8. Reaktion auf die gedruckten Streitschriften aus Wittenberg. Mai 1571

Die gegen ihren Katechismus während der Monate April und Mai 1571 gedruckten Streitschriften hatten die Wittenberger Fakultät alarmiert, galt es doch nun, den eigenen Kurfürsten und die gebildete Welt von der Orthodoxie der eigenen christologischen Aussagen zu überzeugen.[350] Bereits Ende April/Anfang Mai begannen die Wittenberger Theologen darum mit der

[344] Heshusen u.a., Warnung, D 3v.
[345] Vgl. Heshusen u.a., Warnung, D 3v–4r.
[346] Heshusen u.a., Warnung, D 4r.
[347] Heshusen u.a., Warnung, D 4r.
[348] Vgl. hierzu Abschnitt IV. 8.
[349] Heshusen u.a., Warnung, D 4r.
[350] Zu diesem Kapitel vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 62–67.

Arbeit an einer großen Gegenschrift, die unter dem Titel „Grundfest" veröffentlicht werden sollte.[351] Da die Arbeiten an dieser umfangreichen Schrift sich in die Länge zogen, publizierte die Wittenberger Fakultät Anfang des Monats Mai[352] noch vor dem Erscheinen der „Grundfest"[353] ein kurzes „Ausschreiben An alle Fromme Christen", das die „vnware/ friedhessige Schreier vnd Schreiber"[354] widerlegen und die Universität von allen Verdächtigungen, die gegen sie ausgesprochen worden waren, befreien sollte. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung waren bereits die Gegenschriften von Sebastian Boëtius, Martin Chemnitz, Joachim Mörlin, der Theologen der Stadt und des Landes Braunschweig, der Lüneburger Theologen und die *Commonefactio* Selneckers in den Druck gegangen und lagen den Wittenbergern vermutlich vor. Die Stellungnahme der Mansfelder Theologen zu ihrem Katechismus wird den Wittenbergern wohl von den Leipziger Theologen überschickt worden sein und ebenfalls vorgelegen haben.

Zu Beginn ihres Ausschreibens skizzieren die Wittenberger Theologen die Ereignisse, so wie sie sich in ihrer Sicht seit der Veröffentlichung ihres Katechismus zugetragen haben: Wer in diesen Tagen durch die Lande reise, müsse feststellen, dass in vielen Ländern, vor allem in Niedersachsen, „wider diese Schul Witteberg vnd derselben Theologen"[355] ein Schreien, Schelten und Verdammen ausgebrochen sei „von wegen des Catechismi/ so [...] neulich in Druck zu Latein ausgangen".[356] Viele Publikationen aus anderen Ländern seien bereits gegen ihren Katechismus in den Druck gegangen. Die Wittenberger hätten dadurch erfahren müssen, von was für „untrewen Nachbarn/ falschen Brüdern/ vnd in gemein von vnberichten vnd groben leuten" sie umgeben seien."[357] Dass die Flacianer ihr altes Geschrei gegen die Wittenberger Universität wieder aufgenommen hätten, sei zu erwarten

---

[351] Zur Datierung des Arbeitsbeginns an der „Grundfest" vgl. Abschnitt VIII. 1.

[352] Die *Commonefactio* Selneckers vom 1. Mai 1571 ist den Wittenbergern bereits bekannt, während das am 3. Mai unterzeichnete und wohl noch im Monat Mai in den Druck gegangene „Kurze Bekenntnis" desselben Theologen ihnen noch unbekannt ist. Vgl. Wittenberg, Ausschreiben, B 2r: „[...] wie er denn zu latein dieselbe seine beschüldigung geschrieben. VNd dieweil derselbe mehr gedachte Scribent diese sach selbst nicht für den gemeinen Man gebracht [...]". Vgl. zur Datierung auch Loescher, *Historia Motuum*, 149: „[...] hatten die Wittenbergischen *Theologi* im May=Monat 1571. ein Ausschreiben an alle fromme Christen drucken lassen, in 4.2 Bogen betragend."

[353] Vgl. hierzu den Brief der Wittenberger Fakultät an Kurfürst August aus dem Juli 1571: „Dann erstlich haben wier ehe noch dießes buch durch den druck verferttigt vmb der Flacianer mordtschreyen vnnd Jubiliren willen, wider vnser Christliche Schul ein kurtzes ausschreiben, das wier hierneben auch E. Churf. G. vbersenden, ausgehen laßen, darinnen wier vnns außdrucklich auff vnser buch berueffen vnnd Jedermenniglichen darauff vertrostet haben", DrHSA: Loc. 10311/12, 79r.

[354] Wittenberg, Ausschreiben, A 1r (Titelblatt).

[355] Wittenberg, Ausschreiben, A 2r.

[356] Wittenberg, Ausschreiben, A 2r.

[357] Wittenberg, Ausschreiben, A 2r.

gewesen, dass aber nun auch andere, die bisher der Elbstadt zugeneigt gewesen wären, „dieses fals zu den Flacianern trette[n]/ deren gemeinschafft vnd namens sie sich sonsten schemen/ vnd jres theils nicht sein wollen“,[358] habe die Wittenberger sehr erschreckt.

Die Hauptanklage in allen Streitschriften bestehe darin, dass die Theologen der Universität Wittenberg falsch lehrten

> Von den beiden Naturen der Göttlichen vnn Menschlichen/ vnd vereinigung derselben in der einigen Person Christi/ von dem Son Gottes vnd seinem Ampt/ von Christi Himelfarth/ sitzen zur Rechten Gottes/ von dem heiligen Sacrament des Altars/ vnd das sie von diesem allen ein newe Lehr einfüren.[359]

Auf diese Anschuldigung gehen die Wittenberger indes nicht explizit ein, sondern versuchen, sich auf formalem Wege zu rechtfertigen. Das ganze Kollegium der Theologen in der Universität Wittenberg habe die Veröffentlichung des Wittenberger Katechismus verantwortet und bekenne sich „one schew vnn vnuerholen“[360] nach wie vor zu dieser ihrer Veröffentlichung. Der Katechismus bestimme seinen Ort in der Ausbildung junger Menschen selbst als Weiterbildung nach der Beendigung des Studiums des Kleinen Katechismus Luthers,

> damit die jenigen/ so etwas in jrem studiren fortgeschritten/ vnd billich mehr als Kinder oder Leyhen tragen vnn wissen sollen vnd können/ auch etwas mehr von den sachen/ vnd doch in kürtz/ so viel es müglich/ bericht/ empfingen/ vnd in die heilige Schrifft die sie studiren sollen/ noch mehr eingefüret werden.[361]

Allein zu diesem Zweck sei der Katechismus von den Wittenbergern erarbeitet und in den Druck gegeben worden. Inhaltlich betrachtet stelle der Katechismus keineswegs eine neue Lehre dar, sondern sei vielmehr eine kurze Zusammenfassung und Wiederholung der Lehre, die in Kursachsen nun schon seit fast 50 Jahren geführt worden sei und ihren Ausdruck in dem Bekenntniswerk des *Corpus Doctrinae* gefunden habe „vnd sind beide die wort vnd gedancken nicht vnser/ sondern dieser Kirchen vnd vnser Vorfaren vnd Preceptoren“.[362] Die Arbeit der Wittenberger Professoren habe sich darauf beschränkt, die Zeugnisse aus dem *Corpus Doctrinae* zusammenzutragen und sie zu ordnen. Der Vorwurf, die Wittenberger wollten mit ihrem Katechismus eine neue Lehre einführen, entbehre so jeder Grundlage. Dass die passivische Übersetzung von Act 3,21 nicht im *Corpus Doctrinae* enthalten war und eine ganz bestimmte Interpretation der melanchthonischen Theologie darstellte, wird freilich nicht erwähnt. Die Wittenberger sind so

[358] Wittenberg, Ausschreiben, A 2r.
[359] Wittenberg, Ausschreiben, A 2r–v.
[360] Wittenberg, Ausschreiben, A 2v.
[361] Wittenberg, Ausschreiben, A 2v.
[362] Wittenberg, Ausschreiben, A 3r.

darum bemüht, die Angriffe auf ihren Katechismus als Angriffe auf das kursächsische Bekenntniswerk darzustellen, das Kurfürst August 1566 selber eingeführt hatte, und damit auch als indirekte Anschuldigungen gegen seine Person.

Dass die Gegner sich gegen das *Corpus Doctrinae* gewendet hätten, das sie in der Zeit vor dem Erscheinen des Wittenberger Katechismus selber für richtig gehalten hätten, zeige an, dass es sich bei ihnen um Kritiker handele,

> die nicht wissen was alt oder new/ Christlich oder falsch/ recht oder vnrecht/ vnd die allein auff die person sehen/ der warheit an jr selbst wenig war nehmen/ noch von derselben richten oder vrteilen können. Denn da es andere schrieben diese 50. Jar her/ war es jnen recht/ Da wir es nachschreiben/ taug es nicht mehr.[363]

Die Anschuldigung, der Katechismus vertrete eine neue Abendmahlslehre, stelle eine Verleumdung dar, seien doch die Worte, mit denen das Abendmahl erklärt würde, Wort für Wort aus dem *Examen Ordinandorum*[364] entnommen. Von dem Toben und Lärmen der „heimlichen vnn offentlichen Feinde" sei indes der „grobe hauff"[365] so eingenommen, dass die allgemeine Stimmung im Volk gegenüber dem Katechismus sehr schlecht sei, obwohl doch viele ihn nicht gelesen hätten noch lesen können. Einige lehnten es völlig ab, ihn zu lesen, „tretten jn mit Füssen/ vnd erzeigen sich als grobe gesellen fast vngeberendt."[366] Ob es einem Christen gemäß sei, etwas zu verdammen und zu verwerfen, ohne es zur Kenntnis genommen zu haben, lassen die Wittenberger dahingestellt. Sie haben sich wegen der breiten Ablehnung im Volk dazu entschlossen, ihren Katechismus ins Deutsche zu übersetzen, damit die Massen besser unterrichtet seien und das Geschrei im Volk aufhöre.[367]

Die Ablehnung ihres Katechismus durch ihre Widersacher sei bis jetzt als ein „blinder Lermen"[368] zu charakterisieren. Denn ob wohl etliche unter ihnen „hin vnd wider Brieff einschieben/ in diese vnd jene Stadt/ vnd die Retth/ erfordert vnd vnerfordert/ berichten vnn verwarnen/ was sie selbs von diesem Buch halten/ auch von andern gehalten haben wollen",[369] so habe sich doch keiner von ihnen getraut, in einer öffentlichen Schrift unter seinem Namen Stellung gegen die Wittenberger Fakultät zu beziehen. Allein ein Mann aus den eigenen Reihen habe den Mut besessen, unter seinem Namen ein Buch herausgehen zu lassen, in dem die Wittenberger Erklärung

---

[363] Wittenberg, Ausschreiben, A 3v–4r.

[364] Melanchthon, *Examen ordinandorum*. 1559, CR 23, 1–102.

[365] Wittenberg, Ausschreiben, A 4r.

[366] Wittenberg, Ausschreiben, A 4v.

[367] Vgl. Wittenberg, Ausschreiben, A 4v: „Will aber gleichwol nun mehr vnser noturfft erfordern/ damit zu mehrer vrkund derselbe Catechismus auch in das Deudsche gebracht werde."

[368] Wittenberg, Ausschreiben, A 4v.

[369] Wittenberg, Ausschreiben, A 4v–B 1r.

des Artikels von der Himmelfahrt angegriffen werde. Unschwer ist zu erkennen, dass die Wittenberger Professoren Nikolaus Selnecker meinen. Diese Veröffentlichung sei herausgegangen mit der Intention „dadurch vns verdechtig zu machen [...] als weren die von Wittemberg nicht rein/ was die Lehr vom Sacrament des Altars belanget".[370] Denn weil die Wittenberger lehrten, dass Christus leibhaftig in den Himmel gefahren sei und sich noch dort aufhalte, wäre zu vermuten, dass sie die Austeilung seines Leibes im Sakrament ablehnten. Diesen Einwand versuchen die Wittenberger nun mit dem Verweis auf das Credo zu entkräften. Dort werde die Himmelfahrt und die Wiederkunft Christi aus dem Himmel „vnd nicht anderswo hero"[371] bekannt, so dass klar sei, „das er im Himel sey".[372] Diese beiden Glaubensartikel wolle Selnecker umstoßen und den Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes mit ihnen vermengen.[373] Er ist so dazu bereit, „Schiffbruch am glauben"[374] zu erleiden, damit er die Wittenberger Fakultät in Verruf bringen könne und die „vnchristliche Schwenckfeldische Eutycherey der *vbiquitet* in die Kirchen helff einschieben".[375] Das Bekennntiswerk des *Corpus Doctrinae*, aus dem alle die Lehraussagen stammten, die Selnecker im Wittenberger Katechismus anfeinde, lasse er indes stehen und bekenne sich ebenfalls dazu. Seine Intention sei einzig und allein darin begründet „vns anderer ort disfals verdechtig zu machen".[376] Um diese Absicht zu erreichen, nehme er in Kauf, zwei Glaubensartikel des Credo aufzugeben. In einer lateinischen Schrift[377] habe Selnecker versucht die passivische Übersetzung von Act 3,21, wie sie im Wittenberger Katechismus vorliege, als unchristlich anzufechten, die doch „ohn alles gefehr/ vnd nicht vorsetzlich gebraucht"[378] von ihnen gebraucht worden sei. Demgegenüber sei festzuhalten, dass sowohl die aktivische wie auch die passivische Übersetzung dieser Schriftstelle „recht/ vnd war/ vnd von den Griechischen alten bewerten Lehrern der Kirchen selbst gebraucht worden"[379] seien. Aber weil Selnecker die Sache „nicht für den gemeinen Man gebracht"[380] habe, wollen die Wittenberger ihn mit weiteren Gegenschriften verschonen, „Er wollte es denn

[370] Wittenberg, Ausschreiben, B 1r.
[371] Wittenberg, Ausschreiben, B 1r.
[372] Wittenberg, Ausschreiben, B 1r.
[373] Vgl. Wittenberg, Ausschreiben.
[374] Wittenberg, Ausschreiben, B 1r.
[375] Wittenberg, Ausschreiben, B 1r.
[376] Wittenberg, Ausschreiben, B 1r.
[377] Zur *Commonefactio* Selneckers vgl. den Abschnitt VI. 3.2.
[378] Wittenberg, Ausschreiben, B 1v.
[379] Wittenberg, Ausschreiben, B 1v.
[380] Wittenberg, Ausschreiben, B 2r.

selbst anders haben/ müsten wir als denn ferner thun was die nott erforderte".[381]

Die Art und Weise der Rede von den beiden Naturen Jesu Christi und ihrer Vereinigung, mit der die Naturenvermengung und Aufhebung einer Natur vermieden werden solle

vnd der Gottheit vnd Menscheit das jre/ einer jeden vnterschiedlich/ gegeben werde/ vnd Christus vnser Heylandt vnd Erlöser ein warer Gott/ vnd ein warer Mensch bleibe/ eines nicht weniger als das ander/ in einer einigen vnd vnzertrenlichen Person[382]

– gemeint ist die *communicatio idiomatum*, verstanden als *formula loquendi* –, sei wiederum nichts Neues, von den Wittenbergern Erfundenes, sondern vielmehr das alte Bekenntnis der kursächsischen Kirche. Die Wittenberger kündigen das Erscheinen einer „langen schrifft", die „diese tag zu Deudsch nach der lenge [...] im Druck ausgehen"[383] solle, an, die die Schwenkfeldische Ketzerei und alle anderen christologischen Ketzereien widerlegen und das kursächsische Bekenntnis in Sachen Christologie enthalten solle. In der Abendmahlsfrage berufen sich die Wittenberger auf den Lehrkonsens der kursächsischen Kirche, von dem sie sich nicht abtreiben lassen, „noch in einige Newerung oder fernere disputation"[384] sich einlassen wollten. Denn sie wüssten genau, dass mit ihren Widersachern keine wirkliche Diskussion möglich sei.

Die Wittenberger Professoren nehmen eine Trennung von Christologie und Abendmahlslehre vor. Während sie das erste Lehrstück in aller Ausführlichkeit behandeln, vermeiden sie es, sich in der Abendmahlslehre auf eine Diskussion einzulassen. In diesem Lehrstück wird auch keine Lehreinheit zwischen den Wittenberger Professoren geherrscht haben. Waren Pezel, Moller und Cruciger in der Abendmahlslehre bereits auf dem konsequent-philippistischen Standpunkt der Omnipräsenz allein der göttlichen Natur angelangt,[385] so liegt über die Position Bugenhagens aus diesem Zeitraum keine Informationen vor, während Widebram und Major noch die klassisch-philippistische Position vertraten.[386] Doch änderte der erstere im

[381] Wittenberg, Ausschreiben, B 2r.
[382] Wittenberg, Ausschreiben, B 2r.
[383] Wittenberg, Ausschreiben, B 2r.
[384] Wittenberg, Ausschreiben, B 2v.
[385] Vgl. hierzu den Abschnitt III. 1.2.
[386] Vgl. hierzu den Brief Widebrams an Selnecker vom 29. Mai 1571: *Subsisto enim in pristinae meae sententiae simplicitate de coena Domini & naturarum in Christo distinctione, quos articulos distinguo, et in sua quemque veritate integrum ac immotum amplector, nec demonstrarj eo, quo alij faciunt modo, multo minus euertj alterum ab altero uolo. Idemque pronunciari a collegis intelligo.*, SUBG, 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 113v–114r.

Laufe der nächsten beiden Jahre seine Position und schwenkte auf die konsequent-philippistische Richtung um.[387]

Was den Einspruch belange, der aus Jena von den „Flacianern" gegen den Katechismus erhoben werde, so „bleibt es bey dem obgemelten/ ficht vns jre widersprechen nichts an/ vnd behüt vns Gott vor jrer geselschafft".[388] Diese Theologen seien aggressive, friedhassende Menschen, die ketzerische Reden beispielsweise von der Erbsünde als Substanz des Menschen führten. Auch die „Eutychischen Vbiquitisten"[389] seien untereinander nicht eins in den Punkten, die sie an der Wittenberger Theologie in Frage stellten, und sie fielen je länger je mehr in Ketzereien, wiewohl sie sich der *Confessio Augustana* rühmten. Diejenigen Theologen und Länder, die „nicht Flacianer sein wollen",[390] die die Wittenberger Lehre bereits übernommen hätten und nun wieder von der Universität Wittenberg abgefallen seien, haben „weder hören/ lesen/ lernen [gelertn]/ noch zunemen/ auch was sie vor augen sehen/ jnen nicht nütz machen/ jr heil zu schaffen".[391] Sie hätten die richtigen Bücher und Bekenntnisse gehabt, um das heilbringende Wissen sich anzueignen und seien trotzdem nun wieder abgefallen. Dies beklagen die Wittenberger, und darum ergeht ihre Bitte an alle frommen Christen, sie sollten nicht eher einem Vorwurf gegen den Wittenberger Katechismus Glauben schenken bis er als richtig erwiesen sei, „welchs sie in Ewigkeit nicht thun können".[392]

9. Profilierung der unterschiedlichen Positionen während der Debatte um den Wittenberger Katechismus

In der Debatte um den Wittenberger Katechismus trat zum ersten Mal die konsequent-philippistische Rezeption des alten Melanchthon in einem öffentlichen Druck in Erscheinung. Durch die Aufnahme der passivischen

---

[387] Vgl. hierzu: Selnecker, *Recitationes*, 22: *Erat eo anno pastor VVitebergensis Doctor Fridericus VVidebramus, poëta optimus, qui D. Paulo Ebero, cuius liber de Coena in quibusdam officinis typographicis & bibliopolijs, per sacramentarios ibidem virgis caedebatur, successerat. Is primum a Sacramentarijs opinionibus abhorrebat, & clandestina consilia Caluinianorum detestabatur, & anno 70. publicam habebat concionem in templo de Coena Dominica adeo Christianam, &, vt hodie loquuntur, Lutheranam [...] At paulo post, praeter & contra expectationem omnium, abripitur & ipse.* Zur konsequent-philippistischen Position Widebrams im Jahr 1574 vgl. Abschnitt XVI. 3.

[388] Wittenberg, Ausschreiben, B 2v.

[389] Wittenberg, Ausschreiben, B 2v. Gemeint sind wohl die Württemberger Theologen, von denen bis zum Mai 1571 noch keine Stellungnahme vorlag.

[390] Wittenberg, Ausschreiben, B 3r.

[391] Wittenberg, Ausschreiben, B 3r.

[392] Wittenberg, Ausschreiben, B 3v.

Übersetzung von Act 3,21, die ihren Ursprung im reformierten Bereich hat, ist zumindest die Interpretation der Himmelfahrt, nach der Christi menschliche Natur nach ihrer leiblich-räumlichen Erhöhung in den Himmel dort und nur dort präsent sei, auch für die Wittenberger Theologen möglich geworden. Insofern ist eine Weiterentwicklung der Christologie innerhalb der theologischen Fakultät Wittenberg von den Promotionsthesen hin zum Wittenberger Katechismus zu beobachten. Hatte Major in den Promotionsthesen noch die klassisch-philippistische Christologie dargestellt, so enthielt der Wittenberger Katechismus Pezels vorsichtig formulierte konsequent-philippistische Aussagen zur Christologie und Abendmahlslehre. Der Altphilologe Esrom Rudinger zog, darin über den Wittenberger Katechismus hinausgehend, die Konsequenz, dass Christi menschliche Natur nicht mehr auf Erden präsent sei oder gegenwärtig werden könne. Dass er damit auch die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl leugnen muss, liegt auf der Hand, obwohl Rudinger diese Konsequenz nur verdeckt ausspricht. Ergänzend zur Wittenberger Promotionsdisputation und der im Wittenberger Katechismus vorliegenden Christologie gibt er Gründe dafür an, warum eine reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi abzulehnen sei. Unter Aufnahme eines antik-mittelalterlichen Axioms geht er davon aus, dass alle göttlichen Eigenschaften substantiell seien und Gott über keine zufälligen Akzidenzien, die auch wieder wegfallen könnten, verfüge: *in Deum non cadit accidens*. Eine Mitteilung auch nur einer göttlichen Eigenschaft ist damit zur Mitteilung aller göttlichen Eigenschaften geworden, schließt doch jede göttliche Eigenschaft, da sie substantiell ist, immer zugleich auch das ganze göttliche Wesen mit ein. Damit aber ist eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi nur noch denkbar als Substanzmitteilung, bei der Gott die menschliche Natur Christi für sich und *in abstracto* vergotten würde. Die Menschheit Christi wäre innerhalb dieses philosophischen Koordinatensystems dazu gezwungen, ihre menschlichen Eigenschaften aufzugeben, da sie durch die Mitteilung des göttlichen Wesens substanziell und analog zur ewigen Geburt der göttlichen Natur zur vierten Person der Gottheit würde. Da jede reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi so nur denkbar ist mit der Annahme einer göttlichen Quaternität und einer eutychianischen Leugnung der für die Wittenberger soteriologisch eminent wichtigen, mit den Menschen wesenseinen menschlichen Natur Christi, lehnt Rudinger dieses Christologumenon entschieden ab.

Gegen diese Form der Wittenberger Christologie und ihre angedeuteten Konsequenzen für die Abendmahlslehre erhob sich ein vielstimmiger Chor lutherischer Theologen, die, in ihrem Argumentationsgang durchaus voneinander unterschieden, die Sorge verband, dass die Wittenberger Fakultät

die luthersche Lehre von der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl aufgegeben habe. Die doppeldeutigen Aussagen in Christologie und Abendmahlslehre werden von dieser lutherischen Allianz allesamt in diesem Sinne ausgelegt. Die Zahl der Gegner der Wittenberger Fakultät hatte sich im Vergleich zur Debatte um die Wittenberger Promotionsthesen erheblich vermehrt. War das Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel mit seinem Generalsuperintendenten Selnecker bereits an der Debatte im Vorjahr beteiligt gewesen, so traten jetzt mit Sebastian Boëtius, Martin Chemnitz, Joachim Mörlin, den Theologen aus dem Herzogtum Sachsen und den beiden Fürstentümern Braunschweig und Lüneburg neue Gegner in Erscheinung, während Andreae sich an der Debatte um den Wittenberger Katechismus nicht beteiligte. Der Vorwurf gegen die Wittenberger Fakultät kulminierte in der Gleichsetzung der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre mit der Schweizer und Genfer Fassung. Dass die Wittenberger Position auch aus den Auffassungen des alten Melanchthon entstanden sein könnte, wurde indes nur von den herzoglich-sächsischen Theologen angedeutet. Dieser Sachverhalt ist nicht weiter verwunderlich, hatte man im Herzogtum Sachsen doch weitestgehend mit Melanchthon und seiner Theologie gebrochen, während die anderen Opponenten der Wittenberger Christologie sich nach wie vor zumindest partiell noch auf ihn beriefen. Das Eingeständnis, dass der alte Melanchthon christologisch und abendmahlstheologisch nicht mehr weit von der Zürcher und Genfer Position entfernt gewesen sei, hätte diesen Wittenberger Reformator als theologische Autorität disqualifiziert. Zu diesem Schritt waren nur die herzoglich-sächsischen Theologen bereit.

Herrschte in der Ablehnung der Wittenberger Position und der positiven Bestimmung des Empfangs der Abendmahlsgabe als *manducatio oralis* des Leibes und Blutes Christi von Gläubigen wie Gottlosen Einigkeit zwischen allen Gegnern der Wittenberger Fakultät Einigkeit, so stellten doch die positiven Aussagen innerhalb der Christologie einen vielstimmigen Chor dar, der durchaus nicht in allen Fragen miteinander harmonierte. Die Hallenser Theologen unter Federführung von Sebastian Boëtius und die Mansfelder Pfarrer vertraten eine an Luther geschulte Christologie, in der alle göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur mitgeteilt werden, ohne dass sie dadurch *in abstracto* ihre menschlichen Eigenschaften verlöre. Die Bedingung der Möglichkeit für die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl sahen diese Theologen durch die der menschlichen Natur mitgeteilte Allgegenwart der göttlichen Natur als gegeben an. Von diesem christologischen Ansatz zu unterscheiden sind die Stellungnahmen der Braunschweig-Wolfenbütteler Theologen unter Führung von Martin Chemnitz, die Schriften Selneckers und die herzoglich-sächsische Kampfschrift. Im Detail von einander unterschieden, sind sich diese Theologen doch darin

einig, dass die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes die Realpräsenz nicht ausschließe. Vielmehr sei davon auszugehen, dass Christi menschliche Natur durch ihr Sitzen zur Rechten Gottes mit göttlicher Ehre und Majestät geziert worden sei und so in die Lage versetzt worden sei, Dinge zu tun und zu wirken, die über die natürlichen Eigenschaften eines menschlichen Körpers hinausgingen oder ihnen widersprächen. Die Gegenwart der menschlichen Natur Christi im Abendmahl verankern sie in den Einsetzungsworten und der Möglichkeit Christi, seiner menschlichen Natur nach dort gegenwärtig zu werden, wo er wolle und es verheißen hat. Aussagen des jungen Melanchthon aufnehmend, lehren sie so die Möglichkeit der menschlichen Natur Christi, ihren eigenen Verheißungen zufolge dort gegenwärtig zu werden, wo sie es wolle. Die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi hingegen wird unter Berufung auf ein angebliches Luther-Zitat[393] abgelehnt. Doch sind die Aussagen dieser Theologen über die christologische Rechtfertigung dieser voluntativen Präsenz der menschlichen Natur Christi in der Idiomenkommunikation so dürftig, dass sich zeitgenössischen kritischen Lesern der Eindruck aufgedrängt haben dürfte, als würden sie die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur auch *in abstracto* für richtig halten und so der altkirchlichen Zwei-Naturen-Christologie mit einer Vergottung der menschlichen Natur widersprechen. Dem kritischen Leser stellte sich die Frage, wie die Mitteilung von göttlichen Eigenschaften, die durchaus als über oder gegen die Eigenschaften der menschlichen Natur seiend definiert wurden, an die menschliche Natur verbunden werden konnte mit der ebenfalls behaupteten Integrität der beiden Naturen Christi.

Betrachtet man die Debatte um den Wittenberger Katechismus, so stellen die Positionen der Gegner der Wittenberger Fakultät noch keine gründlich durchdachte Alternative zur Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre dar. Die geistige Höhe der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre sollte erst im weiteren Gang der Debatte erreicht werden. Den Württemberger Theologen, die über einen in Debatten erprobten Alternativvorschlag zur Wittenberger Fassung verfügten, war aus religionspolitischen Gründen die Teilnahme an der öffentlich ausgetragenen Debatte um den Wittenberger Katechismus untersagt worden. Sie traten erst ein Jahr später in die Debatte ein.[394]

---

[393] WA 48, 237,1–18. Vgl. das Zitat der Auslegung der Einsetzungsworte in 1 Kor 11,24 in Abschnitt VIII. 2.3.3.2.

[394] Vgl. Abschnitt XII.

Teil VII: Reaktionen aus Kursachsen

Dass die Flut von Gegenschriften, die im Laufe der ersten Jahreshälfte 1571 gegen den Wittenberger Katechismus erschienen waren, auch in Kursachsen Reaktionen theologischer und religionspolitischer Art hervorriefen, liegt auf der Hand. Sehr rasch kam es am kurfürstlichen Hof zur Bildung einer den Wittenberger Katechismus ablehnenden Partei, die sich um den Hofprediger Philipp Wagner (1526–1572) scharte und in der Kurfürstin Anna (1532–1585) ihre einflussreichste Unterstützerin fand.[1] Als Gegenpol formierte sich eine den Wittenberger Katechismus fördernde, die dortigen Theologen beim Kurfürsten in Schutz nehmende Partei, die in dem zweiten Hofprediger Christian Schütz (1526–1594) und dem Superintendenten der nahe bei Dresden gelegenen Stadt Pirna, Johann Stössel (1524–1578), ihre theologischen Vertreter hatte. Die Uneinigkeit der Theologen in der Frage nach dem Wittenberger Katechismus gelangte so bis in die nächste Umgebung des Kurfürsten. Die beiden Theologen, die ihm am nächsten standen, seine Hofprediger, waren in dieser Frage unterschiedlicher Ansicht.

1. Das Gutachten des Hofpredigers Philipp Wagner

Der bei Kurfürstin Anna in hohem Ansehen stehende[2] Hofprediger Philipp Wagner hatte im Laufe des Sommers 1571 noch vor dem Erscheinen der Wittenberger „Grundfest"[3] einen Befehl vom Kurfürsten[4] erhalten, Stellung zum Bedenken der Braunschweiger Theologen[5] und der darin enthaltenen

---

[1] Vgl. die Anführung von Namen der dazu gehörenden Theologen, Hofräte und Sekretäre des Kurfürsten bei Hasse, Zensur, 290.

[2] Zum Gutachten Philipp Wagners vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 71–74; Hasse, Zensur, 93f.

[3] Zum Problem der Datierung dieses undatierten Schreibens vgl. Hasse, Zensur, 93_{110}.

[4] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 1r: „Durchlauchtigster, Hochgeborner Churfurst, Gnedigster Herr, Auf E. Ch. G. gnedigstes befelen hab ich der Braunschweigischen Theologen Vbergebenes bedenken in gottes furcht vereleßen".

[5] Aus der Formulierung „der Braunschweigischen Theologen Vbergebenes bedenken", DrHSA: Loc. 10312/1, 1r, die Wagner gebraucht, geht nicht zweifelsfrei hervor, ob er die Stellungnahme der Theologen aus der Stadt Braunschweig (vgl. Abschnitt VI. 2.2.) oder die Stellungnahme der Theologen im Land Braunschweig (vgl. Abschnitt VI. 2.3.) meint. Unter theologiegeschichtlichem Interesse ist die Frage, welche Stellungnahme Wagner gelesen hat, von untergeord-

Kritik an den Wittenberger Theologen zu beziehen.[6] Er kam diesem Befehl nach und erstellte ein „bedenckenn des Newen Wittenbergischen Cathechismi halben",[7] das er dem Kurfürsten zukommen ließ.

Wagner beginnt sein Gutachten mit einer kritischen Stellungnahme zum Erscheinen des Wittenberger Katechismus: Die Ursachen, derentwegen der neue Katechismus in den Druck gegangen sei, könne er nicht für wichtig genug halten, dass man eine solch große neue theologische Auseinandersetzung habe riskieren müssen. Die christliche Kirche hätte, ohne Schaden zu nehmen, auf diesen Katechismus auch verzichten können.[8] Es sei zu wünschen gewesen, dass die Wittenberger darinnen „gewonlicher phrases vnd reden gebrauchet" hätten. Wenn sie die passivische Übersetzung Bezas von Act 3,21, wie sie selbst nun bekennen, nicht vorsätzlich gebraucht hätten, wären sie den Widersprüchen besser gelassen begegnet, anstatt sich in ernsthafte Auseinandersetzungen zu begeben.[9] Dass sie nun aber calvinistische Übersetzungen, Reden und Interpretationen gebraucht hätten, im gleichen Zuge aber verneinten, deren Meinung übernommen zu haben, hätten viele Leser des Katechismus nicht verstanden und seien darüber ins Nachdenken gekommen, vor allem aber diejenigen, die ihres Amtes wegen in hoher Verantwortung vor Gott ständen.[10]

---

netem Interesse, vertraten die beiden Gutachten doch denselben christologisch-abendmahlstheologischen Ansatz.

[6] Vgl. den Bericht des Hofpredigers Schütz an den Kurfürsten kurz nach dem Tod Wagners († 27.10.1572) am 24.12.1572: „Als e.c.f.g. aufn Stolpen kommen Ist von einem von Adel Weberling genant ein Flacianisches vnd Braunschweigisches schreiben wieder die von Wittenberg e.c.f.g. geschikt vnd beybracht worden, welches M. Philippo seligen zu iudicirn zugestalt, welcher Iren ertichten *Calumnien* geglaubt gar zu schnell vnd ohne des andern teils verhorung *praeiudicia* gestellet welches Ime ein stifft Im Hertzen vnd nicht die geringste vrsach seiner Krankheit gewesen wie er selbst bekannt.", DrHSA: Loc. 10312/5, 32r–v. Vgl. aber auch die Antwort des Kurfürsten vom 30.12.1572: „vnd befremdett mich nichtt wenik von euch auch das Ir denn gutten man noch yn der gruben nichtt kunnett zufriden lassen", ebd., 49r.

[7] Vgl. den Titel des Schreibens: „Herren *Philippi* Wagners Hoffpredigers bedenckenn des Newen Wittenbergischen Cathechismi halben", DrHSA: Loc. 10312/1, 2r.

[8] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, jr: „Vnd soll E. Ch. G. mein Vnterthenigstes bedenken nicht Verhaltenn, das ich erstlich die Vrsachen dorumb der Wittenbergische Catechismus ausgangen, nicht Wichtig gnugsam achte, Vmb Welcher Willen man ein newes gezenke hat müßten erregen, Vnd hette meynes erachtens solcher Catechismus one sondern schadenn der Christlichen Kirchen wol verbleiben konnen".

[9] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, jr: „do sie ihn aber ie hetten wollen ausgehen lassenn so mochten sie gewonlicher phrases vnd reden gebrauchet haben, Vnd do sie ia, Wie sie iezt stills bekennen, nicht furseziglich, sondern one gefehr der verdechtigenn Version des *Bezae* im artickel von der auffart Christi gebraucht hetten, so mochten sie es doch billicher einen dort, dan so gar ernstlich verteidigt haben."

[10] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, jv: „do sie aber Calvinischer translation, reden vnd deutungen sich Vnterstehen, Vnd doch in Keynem verdacht Calvinischer meinung sein wollen, das gibt frommen gotfurchtigen Herzen traun allerley nachdenken, die ihres amptes halben auch Kegen Gotte in schwerer Verantwortung stehen."

Besonders habe die Tatsache, dass die Wittenberger an keiner Stelle in ihren Schriften den Irrtum der Calvinisten und anderer Reformierter verworfen hätten, zugleich aber ihre Lehre nicht übernommen haben wollten, zu Verdächtigungen Anlass gegeben.[11]

Darüber hinaus weist Wagner darauf hin, dass er ein Schreiben des kurpfälzischen Hofpredigers – gemeint ist Petrus Dathenus[12] – empfangen habe, in dem dieser berichte, mit welch großer Freude der Wittenberger Katechismus in Heidelberg angenommen werde, weil man meine, daraus ersehen zu können, dass die Kursachsen sich in dieser Frage theologisch in die Richtung der kurpfälzischen Theologen bewegten.[13] Einst hätten der Straßburger Reformator Bucer (1491–1551) und seine Kollegen ihren Irrtum erkannt, widerrufen und seien zur kursächsischen Lehre getreten.[14] Nun kämen jedoch die Kursachsen selber in den Verdacht, als ob sie zur reformierten Lehre träten und ihre alte Lehre als falsch ablehnen wollten. Dies sei zu beklagen.[15] Wagner weist darauf hin, dass schon über den nicht besonders umfangreichen Katechismus ein großer Streit entstanden sei. Es sei darum zu befürchten, dass die Verteidigungsschrift für diesen Katechismus,[16] die sich jetzt gerade im Druck befinde, den Streit noch erheblich ausweiten werde.[17] Aus diesen Gründen könne er, Wagner, das Braunschweigische Gutachten, das sehr mild ausgefallen sei, nicht für falsch halten. Er zweifele nicht, dass es viele andere Theologen und Christen im

---

[11] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, jv: „Warumb straffen Vnd verwerffen sie nicht der Caluinischen Vnd anderer Sacramentirer gloßen ausdrucklich, wenn sie ihres teils nicht sein wollen? Dis will gleichwol nirgent geschehen, drumb konnen sie auch aus dem verdacht dieses irthumbs nicht gelassen werden."

[12] Zur Person und zu seiner Deutung der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre vgl. Abschnitt XI. 5.2.

[13] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, jv: „Vnd ist nicht on, das der Pfalzgrefische Hofeprediger mir vnlengst geschriben mit was freuden Vnd Jubiliren der Wittenbergische Catechismus zu Heidelberk sei angenommen worden, als doraus man sehen Kündte wie wir vns im artickel des Nachtmahl zu ihrer Lehre lenketen."

[14] Gemeint sind die *Retractiones*, in denen Bucer seine alte Position in der Abendmahlsfrage im Vorfeld der Wittenberger Konkordie auf Drängen Luthers widerrief. Vgl. Bucer, Deutsche Schriften, 306–376.

[15] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, jv: „Vnd ist wol zuerbarmen das zuuor die furtreflichsten Sacramentirer als Bucerus &c. ihren irthumb erkandt, Widerruffen Vnd Vnsere Lehre dorinne angenommen haben, Vnd wir sollen nu in der argwohn kommenn als ob wir zu ihnen treten vnd vnßerer lehre selbs Vnrecht geben wollten."

[16] Gemeint ist die Wittenberger „Grundfest", die sich im Laufe des Monats Juni 1571 im Druck befand. Vgl. den Brief der Wittenberger Fakultät an Kurfürst August vom 17. Juni 1571: „Schrifft vnnd grundfest, so wier Itzo drucken lassen", DrHSA: Loc. 10311/12, 86v.

[17] Vgl. DrHSA: Loc.10312/1, j1v–1r: „Weil auch vber den wenig worten des *Catechismi* sich albereit so gros gezenke erregt, ist zu besorgen es werde durch die *Apologiam* des *Catechismi* die itzund im Drucke ist, viel erger werden."

Kurfürstentum Sachsen gebe, die dasselbe Urteil fällten.[18] Wagner rät dem Kurfürsten, mit der Edition der „Grundfest"[19] so lange zu warten, bis der Streit um den Katechismus beigelegt sei und noch andere Theologen zu ihrer Meinung über die deutschsprachige Schrift befragt worden seien.[20]

Der Hofprediger empfiehlt dem Kurfürsten, den Wittenbergern aufzuerlegen, eine deutsche Schrift über die Abendmahlslehre zu schreiben, in der sie sich klar und deutlich erklären und die calvinistische Irrlehre ausführlich widerlegen sollen.[21] Durch eine solche Publikation könnten die Wittenberger alle Verdächtigungen zunichte machen und das Ansehen ihrer Schriften deutlich vergrößern. Mit der hermeneutischen Hilfe eines Wittenberger Bekenntnisses vom Abendmahl würde der Argwohn, der zurzeit ihren Schriften entgegengebracht werde, aufhören.[22]

Mit diesem Gutachten wird der Hofprediger Philipp Wagner zum wichtigsten und einflussreichsten Gegner der Wittenberger Theologen innerhalb Kursachsens. Als Hofprediger übte er einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die religionspolitische Entscheidungsfindung am kursächsischen Hof aus. Mit seinem Vorschlag, die Wittenberger Professoren ein Abendmahlsbekenntnis verfassen zu lassen, konnte er sich zwar zunächst nicht durchsetzen, seinem Rat, die „Grundfest" zunächst nicht in den Druck gehen zu lassen, kam der Kurfürst jedoch nach.[23] Der Einfluss Wagners blieb indes zeitlich begrenzt, da er am 27. Oktober 1572 starb. Nach seinem Tode wurde es die Aufgabe seines Nachfolgers Georg Listhenius (1532–1596), die kritische Linie gegen die Wittenberger Theologen am Hofe Augusts weiterzuführen.

---

[18] Vgl. DrHSA: Loc.10312/1, 1r: „Derhalben kan ich der Braunschweigischen Theologen bedenken, Welchs moderate gnugsam gestellet, nicht fur vnbillich erkennen, Vnd zweifele nicht, es mügen woll in dißen E. Ch. G. Landen viel gutherziger leute in gleichem bedencken stehen."

[19] Für die Ansicht, dass es sich bei der Erwähnung des „deutzschen *scripti*" um die deutsche Übersetzung des Wittenberger Katechismus handele, fehlt jeder Anhalt. Die Deutung auf die im Gutachten bereits erwähnte „Grundfest", die zum Zeitpunkt der Abfassung gerade im Druck, nicht aber bereits veröffentlicht war, liegt näher. Mit dieser Deutung umgeht man überdies das Datierungsproblem, wie es bei Hasse, Zensur, 93_{110} vorliegt.

[20] Vgl. DrHSA: Loc.10312/1, 1r: „Were auch mein vnterthenigster rath das man mit der *aeditio*n des deutzschen *scripti* verzüge bis man sich des *Catechismi* halben verglichen vnd anderer Theologen *suffragia* Vom deutzschen *scripto* hette."

[21] Vgl. DrHSA: Loc.10312/1, 1r: „Hielte es auch meinem einfeltigen gutduncken nach nicht fur vnrathsam dan den Hern Theologen zu Wittenberk auferlegt wurde, sich durch am deutzsches *scriptum* der Lehre vom Nachtmahl des Hern deutlich zuercleren vnd die Kegenlehre der *Caluinischen* ausfhürlich zu widerlegenn".

[22] Vgl. DrHSA: Loc.10312/1, 1r: „dodurch wurden sie sich nicht allein böses Verdachts erledigen, sondern auch ihrenn schrifften desto grosser ansehen machen, do man dieselben itzund stets mit solchem besorg leßen mus, als were etwas giftiges dorinne verborgen."

[23] Vgl. unten Abschnitt VIII. 1.

2. Das Lehrgespräch zwischen der Wittenberger Fakultät und Kaspar Heidenreich

Der Widerspruch gegen den Wittenberger Katechismus sollte indes nicht nur auf die Kreise am kursächsischen Hofe beschränkt bleiben. Der Superintendent von Torgau, Kaspar Heidenreich (1517–1586), hatte im Laufe der ersten Jahreshälfte 1571 in seinen Predigten damit begonnen, den neuen Katechismus öffentlich zu kritisieren. Diese Kritik eines seiner Superintendenten an der neuen Wittenberger Publikation war dem Kurfürsten zu Ohren gekommen.[24] Er reagierte darauf, indem er ein Schreiben an die Wittenberger Fakultät ausgehen ließ, in dem ein Lehrgespräch mit Heidenreich befohlen wurde, bei dem dieser zur christlichen Einigkeit vermahnt werden sollte.[25] Die Wittenberger zitierten daraufhin Heidenreich an die Universität.[26] Das Gespräch lief nach der Darstellung beider Seiten ruhig ab, und die Differenzen wurden intensiv erörtert und beigelegt.[27] Nach Beendigung des Gesprächs baten die Wittenberger Heidenreich um eine schriftliche Erklärung, in der er die Ergebnisse des Gesprächs darstellen sollte. Diese Schrift sollte dann als Zeugnis der Lehreinigkeit zwischen den Wittenbergern und dem Torgauer Superintendenten an den Kurfürsten geschickt werden.[28] Kaspar Heidenreich kam diesem Auftrag nach und

---

[24] Vgl. zu diesem Abschnitt: Calinich, Kampf und Untergang, 59; Hasse, Zensur, 93_{109}. Das handschriftlich überlieferte Protokoll des Lehrgesprächs der Wittenberger Fakultät mit Kaspar Heidenreich erfährt hier seine erste inhaltliche Auswertung.

[25] Vgl. die Angaben in dem Brief der Wittenberger Fakultät vom 17. Juni 1571: „Nachdem auch E. Churf. G. vnns vor dieser Zeytt gnedigst befolen, Magister Caspar Heidrich Pfarrhernn zu Torgaw anhero zu vnns zuerfordern, vnnd mitt Ihme von wegenn etzlicher reden, damitt ehr vnsern *Catechismum* auff der Cantzell angestochen, vnnd in verdacht zuziehen sich vntterstanden, freundliche vntterredunge zuhaltten, vnnd Ihnen zu Christlicher einigkeit zuuormahnen", DrHSA: Loc. 10311/12, 88r. Vgl. auch die Darstellung bei Heidenreich: „Dieweil der Churfürst zu Sachßen &c. vnser gnedigster Herr, den Ehrwirdigen Achtbarn vnnd hochgelertten herrn *Theologicae facultatis* zu Wittenbergk Doctorn vnnd Profeßorn gnedigst beuohlen vnnd aufferlegt, der Lehr vnnd des Neuen Lateinischen zu Wittenbergk ausgegangenen *Catechismi* halben, mit mir ein freundlich *Colloquium*, vnnd vntterredung zuhaltten, damitt einhelliger *Consensus* fried vnnd eintrechtigkeitt, In Kirchen vnnd Schuelen erhaltten werde [...], ebd., 91r.

[26] Vgl. die Angabe Heidenreichs: „zuvolge demselben [dem kurfürstlichen Befehl], bin Ich auff erforderung derselbigen [Wittenberger] auff beneumbte zeytt vnnd ortt gehorsamlich erschienen vnnd zu Wittenbergk ankommen", DrHSA: Loc. 10311/12, 91r.

[27] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 91r: „Als aber nach der lenge notturfftige vntterredung gehaltten worden, beide von der Lehr vnd dem *Catechismo*, vnnd wier vnns freundlich vnnd bruederlichen vorglichen vnnd aller mißuerstandt abgelenet [...]".

[28] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 91r: „haben die herrn vor guth erkantt vnnd angesehen, das Ich mich schrifftlich Iedoch kürtzlich meines gemuets woltte erkleren, damitt man solchs Churfürstlicher Durchlauchtigkeit zuschreiben kontte, habe Ich mich deßen, wie billich zuthuen williglich erbotten".

schickte den Wittenbergern ein entsprechendes Schreiben zu.[29] Dieser Bericht des Torgauers wurde von den Wittenbergern am 17. Juni 1571 zusammen mit einem Brief der Fakultät an den Kurfürsten übersandt. Das Lehrgespräch zwischen den Wittenbergern und Heidenreich ist somit auf Ende Mai, Anfang Juni 1571 anzusetzen.

Heidenreich beginnt seinen Bericht von der Unterredung mit den Wittenbergern mit der Erklärung,

> das Ich der Lehr vnnd des newen Wittenbergischen Lateinischen *Catechismi* halben In allen Artickeln keinen außgeschloßen, mich zu dem *Corpore doctrinae* wie andere Professores vnnd Lehrer In dießem Churf. vnnd Fürstenthumb, bekenne vnnd anders nicht, dann wie sie darinnen vorfast, die kurtze Zeytt meines lebenns durch die Gnade Gottes Lehren vnd Predigen will.[30]

Zu beachten ist an dieser Formulierung, dass sich Heidenreich keineswegs zur Lehre des Wittenberger Katechismus bekennt. Sein Bekenntnis bezieht sich ausschließlich auf das kursächsische Bekenntniswerk des *Corpus Doctrinae*, das seit 1566 in Kursachsen auch rechtlich gültige Bekenntnisnorm war.[31] Zu der Frage, ob der Wittenberger Katechismus eine legitime Interpretation und Zusammenfassung des *Corpus Doctrinae* ist, wie dieser es von sich selbst behauptete, nimmt er bezeichnender Weise keine Stellung.

Zur Frage der Himmelfahrt und der körperlichen Verortung Christi im Himmel zitiert Heidenreich den einschlägigen Text aus der Kolosserbriefvorlesung Melanchthons,[32] der auch der Formulierung im Wittenberger Katechismus zugrunde lag, dort freilich versehen mit der einleitenden und interpretierenden Schriftstelle Act 3,21 in passivischer Übersetzung.[33] Heidenreich interpretiert dieses Zitat nun derart, dass er sagt, Melanchthon wende sich hier gegen diejenigen Theologen, die „die ware Menschliche Natur sampt Ihren eigenschafften haben auffheben, oder doch geferliche

---

[29] Vgl. den Wittenberger Bericht an den Kurfürsten: „daruff ehr dan beyligende schrifft vnns zugeschickt, welche dermaßen gestaltt, das wier mitt dieser seiner erklerunge zu frieden, Vnnd hoffen es soll nuemehr aller mißerstandt disfals zwischen Ihm vnnd vnns sein auffgehoben, vnnd er werde hinfurtt desto freundlicher vnnd williger sich zu dießer Schuele halttenn, auch was zuerhalttunge reiner Lehr vnnd zu stifftung gutter ruhe vnnd einigkeit vntter den Lehrern dienstlich, für sein Person neben vnns helffen befürdern,", DrHSA: Loc. 10311/12, 89r.

[30] DrHSA: Loc. 10311/12, 91r, 91v.

[31] Vgl. Hasse, Zensur, 141.

[32] Vgl. Melanchthon, *Enarratio epistulae Pauli ad Colossenses.* 1559: *In symbolo intelligatur dictum, ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione, Ascendit, scilicet corporali et physica locatione, in coelum, id est, in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae. Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum. [...] Ait [epistula ad Colossenses] Christum sursum esse*, CR 15, 1271.

[33] Vgl. hierzu Abschnitt V. 3.

reden vnnd *propositiones* dauon setzen vnnd einfueren wollenn".[34] Gehöre die Kolosserbriefvorlesung Melanchthons zwar nicht zum *Corpus Doctrinae*, so sei doch ihr Autor durch seine schriftgemäße Lehrweise bekannt und würde in Ehren gehalten. So sei es auch legitim, sich zur Klärung theologischer Fragen auf seine Schriften zu berufen. Die Rede Melanchthons in seiner Kolosserbriefvorlesung *de ascensione & corporali locatione Christi in aliquo loco coeli* muss nun aber nach Heidenreich interpretiert werden durch andere Äußerungen desselben Mannes: So habe sich „der selige Mann Philippus Melanthon [noch] bey leben herrn Lutheri, vnnd nachmals gnugsam ercleret, das ehr der Sacramentierer Secten zu wider".[35] In einem Brief an Oekolampad habe er die Vorstellung abgelehnt, dass Christus irgendeinen Teil des Himmels so eingenommen habe, dass er nun in ihm wie in einem Kerker eingeschlossen sei.[36] In seiner Sammlung patristischer Zitate zur Abendmahlslehre habe Melanchthon festgehalten, die Aussage Augustins, dass Christus an einem Ort des Himmels sein müsse gemäß der Art eines wahren Körpers, sei keinesfalls so zu deuten, als sei der Körper Christi so an einen Ort gebunden, dass er nirgends anders sein könne.[37] In dieser authentischen Interpretation durch Melanchthon selber sei er einig „mitt dem *loco de ascensione & corporali locatione Christi in aliquo loco coeli in commentario ad Colloss.* Vnnd also auch in neuen *Catechismo* zufrieden".[38] Heidenreich bemüht demnach den jungen Melanchthon als Hermeneuten für den alten Reformator. So und nur so kann er die Aussagen aus der Kolosserbriefvorlesung und im Wittenberger Katechismus mittragen. Er grenzt sich aber sofort gegen die reformierte Ansicht ab, dass Christus an einem Ort gefangen bleiben müsse und nicht sein könne, wo er wolle.[39] An der Position Melanchthons, die im Wittenberger Katechismus aufgenommen worden sei, dass Christus an den Ort aufgefahren sei, wo die Engel und Heiligen sind und von dort her wiederkommen werde zum Ge-

[34] DrHSA: Loc. 10311/12, 92r.

[35] DrHSA: Loc. 10311/12, 92r.

[36] Vgl. den Brief Melanchthons an Johannes Oekolampad (vor 25. April 1529): *Nam illa est indigna christianis opinio, quod Christus ita quandam coeli partem occuparit, ut in ea tanquam inclusus carceri sedeat.*, MBW.T 3, 493,48–50, Nr. 775.

[37] Melanchthon, *Sententiae veterum.* 1530: *Neque vero quisquam mihi persuaserit, Augustinum hoc loco sic alligare corpus Christi ad unum locum, ut nusquam alibi esse posse confirmet, praesertim cum scriptura nusquam affirmet Christum ita uno loco esse, ut alibi esse non possit. Quid enim afferri potest, praeter humanae rationis iudicium, cur hoc modo includamus Christum in unum locum?*, CR 23, 748.

[38] DrHSA: Loc. 10311/12, 92v.

[39] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 92v: „vnnd laße mier dieße deutunge niemandt einreden, das der Mensch *Christus*, darumb an einem Einzelen vnd abgesonderten ortt trawn vnnd bleiben müße, Als gefangen vnnd vmbschrencktt, das ehr nicht sein konne wo er wolle, wie die Sacramentierer reden".

richt, sei festzuhalten.[40] Jedoch hebe die Rede von der sichtbaren, körperlichen und physischen Auffahrt des Menschen Christi und seinem Sein im Himmel keineswegs seine Gegenwart, Austeilung und Gemeinschaft im Abendmahl auf,

Sondern Ich gleube vnnd bin durch Gottes wortt vberzeuget das die gantze Person Jhesus Christus Gott vnnd Mensch, warhafftiglich bey seiner Kirchen vnnd also auch bey seiner ordnung vnnd Stifftung seines nahmens gedechtnus wesentlich sey, vnnd das er Im Abendtmal, wenn es nach seiner einsetzung gebraucht, mitt dem Sichtbarn brodt vnnd wein, vnns seinen warhafftigen leyb, welchen er vor vnns am stamm des Creutzes auffgeopffert, vnnd sein warhafftiges bludt, welchs ehr vor die sund der weltt vergoßen, vberreiche vnnd gebe.[41]

Heidenreich ist so darum bemüht, die Himmelfahrt, die er räumlich versteht, mit der Abendmahlspräsenz des wahren Leibes Christi zusammenzudenken. Der Unsichtbarkeit der Abendmahlsgaben Leib und Blut Christi kommt für Heidenreich der Glaube, der nicht daran zweifelt, was er nicht sieht (Hebr 11,1), zur Hilfe.[42] Dieser Glaube mache den Kommunikanten gewiss, dass er mit der unveränderten Substanz des Brotes und des Weins zugleich des Leibs und Bluts Christi teilhaftig werde, mit denen der ewige Gottessohn unzertrennbar geeint sei.[43] Eine die Gegenwart des Leibes Christi konstituierende Bedeutung indes misst er dem Glauben nicht bei. Grundlage dieses Glaubens an die Realpräsenz von Leib und Blut Christi stellen für Heidenreich die Einsetzungsworte dar, die wahr sein müssen, weil sie von einer ewigen, allmächtigen und wahrhaftigen Person gesprochen wurden.[44]

---

[40] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 93r: „Vnnd das ehr an den ort gefahren sey, da die Engell vnnd heylige Christen sein, vnnd an welchen ortt alle auserwelten sollen auffgenommen werden, vnnd das ehr auff dieße sichtbare weiß, wie er auffgenommen worden, vnnd Itzund die Engell vnnd Selige menschen Im himmell sich sehen lest, Vom Himmell wiederumb zum gericht kommen werde, wie die wortt der historien dan der Auffart hin vnnd erunder deutlich geben."

[41] DrHSA: Loc. 10311/12, 93r–v.

[42] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 93v: „Weil aber die Augen solche himilische ding, wie Irenaeus redet, nicht sehen noch die hende greiffen, noch die sinnen empfinden konnen, Sage ich das der glaube dabey sein muß, der nitt zweiffeltt an dem, das man nicht siehet, wie die Epistell zun Hebrerrn sagt".

[43] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 93v: „denn durch den glauben sein wier gewiß, Wann wier im Abendtmal die Element, welche Ihre *Substanz* vnd eigenschafft nicht verlieren, nehmen, das wier warhafftig theilhafftig werden, des waren natürlichen vnnd wesentlichen leybes vnnd bluttes Christi, mitt welchen das Ewige wortt des Sohns Gottes vereinbartt ist, *inseparabili foedere seu unione hypostatica*".

[44] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 93v–94r: „Vnnd dießen meinen glauben vnnd bekentnus, grunde Ich auff die wortt der einsetzunge des Abendtmals, welche Jhesus Christus, die Ewig allmechtige vnnd warhafftige Person ausgesprochen, da er sagett, Nemet, eßet vnnd trincket, das ist mein leyb fur euch gegeben, vnnd mein bluet fur euch vergossen".

Das Ablegen seiner Erniedrigung und Entäußerung in der Himmelfahrt könne nicht gegen die wesentliche Gegenwart des Leibes Christi ausgespielt werden.[45] Denn die Person Jesu Christi sitze seitdem zur Rechten des allmächtigen Vaters, habe die Mittlerstellung als ewiger und allmächtiger Priester und König. Die Person Jesu Christi sei Gott gleich, unendlich und an allen Orten gegenwärtig nach beiden Naturen, wobei die Eigenschaften der menschlichen Natur erhalten blieben.[46] Die Gegenwart der Person Jesu Christi an allen Orten nach seinen beiden Naturen geschehe jedoch freiwillig. Auf diese Art und Weise könne Jesus Christus dort gegenwärtig sein und seinen Leib zu essen geben, wo gemäß seinem Wort das Abendmahl gefeiert werde, an welchem Ort und zu welcher Zeit auch immer.[47] Die menschliche Natur Christi, mit der sich seine göttliche Natur einmal für alle Zeiten unwiderruflich vereinigt habe, so dass diese Vereinigung für alle Ewigkeit Bestand habe und die menschliche Natur in ihren Eigenschaften erhalte, sei nunmehr

> mitt vnaussprechlicher vnnd vnergründlicher ehre, gewaltt vnnd herrligkeitt vorkleret, vnnd gezieret [...], die kein aug gesehen, kein ohr gehort, vnnd in kein hertz kommen ist, wie die schrifft gewalttiglich von dießer vorklerung vnnd herrligkeitt an sehr viel ortten redet.[48]

Von dieser Verherrlichung der menschlichen Natur spreche auch Melanchthon, wenn er bekenne, dass Christus über alle Kreaturen erhoben sei und im verborgenen Licht Gottes zusammen mit dem Vater regiere.[49] Es wäre ein großes Missverständnis, wollte man die Zeugnisse Melanchthons auf „einen vmbschrencketen, gefangenen, schwachen, vnnd vnmechtigen Christo“[50] hin deuten. Über die Frage, auf welche Art und Weise der Leib Christi in oder mit dem Brot sei oder sein könne, habe er in der Öffentlichkeit geschwiegen, da die Art der Verbindung von Brot und Leib unerforschlich,

---

[45] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 94r: „Darumb aber kann die himmelfartt Christi, die wesentliche gegenwerttigkeitt des Leybes Christi nitt hindern, oder vnmuglich machen, das dieße Person Jhesus Christus Gott vnnd Mensch nun mehr der erniedrigung vnnd auserung erledigt ist“.

[46] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 94r: „vnnd zur rechten seines Allmechtigen Vatters sitzet, ein Ewiger vnd Allmechtiger mittler, Priester vnd Königk, vnd Gott gleich, vnenttlich, vnnd an allen ortten ist wo Christen, vnnd alles erfüllet ohne abbruch der angenommenen natur, vnnd Jhrer wesentlichen eigenschafften“.

[47] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 94r: „alles allenthalben doch freywillige wirkett, vnnd also auch seinen waren leib gegenwertig, laut seiner vnwandelbaren wortt, zu eßen gibt, an welchen Ortt vnnd zu welcher Zeytt wier daßelbe bedürffen vnnd nehmen wollen“.

[48] DrHSA: Loc. 10311/12, 94r–v.

[49] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 94v: „Philippus Melanthon Gottseligen [...] neben den neuen *Catechismo* bekennet, *Quod Christus exaltatus sit supra omnes creaturas in illa arcana luce Dei regnans cum patre*“.

[50] DrHSA: Loc. 10311/12, 94v.

nichts desto trotz aber wahr sei.[51] Für seine eigene Person aber sei er bei den Formulierungen der Wittenberger Konkordie geblieben und bekenne, dass im Abendmahl eine Änderung oder Auflösung der Substanzen ebenso wenig stattfinde wie eine räumliche Einschließung des Leibes Christi in das Brot. Eine Vereinigung von Brot und Leib, die über den Abendmahlsvorgang hinausreiche, lehnt Heidenreich ab.[52] Vielmehr würden Leib und Blut Christi mit Brot und Wein durch eine *unio sacramentalis* vereint und seien zugleich gegenwärtig und würden zugleich ausgeteilt und empfangen.[53]

Heidenreich habe Zeit seines Lebens die Rede von der Gegenwart des Leibs Christi an allen Orten, in Stein und Holz, abgelehnt, die noch nicht einmal die Altgläubigen gebraucht hätten.[54] Wäre diese Irrlehre wahr, würde jeder Unterschied zwischen dem Sakrament des Altars und der Gegenwart des Leibes Christi in allen Dingen aufhören zu existieren.[55] Ordne man der menschlichen Natur Christi das unendliche Wesen und die Erfüllung aller Kreaturen zu, so mache man sie der göttlichen gleich und hebe damit den Unterschied zwischen den beiden Naturen in Christus auf.[56]

Leugne man aber auf diese Weise die wahre menschliche Natur Christi, so hebe man damit auch die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auf.[57] Überdies nehme man den Christen den Trost, dass ihr Fleisch und Blut im Himmel zur Rechten Gottes sitze und der Sohn

---

[51] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 94v: „vnnd die *disputationem de modo praesentiae*, auff was weise, vnnd wie nahe der Leyb Christi: In oder mitt dem brodt sey oder sein konne, gentzlich geschwigen, Darumb das diese weis der gegenwertigkeitt des Leybes Christi heimlich verborgen, vnnd [...] Vnerforschlich, aber doch warhafftig ist".

[52] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95r: „vor mein Person aber, bleib ich bey der *formula concordiae*, vnnd bekenne Clar vnd rundt, das im Abendtmal kein *Conuersio Substantiarum* noch *annihilatio*, noch *Inclusio localis* noch natürliche vnnd beharliche voreinigung, außerhalb dem gebrauch vnnd nießung des Leybes vnnd blutts Christi geschee".

[53] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95r: „Sondern das brodt vnnd wein in nießunge des Abendmals der leyb vnnd bludt Christi sey *unione Sacramentali*, lautt der *formula concordiae*, das so brodt dargereicht vnnd genommen wirdt, als dann zu gleich kegenwerttig sey, vnnd warhafftig dargereicht werdt der Leyb Christi".

[54] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95r: „Ich habe auch dieße rede die zeytt meines Lebens nicht angenommen noch gebraucht, Das der Leyb Christi an allen ortten sey in Stein vnnd holtz, welche niemandt in der Kirchen auch die Bebstischen nicht gesetzt haben".

[55] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95r–v: „dann so diß also wer, würde kein Vnterschied sein zwischen dießen Sacrament vnnd andern dingen".

[56] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95v: „Item so die Menschliche natur mitt dem vnentlichen wesen vnd erfüllung aller Creaturen der Gottlichen natur des Sohnes soll *exequirt* werden, so fald nicht allein dießes Fundament das Christus warer Mensch sey, vnnd das die angenommene Menschliche natur nach Ihren eigenschafften konne von der Gottlichen natur vntterschiedlich erkannet werdenn [...]".

[57] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95v: „[...] Sondern es wirdt auch dadurch die kegenwerttigkeit des Leybes im Abendtmal auffgehoben".

Gottes nicht aufgehört habe, der Bruder der Menschen zu sein.[58] An diesem Trost hänge auch die Hoffnung darauf, dass Christus „vnns endlich hernach holen vnnd dahin bringen, dahin er gefaren ist, vnnd vnsern sündlichen, sterblichen vnnd verweslichen leyb, seinem reinen, verklerten herlichen leyb enlich machen"[59] will.

Weil Heidenreich nun erfahren habe, dass die Wittenberger die Lehre von der körperlichen Verortung Christi im Himmel, wie sie im Wittenberger Katechismus gebraucht werde, lediglich zur Abwehr der zeitgenössischen Eutychianer, die Christus seine wahre menschliche Natur entzögen, in den Katechismus hineingeschrieben hätten, damit aber keineswegs die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufheben wollen, auch im katechetischen Abschnitt über das Abendmahl diejenige Lehre verdammt haben, die das Abendmahl nicht von anderer Speise unterscheide und Brot und Wein für reine Zeichen hielte, habe er „den Artickel von der Auffardt in gemeltten *Catechismo* in seinen rechten vorstandt nit zu tadeln".[60]

Abschließend gibt Heidenreich seiner Hoffnung Ausdruck, dass diese seine Erklärung von der Himmelfahrt Christi, wegen der er in „so großen vnnd geferlichen verdacht gezogen"[61] worden sei, den Wittenbergern gefallen möge. Er bittet die Professoren, sein Schreiben schnell an den Kurfürsten zu schicken, damit dieser seine „gefaste hartte vngande vnnd zorn, darein Ich schnel vnverschuldter weiß gefallen entlich mochte abgelehnt werden vnnd verleschen".[62]

3. Die kursächsischen Gegenstimmen

Mit den beiden Theologen Wagner und Heidenreich meldeten sich zwei kursächsische Gegenstimmen zum Wittenberger Konzept zu Wort. Waren die Einwände Wagners vor allem religionspolitisch motiviert, so liegt mit der Position Heidenreichs eine theologische Kritik an den christologischen Entscheidungen Wittenbergers vor. Die Position Heidenreichs zeigt sich als stark interessiert an der Möglichkeit der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl. Die Christologie tritt demgegenüber in den Hintergrund. Auf die ontologische Grundlegung der melanchthonischen Christologie geht er

[58] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 95v: „vnnd wirdt vnns Christen auff erden dießer große trost genommen, das wier vnser fleisch bludt vnnd Gebein vnnd gantze natur im himmel zur Rechten Gottes sitzen haben, Vnnd das der Sohn Gottes nach annehmunge Vnsers fleischs nicht auffgehort habe vnser bruder zu sein".

[59] DrHSA: Loc. 10311/12, 95v.

[60] DrHSA: Loc. 10311/12, 96r.

[61] DrHSA: Loc. 10311/12, 96v.

[62] DrHSA: Loc. 10311/12, 96v–97r.

mit keinem Wort ein. Er tritt lediglich christologischen Aussagen entgegen, die die Abendmahlspräsenz des Leibes Christi unmöglich machen würden. So lehnt er die Vorstellung ab, dass der Leib Christi in seiner Gegenwart nach der Himmelfahrt auf den einen Raum des Himmels begrenzt sei. Obwohl er wie Pezel in seinem Katechismus an der räumlichen Vorstellung der Himmelfahrt festhält, möchte er diese doch mit dem jungen und reifenden Melanchthon keineswegs als die Realpräsenz ausschließend verstehen. Er widerspricht der Wittenberger Christologie, indem er der menschlichen Natur in ihrem Sitzen zur Rechten Gottes göttliche Eigenschaften, wenn auch nicht alle, zukommen lässt. Dies hatten die Wittenberger bereits in ihrer Promotionsdisputation ausgeschlossen.[63] Für Heidenreich ist es darum möglich, die Gegenwart auch der menschlichen Natur im Abendmahl auszusagen, wenngleich er die generelle Allgegenwart der menschlichen Natur ausschließt. Die göttliche Natur muss demnach für ihn der menschlichen Natur nur in den Abendmahlsakten freiwillig ihre Allgegenwart mitteilen. Christologie und Abendmahlslehre sind so für Heidenreich, anders als für die offizielle Wittenberger Position, nicht grundsätzlich voneinander zu trennen. Im soteriologischen Impetus jedoch treffen sich die beiden Konzepte in der Betonung der Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi im Himmel, die für die Menschen eintritt und die gestorbenen Leiber wieder auferwecken wird.

Da jedoch Pezel im Katechismus die Rede von den göttlichen Gaben nicht dorthingehend präzisiert hatte, dass diese *dona* keineswegs Eigenschaften der göttlichen Natur seien, und die Abendmahlslehre von ihm überhaupt nicht christologisch abgefedert wurde, war eine Einigung über den Textbestand des Katechismus möglich. Dieses Buch verfügte über eine beachtliche Menge an Interpretationsmöglichkeiten. Eine davon war die von Heidenreich gewählte. Ob seine Interpretation jedoch die Intention Pezels traf, darf bezweifelt werden. Jedoch sollte nicht vergessen werden, dass das Gespräch mit der ganzen Wittenberger Fakultät stattfand, in der es auch verschiedene Positionen zu dieser Frage gab.[64] Dennoch verwundert es, dass die Wittenberger Professoren die Position Heidenreichs, die ja inhaltlich nur geringfügig von der Selneckers differierte, als Ausgleichsangebot annahmen. Vermutlich war dabei die Tatsache, dass der Torgauer nicht öffentlich in einem Druck gegen sie Stellung genommen und die Kritik nur im Namen seiner eigenen Person erhoben hatte, dafür ausschlaggebend.

---

[63] Vgl. Abschnitt IV. 3.3.
[64] Vgl. Abschnitt VI. 8.

Teil VIII: Die „Grundfest". Das christologische Manifest der Wittenberger Theologen

Die „Grundfest" stellt mit ihrem enormen Umfang von 200 Blatt nicht nur im inhaltlichen Sinne das *opus magnum* der Wittenberger Christologie dar.[1] Detailliert werden in ihr die Wittenberger Position dargelegt, die entgegenstehenden Ansätze bekämpft und argumentativ widerlegt. Indem die Wittenberger Theologen als Sprache das Deutsche wählen, entsprechen sie den Streitschriften gegen ihren Katechismus, die zum Teil ebenfalls in deutscher Sprache erschienen waren, und nehmen damit die Ausweitung des Leserkreises auch auf die Gebildeten unter dem Kirchenvolk in Kauf. Doch tun sie dies unter Protest und werfen ihren Gegnern die Veröffentlichung deutschsprachiger Drucke vor, mit denen diese bereits den Bereich eines akademischen Disputs in lateinischer Sprache verlassen hätten. Wir wenden uns nun der Darstellung des christologischen Manifestes der Wittenberger Theologen zu, um das erkenntnisleitende Interesse der Theologen der Leucorea, den sich daraus ergebenden christologischen Ansatz und die aus diesem erfolgenden kritischen Analysen und polemischen Attacken der Wittenberger gegen die gegnerischen Ansätze darzustellen und abschließend zu würdigen.

1. Entstehungsgeschichte der „Grundfest"

Noch bevor die erste Schrift gegen ihren Katechismus in den Druck gegangen war, fiel in der Wittenberger Fakultät der Beschluss, eine umfassende Schrift zum christologischen Thema zu erstellen. Ausgangspunkt dafür war der Erhalt des Briefes, den der Braunschweiger Theologe Martin Chemnitz am 1. April 1571 an den Rat der Stadt Halle geschrieben hatte.[2] Geht man

---

[1] Zur Entstehungsgeschichte dieses Druckes vgl. Planck, Geschichte, 578–583; Heppe, Geschichte, 407; Calinich, Kampf und Untergang, 67–71. Zur theologiegeschichtlichen Würdigung dieser Wittenberger Veröffentlichung vgl. Kluckhohn, Sturz, 89; Ritschl, Dogmengeschichte, 42–46; Kolb, Grundfest, 712–726.

[2] Vgl. die Selbstdatierung ihres Arbeitsbeginns durch die Wittenberger Theologen in ihrem Schreiben an Kurfürst August vom Juli 1571: „Als haben wier die warheit vnnd vnser vnschuld zu retten, vnnd den großen für schanden ergernißen fürzukommen, als balde wier die erste Epistell *Chemnicij* entpfangen, vnser buch aus vnuorwendlicher noth zuschreiben angefangen, Welcher

davon aus, dass dieser Brief den Wittenberger Theologen frühestens um die Monatsmitte des Aprils vorlag, so dürfte der Arbeitsbeginn auf Ende April/ Anfang Mai des Jahres 1571 fallen. Kurze Zeit später kam es zu einem Besuch des Kurfürsten in Wittenberg, bei dem die dortigen Theologen ihrem Landesherrn Bericht über die zurzeit in Arbeit befindliche Schrift gaben. Dem Kurfürsten wurden einige bereits gedruckte Bogen aus der „Grundfest" übergeben, auf die der Landesherr positiv reagierte.[3] Doch trug er ihnen auf, die theologische Fakultät der Universität Leipzig in die Erstellung der Schrift mit einzubeziehen. So wurden die jeweils fertig gewordenen Stücke der „Grundfest" nach Leipzig geschickt und die dortigen Professoren um eine Stellungnahme gebeten. Am 22. Mai 1571 können die Wittenberger ihrem Landesherrn berichten, dass einige der Mitglieder des theologischen Kollegiums nach Leipzig gereist seien und den dortigen Theologen den Anfang der Schrift, wie er nun vorliege, übergeben und sie um eine Stellungnahme gebeten hätten.[4] Freundlich seien die Bogen der „Grundfest" von den Leipziger Freunden angenommen worden. Nach der Lektüre hätten sie zur Antwort gegeben,

> das sie Gott lob befundenn, das in ermeltter schrifft die lehre vnnd bekenttnus, so von vnns richtigk vnnd deuttliche widerholett, dem heyligen wortt Gottes gemeß, vnnd mitt dem grunde der stettwerenden lehre, so in dießen Landen nach Inhalt des *Corporis doctrinae* gefueret, gleichstimmig were, Vnnd hielten sie dieß für die einige vngezweiffelte warheitt.[5]

Sie trügen die Hoffnung, dass diese Schrift durch ihre detaillierte Darstellung der Christologie Theologen wie Laien hilfreich sein möge in dem Streit, der jetzt entstanden sei. Sie ermuntern die Wittenberger, mit der Abfassung fortzufahren und bitten auch um Zustellung des Teils, in dem

---

Tittel ist, Von der Person vnnd Menschwerdunge Christi, der waren Christlichen Kirchen grundfest", DrHSA: Loc. 10311/12, 77v.

[3] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 77v: „vnnd als E. Churf. G. alhierzu Wittenbergk glucklichen ankommen, haben wier in vnderthenigkeit E. Churf. G. daruon vnser Christlichs vorhaben vermeldet, vnnd etzliche gedruckte bogen deßelben zu lesen vntergeben, auch gnedigste anttwortt daruff in bey sein vnsers gantzen *Collegij* bekommen."

[4] Vgl. das Schreiben aus Wittenberg an August vom 22.5.1571: „Eur Churf. G. gebenn wier in vnderthenigkeit zuerkennen, das nach deme, aus wichtigen vnnd nottwendigen vrsachen dießer Zeytt, von der Person vnnd Menschwerdung vnsers Herrn Jesu Christi, eine ausfürliche schrifft von vnns in Druck zugeben, fürgenommen, wir zu erhalttung des einhelligen Consenß vnnd gutter eintrechtigkeitt, zwischen vnns vnnd der Vniuersitet in Leipzigk, nicht vntterlaßen ettliche aus vnserm *Collegio* zu den Herrn Theologis gegen Leipzigk abzuferttigen, Ihnen den anfangk der schrifft, so viel daruon bißher gedrucktt gewesen, zuweisen, auch was noch ferner zuschreiben hinderstellig, In der Summa zuuormelden, vnd Ihr meinung vnd guet beduencken hierüber zubitten", DrHSA: Loc. 10329/2, 190r.

[5] DrHSA: Loc. 10329/2, 190r–v.

sich die Autoren von Irrlehren abgrenzen werden. Nachdem die Wittenberger dies zugesagt haben, reisen sie wieder aus Leipzig ab.[6]

In der Zeit um den 22. Mai 1571 waren die Wittenberger Theologen gerade damit beschäftigt, den dritten Teil der „Grundfest“ zu schreiben, in dem sie sich mit den Einwänden, wie sie in den Gegenschriften formuliert worden waren, auseinander setzten.[7] Aus diesem Grund stellen die Wittenberger ihrem Kurfürsten die Frage, wie sie auf die Kritik Selneckers reagieren sollen.[8] Die Antwort des Kurfürsten scheint gewesen zu sein, dass sich die Wittenberger mäßigen sollten, da ihre Kritik an Selnecker sich in der „Grundfest“ in Grenzen hält.

Die Wittenberger Professoren bitten am Ende ihres Schreibens vom 22. Mai 1571 Kurfürst August, den ersten Teil der Schrift, der bereits gedruckt vorliege, neben der theologischen Fakultät Leipzig, die bereits ihre Zustimmung signalisiert hatte, auch anderen Theologen des Kurfürstentums zum Lesen vorlegen zu dürfen, wobei sie besonders Johann Stössel empfehlen. Sie sind gewiss, dass dieses Vorgehen den christologischen Konsens des gesamten Kurfürstentums erweisen werde.[9] Die Empfehlung des Pirnaer Superintendenten stellt einen geschickten Schachzug der Wittenberger dar, stand doch Johann Stössel in der Auseinandersetzung um den Wittenberger Katechismus, anders als etwa der Hofprediger Wagner, auf ihrer Seite. Der Pirnaer Superintendent hatte jedoch in den Heidelberger Abendmahlsauseinandersetzungen von 1560 noch in öffentlichen Drucken die luthersche

---

[6] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 190v: „hofften auch es soltte gelerten vnnd vngelerten zu nottigen vnterricht in dießen Itztschwebenden vielfelttigen streiten dienstlichen vnnd nützlichen sein, Derwegen sie auch Ihnen sehr wohlgefallenn laßen, das wier in dem angefangenen schreiben, fortfaren, vnnd gebetten, Ihnen auch die *Antithesi*, ehe dieselbe gedruckt würde, zuuberschicken, welchswier dann für billich erachtet, vnnd aufs forderlichste zu thuen bedacht sein“. Kurfürst August beauftragte Johann Stössel ebenfalls mit der Erstellung eines Gutachtens über die „Grundfest“. Vgl. seinen Brief an den Pirnaer Superintendenten vom 22. Mai 1571: DrHSA: Loc. 10329/2, 194r–195r.

[7] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 192r: „Demnach wier aber in der vorgenommenen schrifft, die wier Itziger Zeytt noch vnder Henden habenn numehr zur *Antithesi* kommen sein, darinnen die gegen lehr vnnd Irrigen meinungen, so wider die Artickel vom Herrn Christo streitten, angezeigt werden müßen, wirdt es ohne das die gelegenheit vnnd notturfft erfoddern, das auch wier auff die *Calumnien* vnser widerwertigen anttwortten, vnnd mitt warem bestendigen grund dieselben ablehnen.“

[8] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 192r–v: „Gelangtt demnach an E. Churf. G. vnser vnderthenigstes bitten, sie woltten Ihren gnedigsten rath vnnd bedencken vnns mittheilen, wie wier mitt der Anttwortt, auff Doctor Sellneckers schrifft vnns verhaltten sollenn, Damit den sachen von vnns nicht zu viel oder zu wenig gethan mochte“.

[9] Vgl. DrHSA: Loc. 10329/2, 192v: „Bitten auch vnterthenigst, E. Churf. G. woltten/ aldieweil die Vniuersitet Leipzigk sich Ihres Consenß von dem hohen artickel von der Person Christi sich gegen vnns erclert/ die erste theil der schrifft, so ferne dieselbe gedrucket, auch andern *Doctoribus Theologiae* In E. Churf. G. Landen, sonderlich aber *Doctor* Johan Stoßell zulesen vnnd zu vrteilen vndergeben, damitt E. Churf. G. so viel desto mehr zu spüeren, das nichts anders dann die ehr des sohns Gottes, vnnd die nottwendige erclerunge der warheit, von vnns gesucht werde“.

Position bezogen und war daher bekannt als ein in der Abendmahlsfrage die *manducatio oralis* vertretender Theologe. Einer positiven Rezension ihrer „Grundfest", die von dem mittlerweile ebenfalls konsequent-philippistisch denkenden Theologen zu erwarten war, kam so großes Gewicht beim Kurfürsten zu.[10]

Die Erstellung der „Grundfest" war im Laufe des Monats Juni noch nicht abgeschlossen. Am 17. Juni 1571 geben die Wittenberger in einem Schreiben an ihren Kurfürsten an, dass die „Grundfest" auch auf die während der letzten zwei Monate herausgekommenen Streitschriften antworten und sich ihr Erscheinen darum verzögern werde.[11] Während der Monate Mai–Juni 1571 sind die Wittenberger so mit der Erstellung der „Grundfest" beschäftigt, in die jeweils eine Antwort auf die gerade erschienenen Gegenschriften eingearbeitet wird. Die Unterstützung ihres Kurfürsten hielten die Wittenberger während dieser Zeit noch für sicher.

Doch die Haltung des Kurfürsten hatte sich im Laufe des Monats Juni geändert. Das Schreiben des Hofpredigers Wagner[12] zeigte Wirkung: Am 20. Juni 1571 ließ August einen doppelten Befehl nach Wittenberg schicken: Zum einen sollten die dortigen Theologen zu dem Braunschweiger Gutachten Stellung beziehen und zum anderen sollten sie, wie von Wagner gefordert, den Druck der „Grundfest" einstellen und bereits fertig gedruckte Exemplare dieser Schrift nicht verkaufen. Dieser Befehl erreichte Wittenberg am 30. Juni um die Abendzeit.[13] Auf das Schreiben ihres Kurfürsten antworteten die Wittenberger in einem Brief von Anfang Juli 1571.[14] Auf den ersten Teil des kurfürstlichen Befehls gehen die Professoren nur insofern ein, als sie Stellung beziehen zu den Streitschriften gegen ihren Kate-

---

[10] Vgl. zur Position Stössels auch den Abschnitt XV.

[11] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 86v: „vnnd wirdt von dießen vnnd andern redenn, in der Schrifft vnnd grundfest, so wier Itzo drucken laßen, ausfuerlicher bericht gescheen, damitt vnsers verhoffens, alle Gottfürchtige, so die warheitt lieb haben, wol zu frieden sein werden".

[12] Vgl. Abschnitt VII. 1.

[13] Vgl. das Schreiben der Wittenberger Fakultät vom Juli 1571 an den Kurfürsten: „Gnedigster Churfürst vnnd herr, Eur Churf. G. gnedigsten beuehlich, welcher den XXte Junij gegeben, haben wir den XXX deßelben zu Abendt in aller vnderthenigkeit empfangen, vnnd beruhet derselbe vff dießen zweyen fürnembsten stücken, Erstlich das Eur Churf. G. vnnd gnedigst zugemuet fueret, was die Braunschweigischen Theologi, von vnserm Latinischen *Catechismo* fur Vrtell gestellett, deßen Copien Eur Churf. G. vnns auch beyuerwartt vberschickt, Nachmals aber, das Eur Churf. G. gnedigst begeren mit vnserm buch, so nunmehr durch denn druck gantz verfertigt, biß auff Eur Churf. G. fernern bescheid vnnd bewilligung Innen zuhaltten, vnnd die *Exemplaria* nicht außgehen zulassen", DrHSA: Loc. 10311/12, 73r.

[14] DrHSA: Loc. 10311/12, 73r–83v. Das Schreiben hat folgende Datierungsangabe: „Geben den n Julij Anno Christi &c. Im Lxxj" (ebd., 82v). Der Tag sollte wohl noch eingetragen werden. Dies ist nicht geschehen. Unter der Adressierung des Schreibens ist jedoch der Eingangsvermerk „Stolpen 7. Julij Anno 71" (ebd., 83v) vorhanden. Der Brief hat also zwischen dem 1. und 6. Juli die Stadt Wittenberg verlassen. Der Schlussteil ist ebenfalls enthalten in: Pezel, Bestendige erzehlung, B 1v–2v.

chismus insgesamt, nicht jedoch auf das Braunschweiger Gutachten insbesondere. Es seien in der letzten Zeit „etzliche dergleichen vnbilliche Vrtteil vnnd *Censurae*"[15] in den Druck gegeben worden und auf diesem Weg auch ins Volk gelangt. Obwohl diese kritischen Stellungnahmen den Wittenberger Katechismus als eine „schein vrsach"[16] angäben, so sei doch offensichtlich, dass die in ihnen enthaltene Kritik

vrspruncklich vnnd anfengklichen herruren von vnsernn *propositionibus*, so verschienen Jhars zweymahl *publice* alhier worden *promotionibus publicis* diskutirt vnnd aus den darauff *in promotionibus publicis* eruolgeten *Responsionibus* vnnd *orationibus*,[17]

in denen sie den Konsens der ganzen rechtgläubigen Kirche von der Vereinigung der beiden Naturen in Christus und die „weiß zu reden, darmit die schrifft der einigen Person Christi beider naturn Eigenschafft zuschreibet *Communicatio Idiomatum* genennet"[18] dargelegt hätten, um den „scheußliche verfelschunge, so zu vnsern Zeitten anders wo nach des herrn Philippi absterben erreget"[19] entgegenzutreten. Als Jakob Andreae und Martin Chemnitz mitsamt allen, die in diesem neuen Streit gegen die Wittenberger kämpften, angefangen hätten, den Streit auf die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl auszudehnen, „welchs auch Itzundt mit Vngrund zum hochsten getrieben [wird]",[20] hätten die Wittenberger sich auf die Lehre des Kurfürstentums Sachsen, wie sie im *Corpus Doctrinae* und im Katechismus Luthers enthalten sei, berufen und diesen Einwand als unbegründet zurückgewiesen. Daneben hätten sie dargelegt, dass es vielmehr die „Brenzianischen vnnd Flacianischen neu eingefürten streit Von der *Physica reali communicatione*, vnd *Vbiquitate*"[21] seien, die den Grund der Lehre von der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl umstießen. Diese Theologen müssten sich fragen lassen, ob sie nicht die Sakramentsschwärmerei bestätigten. Denn durch die Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi würden die Christen abgeführt von den Einsetzungsworten Christi, die den einzigen Grund für die Realpräsenz darstellten, und würden

auff zweiffelhafftige vngewiße Irrige vnnd geferliche gedancken den *modum praesentiae & poßibilitatis*, das ist, wie abzugehen, vnnd müglich sein konne mit menschlicher vernunfft zuerforschen, geleithet, So es doch ein hohes *mysterium* vnd geheim-

[15] DrHSA: Loc. 10311/12, 73r.
[16] DrHSA: Loc. 10311/12, 73v.
[17] DrHSA: Loc. 10311/12, 73v–74r.
[18] DrHSA: Loc. 10311/12, 74r.
[19] DrHSA: Loc. 10311/12, 74r.
[20] DrHSA: Loc. 10311/12, 75r.
[21] DrHSA: Loc. 10311/12, 75r.

nis ist, das mitt keiner vernunfft noch menschlichem sinn Jemals begriffen vnnd erforschet werden kan.[22]

Des Weiteren würde durch die Lehre von der *communicatio idiomatum realis* Christus sein wahrer menschlicher Leib entzogen. Dies aber widerspreche den Einsetzungsworten Christi, wo er die Gabe seines *wahren* Leibes verheiße. Hätte er aber keinen wahren Leib mehr, wie könne er ihn dann im Abendmahl austeilen? Die Wittenberger verschieben also die Beweislast, zu zeigen, dass man es nicht mit den reformierten Theologen halte, auf die schwäbischen Theologen, die sich gar nicht an der Debatte um ihren Katechismus beteiligt hatten, ohne diese Frage für sich selbst zu beantworten. In die Reihe der schwäbischen Theologen schließen sie auch die thüringischen Flacianer mit ein, obwohl diese wie sie die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi verneinten.

Weil die „Grundfest" aber eine „ausfuerliche schrifft"[23] sein sollte, habe sich die Arbeit daran hingezogen „biß auff diese Zeytt".[24] Die „Grundfest" zerfalle in drei Teile, deren erster die Christologie der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten darstelle, deren zweiter Teil auf die einschlägigen Irrlehren aller Zeiten einginge und in deren dritten Teil sich die Wittenberger mit den Anfeindungen durch ihre Gegner in dem aktuellen Streit auseinander setzten.[25] Über den Aufbau der Schrift könne sich der Kurfürst selber anhand des Inhaltsverzeichnisses, das diesem Schreiben beigelegt sei, informieren. Bei der Abfassung ihrer großen Verteidigungsschrift seien die Wittenberger genau nach kurfürstlichem Befehl verfahren und hätten dem Leipziger Theologenkollegium jeden Abschnitt zugeschickt, ehe er gedruckt worden sei. Alle Teile der Schrift seien auf Zustimmung der Leipziger Fakultät gestoßen.[26] Die Wittenberger hätten am 17. Juni ihrem Kurfürsten „mehr als den halben theil des buchs"[27] überschickt, versehen mit der Bitte, es auch an andere Doktoren gelangen zu lassen. Weil die Wittenberger Fakultät ihrer

---

[22] DrHSA: Loc. 10311/12,75v.

[23] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 77v.

[24] DrHSA: Loc. 10311/12, 78r.

[25] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 77v–78r: „darinnen diese drey stuck notturfftig sindt gehandeltt worden, Erstlichen, was die grundliche lehr von den Itz schwebenden streitten In heyliger Gottlicher schrifft, vnnd in der gantzen alttenn Rechtgleubigen Kirchen sey, Zum andern was für Irrige meinung, darwider zu allen Zeiten von den Altten vnnd Neuen Ketzern vnd Schwermern auffbracht worden sein, Zum dritten, wie sich vnser Schuel von anfangk der neu erregten streit bißanhero erzeiget, vnnd wie so gar boßlich vnnd muttwillig vnsere *propositiones* vnnd *Catechismus* von Brentianern vnd Flacianern angefeindet wurden".

[26] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 78r: „Vnnd haben wier stetz ein stuck nach dem andern Eur Churf. G. beuehlich nach dem *Collegio Theologico* der Vniuersitet Leypzigk, ehe ein Jedes gedruckt worden, zu lesen vnnd zu Vrtheilen vberschickt, welche es vom Anfangk biß zum ende approbiret vnnd Ihnen durch aus gefallen laßen, wie Jhre hieuon an vnns gethane schreiben bezeugen".

[27] DrHSA: Loc. 10311/12, 78r.

Pflicht gemäß, mit Wissen des Kurfürsten und Billigung der Leipziger Fakultät ihre Schrift erstellt und nun zu Ende gebracht habe, seien sie davon ausgegangen, dass der Kurfürst nicht gegen den Druck der „Grundfest" einschreiten werde.[28] Aus diesem Grund hätte die Wittenberger Fakultät ihren Buchführer Conrad Rühel (1528–1578) nicht an seiner Abreise gehindert, der das Buch auf eigene Kosten verlegt und gedruckt habe und

vier tage zuuor, ehe E. Churf. G. letzt gegebener vnnd neulichst vberschicktter befehlich an vnser *Collegium* vnns zugeschickt, vff den marck gegen Naumburgk verreiset vnnd etzliche hundert *Exemplaria* mitt sich dahin gefueret.[29]

Nachdem die Fakultät aber am 30. Juni den kurfürstlichen Befehl empfangen habe, hätten sie sofort die Druckereien und Buchläden aufgefordert, keine Exemplare der „Grundfest" mehr zu verkaufen.[30] Die Wittenberger Theologen bitten ihren Kurfürst, nicht ihnen die Schuld daran zuzumessen, dass ihr Buchführer vor dem Erhalt des kurfürstlichen Befehls bereits nach Naumburg aufgebrochen sei, etliche hundert Exemplare der Schrift mit sich geführt und dort wohl auch verkauft habe.[31]

„Es ist auch ferner dieses vnser demuettigs vnnd vmb Gottes willen bitten, Eur Churf. G. woltten vnns gnedigst nachlassen, auch bey vnns alhier die restirende *exemplaria* vnnder die leuthe kommen zulaßen".[32] Diese Bitte der Wittenberger Fakultät um Aufhebung des kurfürstlichen Zensurgebotes wird in mehreren Punkten begründet: Sie hätten in der Zeit vor der Fertigstellung des Drucks der „Grundfest" ein „kurzes Ausschreiben"[33] veröffentlicht, mit dem sie dem „mordtschreyen vnd Jubiliren"[34] der Flacianer entgegengetreten seien. In dieser Schrift, die sie nun auch an den Kurfürsten

[28] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 78r–v: „Weil wier dann wegen vnser schuldigen Pflicht vnnd tragenden Ampts mitt verbewust Eur Churf. G. Vnnd aus vnormeidlichen nottwendigen vrsachen, vnnd mitt *approbation* der Vniuersitet Leipzigk vnsere schrifft gestellet, vnnd durch Gottes gnedige verleihunge mitt guttem Christlichen bedacht vnnd nicht ohne große muhe vnnd Arbeytt durch Gottes hülff zum ende bracht, vnnd darinnen keine neue oder Irrige *opinion* eingefurt, Sondern alleine die rechte wolgegrundte vnnd allzeitt gewonliche lehr widerholet, vnnd mitt vielfelttigen Zeugnißen der gantzen altten Kirchen befestigt, haben wir vnns weitter nichts befahren [befürchten] konnen noch sollen".

[29] DrHSA: Loc. 10311/12, 78v.

[30] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 78v: „Als bald wir aber E. Churf. G. gnedigsten befehlich den letzten Junij entpfangen haben wier bey vnns alhier in allen Druckereyen vnnd Buchladen die *Exemplaria* ferner Innen gehaltten, damitt vnser vnderthenigster gehorsam gegen E. Churf. G. Im werck vnnd in der that gespueret würde".

[31] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 78v–79r: „Wier bitten aber zum vnderthenigsten E. Churf. G. wollen vnns gnedigst enttschuldigt nehmenn das für endtfangenen E. Churf. G. neulichsten befehlich durch den Buchfurer albereit etzliche hundertt Exemplaria kegenn die Naumburgk bracht, vnnd ohne Zweiffel nun mehr daselbst verkaufft sein werden".

[32] DrHSA: Loc. 10311/12, 79r.

[33] Vgl. zum „Ausschreiben Decani/ Doctoren/ und Professorn/ der Theologen Facultet zu Wittemberg" Abschnitt VI. 8.

[34] DrHSA: Loc. 10311/12, 79r.

überschicken, hätten sie die Veröffentlichung der „Grundfest" angekündigt und die Leser auf den Druck dieser Schrift vertröstet.[35] Neben dieser eigenen Ankündigung kommt nun aber auch der Druck des Faktischen als Argument hinzu:

Vnnd weil bereit an in [sic!] den marckt zu Naumburgk viel hundertt *Exemplaria* vntter die leuthe bracht seindt, Wurde dieße Schuel in den aller beschwerlichsten verdacht vnnd vnuberwindlichen nachtheil vnnd schimpff gesetzt werden, So die andern *Exemplaria*, bey vnns ferner auffgehaltten, vnnd in die lenge verzogen werden soltten.[36]

Sollte der Kurfürst zu diesem Zeitpunkt darauf bestehen, dass keine weiteren Exemplare der Schrift verkauft würden, so hätte dies den Effekt, dass die Wittenberger unter den Verdacht kämen, die „Grundfest" aus Leichtsinn und ohne Grund geschrieben zu haben und ihr Kurfürst, erst jetzt davon informiert, den Druck habe abbrechen lassen. Diese Verdächtigungen von gegnerischer Seite hätten die Wittenberger schon einmal erfahren müssen, als die Erstellung der „Grundfest" länger als erwartet gedauert habe. Dies aber würde sowohl die Reputation der beiden Universitäten Leipzig und Wittenberg, als auch die des Kurfürsten selber in hohem Maße beschädigen.[37] Ohnedies hätten die Flacianer im Volk bereits einen großen Argwohn den Wittenberger Schriften gegenüber erreicht und hätten eine Streitschrift nach der anderen gegen die kursächsische Fakultät veröffentlicht. Sollte nun der Verkauf der „Grundfest" aufgehalten werden, so würde der Argwohn bei den Menschen sich so sehr vertiefen, dass keine Antwort oder Gegenbericht in der Folgezeit dem Abhilfe schaffen könnte.[38] Überdies würde das Verbot des Verkaufs der „Grundfest" das Ansehen der Witten-

---

[35] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 79r: „Dann erstlich haben wier ehe noch dießes buch durch den Druck verferttigt vmb der Flacianer modtschreyen vnnd Jubiliren willen, wider vnser Christliche Schul ein kurtzes ausschreiben, das wier hierneben auch E. Churf. G. vbersenden, ausgehen laßen, darinnen wier vnns ausdrucklich auff vnser buch berueffen vnnd Jedermenniglichen darauff vertrostet haben, vnnd wißen wier, das an allen ortten bey guethertzigen leuthen hohes vnd nidriges standes ein großes verlangen wartten vnnd hoffnung darauff ist".

[36] DrHSA: Loc. 10311/12, 79r.

[37] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 79r–v: „Dann hiemitt als mitt einem *praeiuditio* vnnd schwerem vorurtheil wurde vnns zugemessen werden, Als das wier ohne grund vnnd warheit aus einer Leichtfertigkeitt das buch geschrieben vnnd hernach mitt schandenn vntterdrucken mußen, wie wier wißen, das auch zuuorn, die weil das werck nicht eilendts in Druck gefordert worden, bey vnsern mißgonnern solche reden erschollen, Welchs dann zu einem merklichen fall vnnd verkleinerung beider Vniuersitet Leipzigk vnnd Wittemberg hinfurt gereichen vnnd E. Churf. G. hochlobliche *reputation* auch in ergerliche nachreden daruber gesetzt werden würde".

[38] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 79v: „So ist vor augen wie ohne das vber vnns ein Zetergeschrey vber das ander bey dem armen vnerfarnen hauffen, erweckt, vnnd mitt hauffen die Flacianer sich zusammen rottieren, vnnd eine giefftige schmehe kartten vber die ander außschutten, welche so vnser buch auffgehalten werden soltt, also tieff ein wurtzeln vnnd die leuthe einnehmen würden, das kein anttwort oder kegen bericht hernachmals mehr helffen würde".

berger Professoren bei ihren Studenten merklich verringern.[39] Die Wittenberger Theologen schicken dem Kurfürsten einige Exemplare der „Grundfest" und bitten ihn,

> selbsten ettwas darinnen [zu] lesen, vnnd dieses vortrawen zu vnns gnedigst [zu] haben [...], das wier nicht aus einigem vnserm eigenem *affect*, sondern allein zu rettunge der ehre des Sohns Gottes vnndt vmb vnser armen nachkommen willen diese schrifft in druck verferttigt [haben].[40]

Kurfürst August kam dem Wunsch der Wittenberger Fakultät am 11. Juli 1571 nach.[41] Ohne Verlust des eigenen Ansehens war es ihm nicht mehr möglich, den Verkauf der „Grundfest" zu verbieten, waren doch in Naumburg schon einige hundert Exemplare verkauft worden. Der Zensurbefehl des argwöhnisch gewordenen und von seinem Hofprediger Wagner gewarnten Kurfürsten war am 20. Juni 1571 vier Tage zu spät auf den Postweg gebracht worden. Doch von diesem Zeitpunkt an war die Stimung des Kurfürsten der Wittenberger theologischen Fakultät gegenüber kritisch und reserviert.

2. Von der Person und Menschwerdung unsers HERRN Jhesu Christi/ Der waren Christlichen Kirchen Grundfest

Die „Grundfest" stellt den Höhepunkt der Wittenberger Polemik gegen ihre Gegner dar, die trotz ihrer erheblichen theologischen Unterschiede als *ein* „flacianischer hauffen" bekämpft werden. Als Maßstab jedes theologischen Satzes werden der biblische Befund, die altkirchlichen Symbole, die Konzilien und der einhellige Konsens aller rechtgläubigen christlichen Lehrer zu allen Zeiten genannt.[42] Fundamentaltheologische Grundlage des Wittenberger christologischen Manifests bleibt so die konservativ-humanistische Hochschätzung der Lehrentscheidungen der Alten Kirche, anhand derer die biblische Tradition gewürdigt und zur Geltung gebracht wird, sowie die

---

[39] Vgl. DrHSA: Loc. 10311/12, 79v–80r: „Vnnd was konnen oder mogen wier in vnserm Lehrampt bey vnsern Zuhorern fur eine *authoritet* vnnd folge behaltten, so wier an der *Edition* vnserer bekenttnus, die wier nicht Itzundt erst neue herfurbringen, Sondernn weil dieße Schuel gestanden allezeitt auf einerley weiß vnnd form gelehret vnnd zu vnsernn zuhorern erclert haben, soltte vns erst gehindertt werden, vnnd ob sie gleich hernach ihren furtgangk haben soltte, doch durch den langen verzugk alles ansehen vnd *estimation* verlieren".

[40] DrHSA: Loc. 10311/12, 80v–81r.

[41] Vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 71.

[42] Vgl. Wittenberg, Grundfest, A 1r (Titeltext): „Durch die Theologen zu Wittemberg/ aus der heiligen Schrifft/ aus den Symbolis/ aus den fürnemesten Concilijs vnd einhelligem Consenß aller bewerten Lerer."

Ablehnung einer Transformation des altkirchlichen Befundes in einem „neuen" christologischen Dogma.

Die „Grundfest" gliedert sich in drei Teile, eingeleitet von einer Vorrede, beschlossen von einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis:

Vorrede		2r–10v
Teil I	Bekentnis der Warhafftigen Lere von der Person vnd Menschwerdung des HERRN Christi	10v–76v
Teil II	Von der Person Christi. Kurtze erzelunge der Gegenlere	77r–152v
Teil III	Vom Latinischen Catechismo/ zu Wittemberg ausgangen	153r–200v
	Ausführliches Inhaltsverzeichnis	unpaginiert

2.1 Israel im Kampf mit Heiden und Samaritern: Die Vorrede der „Grundfest"

Die Wittenberger Theologen beginnen ihre Schrift kämpferisch, indem sie sich, die „Schul zu Wittenberg",[43] mit dem jüdischen Volk nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil vergleichen. Gleich wie das Volk des Alten Bundes beim Wiederaufbau der Stadt und des Tempels von den umliegenden heidnischen Völkern behindert wurde, so sei auch die Universität Wittenberg von altgläubiger Seite beim Wiederaufbau der Kirche behindert worden. Wie das jüdische Volk neben den Heiden auch von den Samaritern, „welche darfür angesehen sein wollten/ als hielten sie es mit den Jüden/ so viel die Religion vnd erkenntnis des einigen warhafftigen Gottes anlanget"[44] beim Bau behindert wurde, so habe der Teufel auch „allerley Rotten vnd Secten erwecket",[45] um gegen das wieder erwachte Evangelium in der Universität Wittenberg zu streiten, so dass beide, das Volk Israel und die theologische Fakultät Wittenberg „mit einer hand am Baw erbeiten/ mit der andern aber das Schwert füren/ vnd sich wider die Feind wehren"[46] müssen. Namentlich genannt wird die Gruppe um Flacius, „vnsere abtrünnige/ so von vns ausgegangen/ vnd nie von vns gewesen sind [1 Joh 2,19]".[47] Diese

[43] Wittenberg, Grundfest, 2v.
[44] Wittenberg, Grundfest, 2r.
[45] Wittenberg, Grundfest, 2v.
[46] Wittenberg, Grundfest, 2r.
[47] Wittenberg, Grundfest, 2v.

Theologen hätten sich gegen „dieser Lande Kirchen vnd Schulen“[48] aufgelehnt und damit die Kirchen Augsburgischer Konfession gespalten, die „zuuor gar eintrechtig mit einander waren“.[49] Bis auf den heutigen Tag sei die bösartige Kritik der flacianischen Theologen an der Wittenberger Fakultät nicht verstummt. Trotz der Anfeindungen durch „Heiden“ und „Samariter“ habe Christus seine Hand über die theologische Fakultät Wittenberg gehalten, ihr seinen Segen zuteil werden lassen,

die reine Lere/ wie sie anfangs geleret/ für vnd für auff einerley weise erkleret/ vnd fortgepflantzet worden“ erhalten und den Wittenberger Professoren Mut und Stärke gegeben, „vngeachtet alles vnbillichen schenden vnd schmehens[50]

bei dieser Lehre zu verharren. Während in Wittenberg der Konsens der christlichen Kirche aller Zeiten beibehalten worden sei, seien die Flacianer „in den vornembsten vnd höchsten Artickeln vnserer waren Christlichen Religion/ in schreckliche vnd grewliche jrthum vnd Schwermerey geraten“.[51] So habe Flacius in seiner *Glossa compendiaria* die Gottessohnschaft Christi als metaphorische Rede abqualifiziert und damit die Subsistenz der göttlichen Natur Christi vor der Inkarnation abgelehnt.[52] Der Streit über die persönliche Vereinigung der Naturen in Jesus Christus, über die Idiomenkommunikation, über die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes habe seinen Ursprung außerhalb der sächsischen Territorien gehabt, sei jedoch rasch von den Flacianern aufgenommen und verbreitet worden. Unterstützung hätten die Flacianer in dieser Frage von Theologen, die „bisher Flacianer nicht haben sein wöllen“[53] bekommen, von deren Seite die Promotionsthesen im letzten Jahr und nun der Katechismus mit „allerley Scartecken vnd gehessige/ feindelige *censuras*“[54] bedacht worden seien. In diesen Neuveröffentlichungen werde die Christologie der Wittenberger Fakultät als calvinistisch bezeichnet. Da sich die neuen Flacianer nicht getrauten, die Sache selbst mit den Wittenbergern zu diskutieren, sei deren Argumentationsstrategie die folgende:

Die Wittemberger wollen vnsere new ertichte *Realem* oder *Physicam communicationem Idiomatum*, wesentliche mitteilung der Göttlichen eigenschafften/ nicht billichen/

---

[48] Wittenberg, Grundfest, 2v.

[49] Wittenberg, Grundfest, 2v.

[50] Wittenberg, Grundfest, 3r.

[51] Wittenberg, Grundfest, 3v.

[52] Wittenberg, Grundfest, 3v–4r. Vgl. Flacius, *Glossa compendiaria*, 336: *Verum si cui haec sententia de causa huius appellationis minus probatur, ille sane sentiat, quod ideo Filius per quandam metaphoram vocetur Λόγος Verbum, quia sit persona loquens cum patribus seu ἐξαγγελτικὸς.*

[53] Wittenberg, Grundfest, 8v–9r.

[54] Wittenberg, Grundfest, 9r.

sondern verwerffen dieselbigen/ Solches thut Caluinus auch/ Darumb müssen die Wittemberger Caluinisten sein.[55]

Diesem Vorwurf halten die Wittenberger Professoren die lange Tradition der Alten Kirche mit ihren Konzilsentscheidungen entgegen. In dieser Linie stünden die Wittenberger ebenso wie die Calvinisten und die altgläubige Fraktion, repräsentiert durch die Jesuiten.[56] Abgefallen von der altkirchlichen Tradition der rechtgläubigen Kirche seien vielmehr diejenigen Theologen, die von einer *communicatio idiomatum realis* reden. Die Wittenberger postulieren so einen großen Konsens der drei christlichen Konfessionen in der Frage der Christologie, den sie den in ihren Augen davon abweichenden Theologen des Luthertums entgegenhalten.

Nach diesem Einblick in die aktuelle Streitlage, wie sie sich aus der Sicht der Wittenberger Fakultät darstellt, kommen die Professoren nun zur Darstellung ihrer Intention bei der Abfassung der „Grundfest", die sich aus den vielfältigen Anfeindungen der flacianischen Seite ergebe:

WJewol wir aber/ das Gott weis/ der ein Hertzkündiger/ lieber wolten/ das jr ewer selbst vnd vnser verschonet/ vnd vns nicht vrsach geben hettet (sönderlich im Deutschen) vber den höchsten vnd fürnemesten Artickel/ von der Person des HERRN Christi/ vns mit euch einzulegen [...] So müssen wir dennoch zum zeugnis der Warheit das vnsere thun/ vnd wöllen demnach in Gottes Namen vnser Bekentnis frey öffentlich thun/ was wir vnd die alte rechtgleubige Kirche/ von der Person vnd Menschwerdung des Sons Gottes/ vnsers HERRN vnd Heilandes Jhesu Christi/ gleuben vnd halten/ Vnd euch ewre verfürische vnd ernewerte Schwarm in diesem hohen Artickel/ ein wenig von ferne weisen/ Vnd denn auff ewre gifftige/ boshafftige verleumbdunge von vnsern *Propositionibus* vnd *Catechismo* antworten.[57]

Die „Grundfest" versteht sich selbst als Schrift, an die sich „der gemeine Man sol halten"[58] kann und soll. Die Wittenberger kündigen eine ausführlichere Schrift für die akademische Diskussion an, zu der es freilich aufgrund der ablehnenden Haltung des Kurfürsten den Wittenberger Veröffentlichungen gegenüber nicht mehr kommen sollte.[59]

---

[55] Wittenberg, Grundfest, 9v.

[56] Vgl. Abschnitt VIII. 4.

[57] Wittenberg, Grundfest, 10r.

[58] Wittenberg, Grundfest, 10v.

[59] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 10v: „Den Gelerten wollen wir weiter vnd ausfürlicher hieruon in kurtz entgegen komen.". Zur Skepsis des Kurfürsten seiner Wittenberger Fakultät gegenüber vgl. Abschnitt VIII. 1.

2.2 Christologie im Konsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten

Der erste Teil der „Grundfest" wird eröffnet von einem die Christologie positiv darstellenden Abschnitt, zu dessen Begründung der biblische Befund, die altkirchlichen Symbole und patristische Zeugnisse herangezogen werden:

I	Bekentnis der Warhafftigen Lere von der Person vnd Menschwerdung des HERRN Christi	10v–24v
II	Zeugnis der heiligen Schrifft von der vereinigung beider Naturen in Christo/ vnd andern Artickeln/ so derselben anhengig sind	24v–44r
III	Zeugnis aus den Symbolis	44r–54v
IV	Von der Person Christi. Sprüche der Veter	55r–76v

2.2.1 Bekentnis der Warhafftigen Lere von der Person vnd Menschwerdung des HERRN Christi

Die Wittenberger Professoren beginnen die Darstellung der Christologie mit einer fundamentaltheologischen These:

> Der Grundfest [Das Fundament] vnsers Christlichen Glaubens/ vnd vnser Heil vnd Seligkeit stehet auff diesem Artickel/ Das vnser HERR Jhesus Christus (der vnser Mittler für Gott vnd vnser Erlöser worden ist) sey warhafftiger Gott vnd warhafftiger Mensch/ in einer vnzertrenlichen Person/ wie Leib vnd Seele ein Mensch sind.[60]

Grundlage, Kern und Ausgangspunkt christlichen Glaubens überhaupt sind demnach in der Person Jesu Christi zu suchen. Deren ontologische Beschaffenheit als Gott und Mensch hat soteriologische Bedeutung, da Christus nur so zu einem Mittler zwischen Gott und den Menschen habe werden können.

Die Wittenberger Theologen stimmen in die altkirchlich-trinitarische Fassung des Gottesbegriffes ein, indem sie Christus als „andere Person der heiligen Dreyfaltigkeit" bezeichnen, die ihren Ursprung in Gott dem Vater habe und wesenseins mit ihm sei. Durch diese zweite Person der Trinität seien alle Kreaturen im Himmel und auf der Erde geschaffen worden. Die göttliche Person des Sohnes Gottes habe nach dem Sündenfall Adams und Evas ihr Mittleramt angetreten. Sie habe den ewigen Tod, der den Erzeltern gedroht habe, abgewendet, indem sie sich „erboten vnd verpflicht gegen seinem ewigen Vater/ für die Sünde des Menschlichen Geschlechts zu büssen"[61] und so das dem Teufel und seinem Reich verfallene menschliche

[60] Wittenberg, Grundfest, 10v.
[61] Wittenberg, Grundfest, 11r.

Geschlecht wieder mit Gott zu versühnen. „DAmit nu solches kondte volendet werden/ wird in dem heimlichen Ratschlag der heiligen Dreyfaltigkeit beschlossen/ das der Son Gottes sol Mensch werden".[62] Ein innertrinitarisches Gespräch sichert so das Heil des Menschen. Dieser trinitarische Beschluss sei den Menschen alsbald nach dem Sündenfall mitgeteilt worden „In der ersten verheissung vom Weibs Samen."[63] Die Wittenberger Theologen nehmen hiermit die für Luther charakteristische Rede vom Protevangelium Gen 3,15 auf.[64] Danach hat der trinitarische Gott nach dem Sündenfall den gefallenen Menschen die Geburt ihres Retters Jesus Christus verheißen.

In einem weiteren Durchgang behandeln die Wittenberger nun die Frage, warum das ewige Wort Gottes für sein Mittleramt auch Mensch geworden sei, explizieren also ihre Anfangsthese, dass die ontologische Beschaffenheit Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch für sein Mittleramt und dessen soteriologische Relevanz nötig sei. Als erstes wird als Grund für die innertrinitarische Verpflichtung Gottes des Sohnes, Mensch zu werden, die Rettung des menschlichen Geschlechts vor dem sicheren Tod genannt, der ihnen aufgrund des göttlichen Gebotes, sterben zu müssen, wenn sie vom Baum der Erkenntnis äßen, gedroht habe (Gen 2,17). Dass es nach Adam und Eva noch Menschen gegeben habe, sei so zurückzuführen auf die Willensentscheidung der zweiten Person, Mensch zu werden. Diese Rettung vor dem ewigen Tod wird nun christologisch begründet: „Denn in der Menschlichen Natur/ welche er hernach an sich genomen/ tregt er gleichsam an seinem hals vnd auff seinen Schultern/ das gantze Menschliche Geschlecht."[65] Indem die zweite Person der Trinität die menschliche Natur annehme, geschehe eine Heiligung der menschlichen Natur, die rückwirkend die gesamte Menschheit vor der göttlichen Todesstrafe rette.

Deutlich aufgenommen wird die im mittelalterlichen Gerechtigkeits- und Ehrgedanken wurzelnde Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury (1033/4–1109),[66] wenn als zweiter Grund für die Menschwerdung Christi das Axiom aufgestellt wird, dass die Gerechtigkeit Gottes „eine gnugthuung vnd bezalung für die Sünde"[67] verlange. Diesen satisfaktorischen Dienst habe der Menschgewordene geleistet durch einen zweifachen Akt des Gehorsams: Er habe „in seiner Menschlichen Natur [aktiv] für alle Menschen das Gesetz erfüllet" und die „straff vnd den Zorn wider die Sünde" passiv

[62] Wittenberg, Grundfest, 11r.

[63] Wittenberg, Grundfest, 11r.

[64] Vgl. auch zur exegetischen Problematik des lutherschen Protevangeliums: Stolle, Luther und Paulus, 239–253. Zur augustinischen Tradition, die Luther in der Entwicklung der Rede vom Protevangelium aufnimmt vgl. vor allem: ebd., 248–250.

[65] Wittenberg, Grundfest, 11v.

[66] Vgl. zur Saktisfaktionstheorie Anselms in *Cur Deus homo* und zur Schlüsselstellung, die den Begriffen „Gerechtigkeit" und „Ehre" bei Anselm zukommt: Mühlenberg, Dogma, 562–566.

[67] Wittenberg, Grundfest, 11v.

getragen, indem er als ein wahrer Mensch gelitten habe und gestorben sei. Deutlich zeigt sich auch die traditionsgeschichtliche Abhängigkeit der Wittenberger Theologen von Anselm in der gedanklichen Durchdringung der Frage, warum gerade die zweite Person der Trinität Mensch geworden sei und nicht etwa ein Engel oder eine andere Kreatur. Die Tatsache, dass der Mittler Gott habe sein müssen, sei auf die „bezalung vnd gnugthuung/ welche die Gerechtigkeit Gottes erfordert“[68] zurückzuführen. Diese habe nicht „geringer vnd kleinschetziger [sein können] als die Sünde/ welche ist ein vnendlich vnd vnermeslich schrecklich vbel“.[69]

Der Gedanke, der die Wittenberger leitet, ist die Majestätsbeleidigung Gottes, die nicht von den der Sünde verfallenen Menschen wieder ausgeglichen werden kann. Vielmehr gilt, dass sie „eine verletzung ist wider Gott/ der da ist das ewige vnd vnendliche gut.“[70] Die Verletzung des unendlichen Gutes Gott und der daraus resultierende „gerechte Zorn Gottes“[71] mache einen Mittler nötig, der neben der zur Satisfaktion nötigen menschlichen Natur auch über die unendliche Gottheit verfüge. Eine endliche Kreatur wäre niemals in der Lage gewesen, für die „vnendliche Sünde“ genug zu bezahlen und den gerechten Zorn Gottes auszuhalten. Sie wäre vielmehr vergangen wie „ein Wachs in einem grossen Fewr“.[72] Die Überwindung des Todes und der Sieg über den Teufel und sein Reich, die über die Auslöschung von Sünde und Gottes Zorn, ebenfalls zum Amt des Mittlers gehörten, erzwängen mit Notwendigkeit die Gottheit des Mittlers, „Denn dis sind allein einer Göttlichen Person werck/ Tod vnd Teufel vberwinden/ Leben vnd Gerechtigkeit bringen vnd austeilen/ allen die an seinen Namen gleuben.“[73] Die Gottheit des Mittlers sei ebenfalls konstitutiv für sein Propheten-, Priester- und Königsamt, in denen er den Willen Gottes verkündet, sein Opfer den Menschen zueignet, seine Kirche sammelt und regiert und einst „alle Menschen endlich vom Tod erwecken“[74] wird.

Der Begriff des Mittlers ermöglicht es den Wittenberger Professoren, die Eigenschaften der beiden Naturen Christi präzise zu unterscheiden und jedes Werk, das der Mittler vollbringt einer Natur gemäß ihren Eigenschaften zuzuschreiben. Zugleich aber schafft er die Möglichkeit, das ontologische Zusammengehören der beiden Naturen, durch deren differenziertes Handeln das Heil des Menschen zustande kommt, auszudrücken.

---

[68] Wittenberg, Grundfest, 12r.
[69] Wittenberg, Grundfest, 12r.
[70] Wittenberg, Grundfest, 12r.
[71] Wittenberg, Grundfest, 12r.
[72] Wittenberg, Grundfest, 12r.
[73] Wittenberg, Grundfest, 12r.
[74] Wittenberg, Grundfest, 12v.

Nach langer Zeit, während der er seine erste Verheißung oft widerholt und „je lenger je mehr erkleret"[75] habe, habe Christus seine Verheißung erfüllt und sei im Leib der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist empfangen worden und

warhafftiger volkomener Mensch [ge]worden/ Das ist/ Er hat die gantze Menschliche Natur/ Leib vnd Seel volkömlich/ aus dem geheiligten Fleisch vnd Blut Marie an sich genomen/ vnd dieselbige mit der Göttlichen Natur nicht allein vnzertrenlicher weise/ sondern auch persönlichen vereiniget.[76]

In der *unio personalis* seien beide Naturen vollkommen und ohne Veränderung erhalten geblieben. Doch „trage vnd erhalte"[77] die göttliche Natur durch die persönliche Vereinigung die menschliche in sich und erhalte sie so im Dasein. Da die menschliche Natur für sich nicht über ein eigenes Person-Sein verfüge, werde sie von der göttlichen Person ins Dasein gebracht und gehalten und bekomme ihre Subsistenz in dieser Person des Gottessohnes, „wird in jme für vnd für getragen vnd erhalten."[78] Zeitlich betrachtet sei dies in „in dem nuhe vnd augenblick",[79] in dem die menschliche Natur im Leib Mariens geschaffen wurde, geschehen. Zu unterscheiden sei diese Vereinigung der Naturen von der Art und Weise wie Gott ansonsten in den Gläubigen wohne; auch sei das Getragen-Werden eines Menschen durch einen anderen kein adäquater Vergleich, sondern „das beides der ewige Son Gottes vnd der Jungfrawen Marie Son/ eine gantze vnzertrenliche warhafftige Person sey/ die da heisset Jhesus Christus."[80]

Die Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche sei nun aber keineswegs derart zu verstehen, als habe „er die Gottheit mit der Menschlichen Natur/ oder die Menschliche Natur mit der Gottheit vermenget/ vnd eine in die andere gossen/ oder verwandelt".[81] Vielmehr gelte von der göttlichen Person des Sohnes Gottes, dass sie ihre Wesenseinheit mit dem Vater behalten habe und zugleich das geworden sei, was sie nicht war, nämlich ein Mensch, der in allen Dingen den Menschen gleich sei, abgesehen von der Sünde. Dieses unzertrennliche Beieinander der Naturen ohne Vermischung oder Verwandlung der beiden ineinander bleibe seit dem Augenblick der Einung für alle Ewigkeit bestehen, „Denn das der Son Gottes ein mal an sich genomen hat/ das lesset er nimermehr widerumb von sich."[82] Auch ausgeschlossen sei die Trennung von Wesen und Eigenschaften bei

[75] Wittenberg, Grundfest, 12v.
[76] Wittenberg, Grundfest, 12v–13r.
[77] Wittenberg, Grundfest, 13r.
[78] Wittenberg, Grundfest, 13r.
[79] Wittenberg, Grundfest, 13r.
[80] Wittenberg, Grundfest. 13r.
[81] Wittenberg, Grundfest, 13r–v.
[82] Wittenberg, Grundfest, 13v.

der göttlichen Natur Christi, da die göttlichen Eigenschaften immer zugleich auch wesentliche Eigenschaften seien, also zur Substanz des göttlichen Wesens gehörten. Eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an eine Kreatur ist so für die Wittenberger nur denkbar verbunden mit der Mitteilung des göttlichen Wesens. Die Kreatur würde durch diesen Vorgang vergottet und verlöre damit ihr Kreatursein.[83] Die göttliche Natur im Umkehrschluss sei nicht in der Lage, menschliche Eigenschaften in ihr Wesen zu integrieren, ohne dadurch ihre Gottheit zu verlieren. Für die Wittenberger ist es darum ausgeschlossen, die Unvermischtheit der Naturen einzig und allein auf deren Wesen zu beziehen, die Eigenschaften aber für kommunikabel zu halten. Die inkommunikablen Eigenschaften der göttlichen Natur sind für die Wittenberger die für die mittelalterliche philosophisch-theologische Tradition kennzeichnenden: „jre ewigkeit/ vnendligkeit/ vnermesliche weisheit/ allmacht/ vnsichtbarkeit/ vnbegreiffligkeit etc.",[84] während der menschlichen Natur „alle die wesentliche eigenschafften/ die im Menschen sind vnd bleiben one sünde" zueigen sind. Die Wesenseigenschaften der beiden Naturen werden so abgesehen von dem konkreten Fall Jesus Christus philosophisch vordefiniert, wobei für die Eigenschaften der göttlichen Natur eine starke Bindung an die metaphysische Tradition kennzeichnend ist.

Bleiben nun aber die Eigenschaften der beiden Naturen, wie oben dargelegt, unvermischt und unterschieden erhalten, so gilt dies auch für die „wirckung einer jeden Natur".[85] So wirkt für die Wittenberger Theologen die göttliche Natur stets gemeinsam mit Gott dem Vater und Gott dem Heiligen Geist ihre göttlichen Taten, während die menschliche Natur „thut vnd leidet was Menschlicher Natur eigenschafft mit sich bringet".[86] Diese Trennung der Eigenschaften und Wirkungen der beiden Naturen zerstöre nicht die personale Einheit der Person, gleichwie diese Einheit nicht die Eigenschaften und Wirkungen beider Naturen miteinander vermische.

Diese theologischen Thesen werden nun exemplifiziert an der Geschichte der menschlichen Natur: Als ein wahrer Mensch und nicht als ein Gespenst oder Schein sei die menschliche Natur geboren worden, habe „leibhafftig vnd sichtbarlich bis in das vier vnd dreissigste Jar"[87] gelebt und habe während dieser Zeit alle Eigenschaften eines wahren Menschen gezeigt,

---

[83] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 23v: „Denn die vnendlichen / wesentlichen eigenschafften / welche einen vnterscheid machen zwischen dem Schepffer vnd den Creaturen / teilet Gott keinem Geschepff mit / also / das es dieselbe an sich habe / oder darmit jm gleich werde / können auch keiner Creatur zugemessen werden / es sey denn / das die Substantz vnd wesen derselben vnendlich gemacht/ vnd also aus der zal der Creaturn gesetzt werde."

[84] Wittenberg, Grundfest, 13v.

[85] Wittenberg, Grundfest, 14r.

[86] Wittenberg, Grundfest, 14r.

[87] Wittenberg, Grundfest, 14r.

abgesehen von der Sünde. Der Mensch Jesus sei wahrhaft am Kreuz gestorben, im Tod habe sich seine Seele von seinem Leib getrennt, der Leib sei begraben worden und die Seele sei in die Hölle gefahren.[88] Bei der Auferstehung seien Leib und Seele wieder miteinander vereint worden, und während der vierzig Tage habe sich Christus in seiner wahren menschlichen Natur, die er mitnichten abgelegt habe, seinen Jüngern gezeigt, indem er beispielsweise mit ihnen gegessen und getrunken habe. Mit eben dieser unveränderten menschlichen Natur sei er dann in den Himmel aufgefahren und habe sich zur Rechten Hand Gottes gesetzt, von wo er wiederkommen werde, um das Jüngste Gericht abzuhalten. Diese Geschichte der menschlichen Natur sei im Glaubensbekenntnis erhalten, dessen Artikel verstanden werden müssten „wie die wort für sich lauten/ one einige figur/ allegorien vnd deuteley".[89] Die luthersche Neudefinition dessen, was unter dem Begriff „Rechte Gottes" zu verstehen sei, wird durch die Wittenberger explizit abgelehnt. Sie halten demgegenüber mit ihrem Lehrer Melanchthon an der Rezeption der mittelalterlichen Kosmologie fest, die den „Himmel" und die Rechte Gottes als lokal verortbare Räum verstand.

Weil aber die beiden Naturen ihre Eigenschaften unvermischt erhalten hätten, sei es wichtig festzuhalten, dass „alles was Christus erlitten hat in seinem Leiden vnd Sterben/ das hat er erlitten an der Menschlichen Natur/ vnd nicht an der Gottheit/ die da nicht leiden oder sterben kan."[90] Fest steht so für die Wittenberger der für die gesamte Antike und das Mittelalter charakteristische Satz von der Apathie Gottes, der seine Wurzeln im platonisch-aristotelischen Denken hat. Die göttliche Natur habe im Leiden ihrer menschlichen Natur ihre Allmacht in der Person Christi ruhen lassen „vnd das Leiden vber den Leib vnd Seel/ welche sie jr zu jrem Tempel gemachet/ [habe] ergehen lassen".[91] Diese Ruhe ihrerseits bedeute nun jedoch keinesfalls eine Trennung der göttlichen von der menschlichen Natur im Leiden oder Tod. Vielmehr habe die göttliche Natur im Leiden und Tod der menschlichen „fest vnd vnzertrenlich an derselbigen gehalten/ vnd sie widerumb am dritten tage aus dem Tod heraus gerissen/ vnd zum ewigen leben erwecket."[92] Genauere Informationen über die Art und Weise, in der die göttliche Natur die menschliche nicht verlassen und unzertrennlich bei ihr geblieben ist, finden sich an dieser Stelle nicht. Aufgrund der Ablehnung jeder Art der Mitteilung der Eigenschaften der Naturen untereinander, die

[88] Vgl. zur zeitgenössischen Diskussion über den Artikel der Höllenfahrt Christi und zur anticalvinistischen Festlegung in FC IX die knappen Angaben bei Wenz, Bekenntnisschriften, 712–714.

[89] Wittenberg, Grundfest, 14v.

[90] Wittenberg, Grundfest, 14v.

[91] Wittenberg, Grundfest, 15r.

[92] Wittenberg, Grundfest, 15r.

etwa das Leiden oder den Tod auf die göttliche Natur übertragen hätte, bleibt indes nur eine Art des Zusammenseins der Naturen im Leiden und Sterben der menschlichen Natur als denkmöglich übrig: das Subsistieren in derselben Person. Danach hätte die göttliche Natur die unsterbliche Seele der anhypostatischen menschlichen Natur auch im Leiden und Tod ihres Körpers ins Dasein gebracht und ihr an ihrem Person-Sein Anteil gewährt, sie enhypostasiert, jedoch ohne irgendeine Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen, die über die ontologische Konstruktion der suppositalen Union hinausginge. Ein reales Betroffensein der göttlichen Natur vom Tod der menschlichen Natur scheidet mit diesem Ansatz von vorneherein aus.

Nachdem die ontologische Basis für die weitere Entfaltung ihrer Christologie gelegt ist, wenden sich die Wittenberger nun den Themen zu, die in der aktuellen Diskussion umstritten waren. In einem ersten Durchgang wird die menschliche Natur nach ihrer Auferstehung und Himmelfahrt behandelt. Hier habe die menschliche Natur nicht allein alle ihre Schwachheiten abgelegt, denen sie vorher unterworfen gewesen sei, sondern sie sei auch über alle Himmel zum ewigen König- und Priestertum und als Haupt der Kirche eingesetzt worden. Diese drei Aufgabenbereiche erfülle Christus nach seinen beiden Naturen. Nach ihrer Himmelfahrt sei die menschliche Natur mit „vnsterbligkeit/ vnaussprechlicher/ Göttlicher/ aber nicht von ewigkeit/ vnendlicher weisheit/ liecht/ gewalt/ freude/ ehre vnd herrligkeit/ vber alle Engel vnd Menschen begabet vnd gezieret worden".[93] Jedoch habe die menschliche Natur auch mit diesen Gaben „die wesentlichen eigentschafften derselben an sich behalten".[94] Wichtig für die Wittenberger ist, dass die wahre Menschheit Christi auch nach seiner Himmelfahrt nicht verloren geht. So sei die menschliche Natur „für sich weder vergöttert/ noch der Göttlichen Natur an ewigkeit oder vnendligkeit des wesens vnd andern Göttlichen eigenschafften/ gleich worden."[95] Vielmehr müsse gelten, dass die menschliche Natur „Fleisch von vnserm Fleisch/ vnd ein Bein von vnserm Bein"[96] geblieben sei, und Christus die menschlichen Leiber dereinst seinem verklärten Leib ähnlich machen werde.

Aus dem bisher über das Mittleramt Christi und seine Menschwerdung Dargelegten müssten nun alle Reden der Schrift verstanden und erklärt werden, so die Wittenberger.[97] Dogmatische Regeln dienen ihnen so als Regulativ der Schriftlektüre und nicht umgekehrt. Die Reden der Schrift

---

[93] Wittenberg, Grundfest, 15r.

[94] Wittenberg, Grundfest, 15r.

[95] Wittenberg, Grundfest, 15r.

[96] Wittenberg, Grundfest, 15r.

[97] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 15v: „AUs dieser bisher erzelten Lere von dem Ampte des Mitlers/ vnd von der Menschwerdung des HERRN Christi/ sollen vnd müssen alle reden der Schrifft von Christo verstanden vnd erkleret werden".

von Jesus Christus seien zu unterscheiden in solche, die von seiner Person gemäß den beiden Naturen redeten, und solche, die von seinem Amt redeten. Die Schrift rede, wenn sie von der Person Christi spräche, oft präzise und gebe in einem Nachsatz an, nach welcher Natur das Gesagte der Person Christi zukomme, welcher Natur diese Handlung zukomme. Auf diese Weise präzisiere sie oft Aussagen, die von der Person gemacht würden. Rede die Schrift indes vom Amt Christi, so weise sie dies immer den beiden Naturen zu, die daran mitwirkten. Die Wittenberger sind so bemüht, ihre Rede vom Mittleramt, das beiden Naturen gemeinsam zukomme, jedoch nach der jeweiligen Handlung im Mittleramt der jeweils handelnden Natur zugesprochen werden müsse, und ihre ontologische Aussagen auf der Personebene biblisch zu rechtfertigen und gegen Versuche anderer Theologen, die gerade aufgrund des biblischen Befundes zu anderen dogmatischen Ergebnissen kommen, Stellung zu beziehen.

Zur Begründung dieser unterschiedlichen Reden der Schrift von der Person Christi wird nun der dogmengeschichtliche Befund der Alten Kirche herangezogen: „AVs diesen gründen/ hat die Christliche Kirche aus der heiligen Schrifft klaren/ hellen vnd öffentlichen zeugnissen/ gewiesen/ Was man von diesen hohen/ wichtigen sachen für art vnd weise zu reden brauchen sol."[98] So sei es richtig, wenn man der göttlichen Natur die Allmacht, Unsterblichkeit, Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit, Geistlichkeit und die göttliche Ewigkeit zuschreibe, denn dies seien ihre wesentlichen, unwandelbaren Eigenschaften. Im Gegenzug habe die Alte Kirche es für richtig gehalten, der menschlichen Natur in Christus vor der Verklärung die Sterblichkeit zuzuschreiben, vor und nach der Verklärung die Endlichkeit, Sichtbarkeit und Begreiflichkeit.[99] Diese Art und Weise der Rede von den Naturen Christi geschehe für jede „Natur in sonderheit/ für sich/ das man in Schulen heisset *in abstracto*."[100] Diese abstrakte Rede von den Naturen Christi trenne nun nicht die Naturen voneinander, sondern werde lediglich dazu gebraucht, um klarzustellen, dass auch nach der persönlichen Einigung jede der beiden Naturen „fur sich jre eigenschafften warhafftig behelt."[101]

Das Verhältnis dieser beiden Naturen zueinander sei durch die Alte Kirche so bestimmt worden, dass man die Eigenschaften, die ihnen *in abstracto* gesprochen zukommen, der Person zuschreibe, „welches man in Schulen nennet *in concreto* reden".[102] Diese Art und Weise christologischen Redens hätten die

---

[98] Wittenberg, Grundfest, 16r.

[99] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 16r: „Die Menschliche Natur in Christo ist für der erklerung sterblich/ Item für vnd nach der erklerung entlich/ sichtbar/ begreifflich".

[100] Wittenberg, Grundfest, 16r.

[101] Wittenberg, Grundfest, 16r.

[102] Wittenberg, Grundfest, 16r.

alten Lerer genennet *Communicationem Idiomatum*, das ist/ ein solche art zu reden/ da die eigenschafft der einen Natur/ wird der gantzen Person zugeschrieben/ Oder *modum permutationis*, τρόπον ἀντιδόσεως, gleich als eine verwechslung der eigenschafften beider Naturen/ so auff die Person zuzihen sind.[103]

Diese Art des Redens mache es beispielsweise möglich, der menschlichen Natur die Allmacht und andere göttlichen Eigenschaften, der göttlichen Natur den Tod und das Begräbnis zuzuordnen. Auf diese Weise sei auch der Satz, den Paulus in 1 Kor 2,8 gebraucht, „Sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt", zu verstehen. Dieses konkrete Reden sei immer auf die Person bezogen, in der die zwei unterschiedlichen Naturen auf engste miteinander vereint seien.

Um zu erklären, was sich hinter dieser konkreten Rede verbirgt, sei es nötig eine „*distinctiuam particulam*, das ist/ eine solche *determination* oder vnterscheid darzu setzen/ das man vernehmen könne/ welcher Natur für sich dieses eigene vnd gehöre/ das von der gantzen Person gesagt wird".[104] So müsse der Satz „Christus ist ewig" erklärt werden mit dem Nachsatz „gemäß seiner göttlichen Natur", „Christus ist gestorben" durch die Unterscheidungsangabe „gemäß seiner menschlichen Natur". Aussagen der Idiomenkommunikation haben also für die Wittenberger gerade nicht den Sinn, das, was einer Natur eigen ist, auch der anderen zuzuweisen. Vielmehr gäben die Reden der *communicatio idiomatum* an, dass die beiden Naturen miteinander eine Person bildeten, auf die die Aussage bezogen sei. Eine reale Mitteilung der Eigenschaften der beiden Naturen aneinander hingegen werde hier nicht ausgesagt.

Denn was der Menschlichen Natur eigen ist/ das reimet sich auff die Göttliche gar nicht/ kan auch derselben für sich nicht zugeeignet werden. Vnd herwiderumb ist auch nicht recht/ so man sagen wolt: Die Menschliche Natur in Christo ist vnendlich/ allmechtig/ ewig etc. Denn was der Göttlichen Natur wesentliche eigenschafft ist/ das reimet sich auff die Menschliche erschaffene Natur auch nicht/ vnd sol vnd kan jr darumb nicht zugeeignet werden.[105]

Die *communicatio idiomatum* sei von der Alten Kirche ausschließlich als Rede *in concreto* gebraucht worden, also als Rede von der Person Christi. Ausgeschlossen und verdammt hingegen wurde eine Rede *in abstracto*, in der die Eigenschaft einer Natur der anderen gegeben werde. Reale Mitteilung von Eigenschaften heißt für die Wittenberger Theologen so immer, dass eine Natur eine Eigenschaft verliert, die sie der anderen gibt. Bei einem solchen Idiomenaustausch veränderten sich nun in der Tat die Naturen und könnten nicht mehr intakt beibehalten werden. Würde man also Aussa-

[103] Wittenberg, Grundfest, 16v.
[104] Wittenberg, Grundfest, 16v.
[105] Wittenberg, Grundfest, 17r.

gen, die präzise gesprochen der einen Natur zukommen, der anderen zusprechen, „so würden alsbald die Naturen vnd derselben eigenschafften miteinander vermenget/ vnd kündte man nicht vernemen/ wie in der Person Christi eine jede Natur jre wesentliche eigentschafft erhielte [=behielte]."[106]

Dennoch sei die *konkrete* Rede der Idiomenkommunikation beizubehalten, weil sie die persönliche Einung der beiden Naturen miteinander adäquat ausdrücke. Ohne sie könnte der Unterschied zwischen der Aussage „Wenn Christus leidet, dann leidet Gott", der mit diesem Menschen suppositalvereint ist, und dem Satz „Wenn Johannes der Täufer leidet, dann leidet Gott" nicht mehr erklärt werden. Die Anrufung Christi wäre ohne die konkrete Idiomenkommunikation auch nicht zu rechtfertigen.[107]

Die Idiomenkommunikation habe ihren Ort in der Rede von den Eigenschaften der Naturen in der Person. Redet man indes vom Amt Christi, so ist es für die Wittenberger richtig, dieses ohne Naturenunterscheidung der ganzen Person Christi zuzuschreiben, da zum Erlösungswerk die ganze Person in ihren beiden Naturen beigetragen habe. Als Beispiele werden der Kreuzestod und die Wunder Christi genannt: So sei nur die menschliche Natur Christi am Kreuz gestorben, „jedoch verwilliget die Göttliche Natur in diesen aller tieffesten gehorsam/ vnd im Leiden erhelt sie die Menschliche Natur/ vnd vberwindet den Tod".[108] Obwohl die Handlungsweisen der beiden Naturen im Tod der menschlichen Natur zu unterscheiden seien, komme das Verdienst der Erlösung durch das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen der ganzen Person in ihren beiden Naturen zu. Die Wunder Christi würden zu Recht der ganzen Person nach beiden Naturen zugeschrieben. Die menschliche Natur habe die Wunder nicht alleine für sich selbst gewirkt. Vielmehr sei die Wundertätigkeit Christi „eine wirckung der Göttlichen Natur in Christo",[109] die sie aber durch die menschliche Natur ausführe.

2.2.2 Zeugnis der heiligen Schrifft von der vereinigung beider Naturen in Christo/ vnd andern Artickeln/ so derselben anhengig sind

In diesem zweiten Abschnitt werden die exegetischen Grundlagen der Wittenberger Christologie dargelegt. Der exegetische Zugriff zeigt sich stark

---

[106] Wittenberg, Grundfest, 17v.

[107] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 17v: „es würde als bald der zweiuel mit einfallen/ wie man Christum recht anruffen solte/ oder (wie man es sonst ausfürlichen anderswo erkleret) *An vna adoratione adorandus sit Filius &c.* Wie man den HERRN Christum recht vnd warhafftig solle anruffen." Gemeint ist die *QVAESTIO, AN VNA ADORATIONE INVOCANDVS SIT FILIVS DEI, DOMINVS noster Iesus Christus, Deus & homo*, auf die der Wittenberger Professor Heinrich Moller die *Responsio* gab. Sie ist enthalten in der Wittenberger Thesensammlung: Wittenberg, *De praecipuis horum temporum controversiis*, R 5r–S 6v.

[108] Wittenberg, Grundfest, 18v.

[109] Wittenberg, Grundfest, 18v.

normiert durch die Intention, mit der Auslegung der Heiligen Schrift aller „Christlicher Lerer zu allen zeiten“[110] übereinzustimmen.

1. Die Wittenberger setzen ein mit dem *locus classicus* der Christologie, Joh 1,14a, „DAs Wort/ spricht er [der Apostel Johannes]/ ward Fleisch“.[111] Methodisch gehen sie dabei so vor, dass sie zunächst die drei Leitbegriffe „Wort“, „Fleisch“ und „Werden“ exegetisch in den Blick nehmen. „Wort“ bedeute im Kontext von Joh 1,14a nicht etwa einen Gedanken, Vorsatz oder eine Rede, die, nachdem sie gesprochen wurde, wieder aufhöre zu existieren, sondern diese Vokabel bezeichne die zweite Person der Trinität, wie V.14b, „Wir sahen seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater“ beweise. Das Wort „Fleisch“ sei in Joh 1,14a zu verstehen als den ganzen Menschen mit Seele und Leib bezeichnend, der menschlichen Schwäche, Not und Jammer unterworfen, doch ohne Sünde. Als Beleg für den Aspekt der menschlichen Schwachheit wird Jes 40,6b herangezogen. Im traditionell christologisch ausgelegten achten Psalm werde ebenfalls die Vokabel אנוש gebraucht, „welches nicht schlecht bedeutet einen Menschen/ sondern einen solchen Menschen/ der grosse schwacheit/ jammer/ vnd elend auff sich hat.“[112] Als Exegeten für das Wort „werden“ ziehen die Wittenberger Paulus heran: In Hebr 2,16 erkläre dieser das σάρξ ἐγένετο, indem er vom Annehmen des Samens Abrahams rede.[113] Dem korrespondierten die beiden Stellen Gal 4,4 und Phil 2,7, die beide das Wort „werden“ durch „annehmen“ interpretierten.

Nach dieser Begriffsanalyse der drei sinntragenden Wörter von Joh 1,14a kommen die Wittenberger nun zu ihrer Interpretation dieses Halbverses. Demnach habe der allmächtige Sohn Gottes eine „vollkömliche Menschliche natur/ mit aller schwacheit/ dürfftigkeit vnn sterbligkeit/ wie andere Menschen an sich genomen/ doch one Sünde“.[114] Durch diese Annahme der menschlichen Natur sei die Person Christi als in zwei Naturen subsistierend konstituiert worden. Nicht sei das Wort „werden“ so zu verstehen, als ob die göttliche Natur aufgehört habe zu existieren und in die menschliche Natur verwandelt worden sei.[115] Dieses Verständnis von Joh 1,14a sei von

---

[110] Wittenberg, Grundfest, 24v.

[111] Wittenberg, Grundfest, 24v.

[112] Wittenberg, Grundfest, 25r.

[113] Der Text von Hebr 2,16, οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, wird heute meistens mit „Denn er nimmt sich ja doch wohl nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an.“ (Erich Grässer, An die Hebräer (Hebr 1–6), EKK XVII/1, Neukirchen-Vluyn 1990, 112) übersetzt. Philologisch ist indes auch die Wittenberger Übersetzung „Denn er nimmt wohl nicht die Engel an, sondern den Samen Abrahams nimmt er an.“ möglich.

[114] Wittenberg, Grundfest, 25v.

[115] Vgl. das Beispiel: „als wenn man saget: Das Wasser in der Hochzeit zu Cana ist Wein worden/ damit angezeigt wird/ das das Wasser sein wesen vnd natur verloren/ vnd zum natürlichen

vorn herein auszuschließen, da die göttliche Natur „jrem wesen vnd eigenschafft nach vnwandelbar ist",[116] also nicht dem Werden und Vergehen ausgesetzt sei. Weil Gott sich nicht verändern könne, sei auszugehen von einer Annahme der menschlichen Natur durch die unverändert bleibende göttliche Natur. Durch diese Annahme werden die Naturen nicht miteinander vermischt, sondern es gelte vielmehr, dass die göttliche Natur von dem Moment der Annahme an die anhypostatische menschliche Natur trage und personiere. Diese persönliche Einung der beiden Naturen sei enger als die Verbindung zweier Menschen in der Ehe, die zwar ein Fleisch würden, nicht aber eine Person. Ihre Verbindung höre mit dem Tod auf, während die Personeinheit der beiden Naturen für alle Ewigkeit bestehen bliebe.

2. Als zweite Schriftstelle, die ihre Christologie bestätige, führen die Wittenberger Kol 2,9 an, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Die Vokabel σωματικῶς sei in diesem Vers analog zur Bedeutung „Person" bei σῶμα als „persönlich" zu verstehen. Der Apostel Paulus wolle an dieser Stelle die Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche ausdrücken und benutze das Wort „persönlich" um den Unterschied zwischen Christus und den anderen Christen auszudrücken.

Denn in andern Heiligen ist Gott *effectiue* vnd *separabiliter*, das ist/ sein wesen machet nicht mit jnen eine Person/ ob er gleich in jnen wircket/ so doch in Christo die Göttliche vnd Menschliche Natur eine vnzertrenliche Person machet.[117]

Dass Paulus hier von der Fülle der Gottheit spricht, dürfe nicht so verstanden werden, als ob er sagen wolle, die drei Personen der Trinität hätten die menschlichen Natur angenommen, sondern er rede von der zweiten Person der Trinität, die mit den anderen beiden wesensgleich sei. Diese Fülle der Gottheit der zweiten Person wolle Paulus den göttlichen Gaben entgegensetzen, die den Gläubigen teilweise zueigen würden. Diese *particularia dona* in heiligen Menschen seien streng zu unterscheiden von der Annahme der menschlichen Natur in Christus, da Gott mit diesen Menschen nicht zu einer Person werde. In Christus hingegen bewirke die Fülle der Gottheit des Sohnes exklusive Gaben an die menschliche Natur, die alle anderen Kreaturen überstiegen, und dem Menschen Christus sei

alles was der Gottheit allein zugehöret/ von der zeit an/ da er empfangen ist/ gegeben/ nicht durch vergleichung oder wesentliche ausgiessung der Göttlichen eigenschafften/ sondern durch vereinigung mit der Gottheit.[118]

Wein geworden/ oder in die substantz vnd Wesen des Weins verwandelt sey.", Wittenberg, Grundfest, 25v–26r.

[116] Wittenberg, Grundfest, 26r.

[117] Wittenberg, Grundfest, 28v.

[118] Wittenberg, Grundfest, 29r.

Paulus wolle aber nicht sagen, dass die Menschheit Christi für sich selbst die Fülle der Gottheit empfangen habe. Auch sei bei ihm keine Rede von einer *realis effusio idiomatum*, die die Eigenschaften der menschlichen Natur verändern würde. Außerdem sei bei ihm nicht zu lesen, dass Christus nach der Menschheit die Fülle der Gottheit zukomme oder diese Fülle sich in die Menschheit ausgegossen habe. Vielmehr sei die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen als ein Wohnen in einem Tempel zu verstehen, bei dem Bewohner und Wohnung unterschieden blieben. So könnten der menschlichen Natur keine göttlichen Eigenschaften zugeschrieben werden, wiewohl es richtig sei, *in concreto* von einem Sein der Fülle Gottes in dem Menschen Christus zu sprechen, da der Sohn Gottes mit allen seinen göttlichen Eigenschaften mit der menschlichen Natur persönlich vereint sei.

3. Um der Kürze willen übergehen die Wittenberger die drei Sprüche Lk 1,31f, 1 Tim 3,16 und Heb 2, 14 und kommen sofort zum *locus classicus* der Christologie Phil 2,5–11. Um diese Paulusstelle richtig verstehen zu können, sei es vor allem wichtig, die Bedeutung der Vokabel μορφή, Gestalt, richtig zu erfassen. Die Wittenberger interpretieren diese Vokabel in charakteristisch anderer Weise als Luther[119] mit der Antike als die Naturen Christi beschreibend. So sei die göttliche Gestalt identisch mit der göttlichen Natur, die Knechtsgestalt mit der menschlichen Natur.[120] Paulus wolle in Phil 2 die Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche, der er schon vor ihrer Menschwerdung eine eigene Subsistenz zuspreche, aussagen. In dieser Vereinigung seien die beiden Naturen in ihren Eigenschaften unverändert geblieben. Eine Deutung der göttlichen Gestalt auf die göttliche Majestät, die der menschlichen Natur mitgeteilt worden sei, entbehre so jeder Grundlage. Vielmehr betone der Apostel die unveränderte menschliche Natur, wenn er in V.7 davon spreche, dass Christus den Menschen gleich geworden und seiner Erscheinung nach als ein Mensch erkannt worden sei. Über die Bekräftigung der unveränderten zwei Naturen Christi hinausgehend, enthalte Phil 2 auch die Lehre von „zweierley Stande oder zeit des HERRN Christi/ nach dem er ins Fleisch komen/ Nemlich der stand der Ernidrigung/ vnd der Erhöhung".[121] Mit der Rede von der Erniedrigung Jesu Christi beschreibe Paulus die Zeit seines Gehorsams und Leidens bis hin zum Kreuzestod und betone dabei zugleich, dass sich Christus seiner

---

[119] Zur Interpretation des Christushymnus durch Luther vgl. Abschnitt I. 1.

[120] Vgl. die durch die Wittenberger angezogene Stelle aus: Basilius von Caesarea, *Contra Eunomium*, I, 18,9–15, SC 299, 236: Ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ „ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν" ἴσον δύνασθαι τῷ ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν φημί. Ὡς γὰρ τὸ „μορφὴν ἀνειληφέναι δούλου" ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος τὸν Κύριον ἡμῶν γεγεννῆσθαι σημαίνει, οὕτω λέγων „ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν", τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ἰδιότητα.

[121] Wittenberg, Grundfest, 33r.

göttlichen Gestalt entäußert habe. Diese Entäußerung bedeute nun aber keineswegs eine Verwandlung, Verringerung, Schwächung oder Leiden der Gottheit. Vielmehr habe Christus die Allmacht der göttlichen Natur im Stand der Erniedrigung nicht gebraucht noch erwiesen, sondern habe sie „gleichsam in vnserm Fleisch vnd Blute verbergen [wollen]/ vnd von wegen der dürfftigkeit/ leiden vnd sterbens seines eigenen fleisches/ sich verleugnen/ lestern vnd spotten lassen."[122] Die Deutung der Erniedrigung auf die der menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Majestät, die sie in der Menschwerdung empfangen, nicht aber gebraucht habe, würde zur Folge haben, dass das Leiden und Sterben, dass Christus in seiner menschlichen Natur wahrhaftig ausgestanden habe, zu einem Schein würde. „Denn hat die Menscheit als bald in der empfengnis die Maiestet empfangen/ vnd ist für sich Gott gleich gewesen/ wie hat sie können warhafftig leiden vnd sterben?"[123]

Die in den Versen 9–11 von Paulus erwähnte Erhöhung Christi nach seinem Leiden und Sterben solle man nicht, wie einige tun, als Empfang göttlicher Eigenschaften durch die menschliche Natur Christi verstehen. Vielmehr sei in dieser Frage nicht auf die eigene Vernunft, sondern auf die übereinstimmenden Sprüche der Schrift zu hören. Nähme man das ganze erste Kapitel des Hebräerbriefes und Act 2,36 zusammen, so ergebe sich klar und deutlich, „das die erhöhung rede von der gantzen Person Christi/ Gott vnd Menschen".[124] Die Erhöhung der göttlichen Natur sei freilich nicht gemäß ihrer Natur zu verstehen, die nicht erhöht werden könne, sondern vielmehr so, dass die göttliche Natur nun auch in der Menschheit Christi offenbart und von den Menschen geglaubt werde, wie Jesus es selber in Joh 17,5 festgehalten habe. Diese göttliche Herrlichkeit, die der göttlichen Natur von Ewigkeit her zukommt, sei in der menschlichen Natur in den Erdentagen verborgen gewesen und im Leiden Christi von den Menschen nicht erkannt worden. Erst seit der Auferstehung und Himmelfahrt werde Christus nach seinen beiden Naturen im Evangelium als Gott ausgerufen und verehrt. Aus der Erhöhung Christi folge aber keineswegs die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi.

4. Weil aber auch der Glaubensartikel von der Himmelfahrt Christi von vielen Theologen falsch ausgelegt werde, wollen die Wittenberger nun auch das Zeugnis der Schrift von diesem Artikel anfügen:

Denn das solche Himelfart nicht sey nur eine *disparitio* oder verschwindung des Leibs Christi/ der nu vnsichtbar vnd vnbegreifflich/ vnd vnendlich an allen orten zugleich sey/ im Himel vnd auff Erden/ in Vieh vnd Menschen/ in Holtz vnd Stein/ in

[122] Wittenberg, Grundfest, 33r.
[123] Wittenberg, Grundfest, 33v.
[124] Wittenberg, Grundfest, 34r.

laub vnd Grass/ in allen Creaturen/ grossen vnd kleinen/ güten vnd bösen/ Sondern das Christus mit seiner Menscheit warhafftig gen Himel gefaren/ vnd sein Leib vnd Seel aus dieser Welt hinauff in das liecht der herrlichen offenbarung Gottes gefüret habe/ vnd von dannen werde widerkomen/ vberweisen alle frome Hertzen diese vnwidersprechliche Zeugnis/ die sich mit keiner Sophisterey lassen verdunckeln.[125]

Als Belege für die räumlich verstandene Himmelfahrt werden nun Mk 16,19; Lk 24, 51; Act 1,9–11; Act 3,21 in aktiver Übersetzung, Phil 3,20; Eph 4,10; Heb 4,14 und 7,26 angeführt. Jesus selber sage seine räumliche Abwesenheit von der Erde in Joh 12,8 und 16,28 an. Aus diesen zitierten Stellen gehe klar hervor, dass Christi Leib

von der Erden hinauff in den Himel leiblich vnd sichtbarlich genomen sey/ da er auch in der Glori vnd Herrligkeit/ sein eigenschafft/ form vnd gestalt des waren Leibs behelt/ vnd am Jüngsten tag/ in den Wolcken des Himels/ mit krafft vnd grosser herrligkeit zum Gericht/ leiblich vnd sichtbarlich wird widerkomen.[126]

Die Wittenberger Theologen verstehen die Rede des Epheserbriefes vom συνεγείρειν und συγκαθίζειν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (2,6) derart, dass die Gläubigen mit Christus auferweckt und in den Himmel eingesetzt sind, weil sie derselben menschlichen Natur teilhaftig seien. Die Hoffnung der Gläubigen, einmal in den Himmel zu Gott zu kommen, würde zunichte gemacht, wenn man die Einnahme des Himmels durch Christus leugnete und lediglich von einem Unsichtbar-Werden redete. Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes werden somit für die Wittenberger Bedingungen der Möglichkeit der zukünftigen Auferstehung, Himmelfahrt und des Seins im Himmel aller gläubigen Menschen.[127]

Streng zu unterscheiden vom Himmelfahrtsartikel sei das Sitzen zur Rechten Gottes, durch das der Unterschied zwischen Christus und anderen Kreaturen angezeigt werden solle. Christus sei gesetzt in die Herrlichkeit des Vaters als ein Herr über alle Kreaturen und Haupt der Kirche, geschmückt durch die höchsten Gaben, die einer Kreatur zuteil werden könnten. Jedoch werden auch durch die *sessio ad dexteram* die Eigenschaften der beiden Naturen weder vermischt noch aufgehoben.

Denn die volkomenheit des Schepffers vnd des Geschepffs nicht einerley/ sondern in ewigkeit vnterscheiden bleibet/ vnd ist die Menscheit Christi der Göttlichen Natur vnterworffen/ wie S. Paulus sagt/ 1. Cor. 15[,28]. Wenn er sagt/ das es alles vnterthan

[125] Wittenberg, Grundfest, 36v.

[126] Wittenberg, Grundfest, 37v.

[127] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 37v: „WJe wir nu nach der Schrifft den Artickel von der Himelfart also verstehen/ das Christus mit seinem Leibe warhafftig von der Erden auffgehoben sey gen Himel/ wie auch vnsere Leibe nach der Aufferstehung von dem tod/ jm in die Wolcken entgegen gezuckt/ vnd in die Himlische wonung zu jm erhaben werden sollen [...]".

sey/ ist offenbar/ das ausgenomen ist/ der jm alles vnterthan hat/ Vnd 1. Corint. 11[,3]: Gott aber ist Christus Heubt.[128]

So wirke Christus nicht seiner menschlichen Natur nach die Werke der Erhaltung seiner Kirche:

Denn er je nicht durch anlegung seiner hende/ gebein/ Adern vnd anderer glieder seines Leibes/ welcher leibhafftig vnd sichtbar im Himel ist vnd bleibet/ Sondern durch Allmechtige vnd vberal gegenwertige Krafft seiner Gottheit alles erhelt vnd regiert/ vnd im Himel vnd Erden ausrichtet alles was er will.[129]

Die Konsequenz aus diesen theologischen Überlegungen, dass der Leib Christi nicht auf Erden in den Abendmahlsfeiern gegenwärtig sein könne, liegt auf der Hand, wird hier und anderswo in dieser Schrift aber nicht öffentlich vertreten.

5. Abschließend führen die Wittenberger in zeitlicher Reihenfolge die altkirchlichen, teils antignostischen Väter Ignatius von Antiochien († 110–117), Irenaeus von Lyon (140–200), Justinus Martyr († 163–167), Tertullian (155/60–220/40) und Cyprian von Karthago (200–258) als Zeugen an, um mit ihren Aussagen die Württemberger Lehre von der Mitteilung aller göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur und das daraus für sie folgende Scheinleiden Christi zu widerlegen. Mit diesem theologiegeschichtlichen Exkurs beenden die Wittenberger ihren zweiten, exegetischen Abschnitt ihres christologischen Hauptabschnittes.

2.3 Die christologischen Irrlehren zur Zeit der Alten Kirche und in der Gegenwart

War im ersten Teil der „Grundfest“ die Wittenberger Christologie positiv dargestellt worden, so gehen die Kursachsen nun im zweiten Teil über zur Darstellung der christologischen Lehren, die sie als dem Konsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten entgegengesetzt und damit als häretisch identifizieren. In den ersten drei Teilen behandeln sie dabei zunächst die in den christologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche unterlegenen Positionen. Daran schließen sich vier Abschnitte zu nichtlutherischen Irrlehren, die in ihrer Gegenwart von Bedeutung waren, an, bevor dann in den letzten sieben Teilen die im Bereich des Luthertums von ihnen als häretisch beurteilten Lehren vorgestellt und abgelehnt werden. Eine Gliederung des zweiten Teils der Grundfest in Unterabschnitte sei der Darstellung des Inhaltes vorangestellt:

---

[128] Wittenberg, Grundfest, 39v.
[129] Wittenberg, Grundfest, 40r.

	Die christologischen Irrlehren zu Zeit der Alten Kirche	77v–95v
I	Irrlehren gegen die menschliche Natur Christi	77v–80r
II	Irrlehren gegen die göttliche Natur Christi	80r–84v
III	Die Irrlehren des Nestorius und Eutyches über die persönlichen Einung der beiden Naturen	84v–95v
	Zeitgenössische nichtlutherische Irrlehren in der Christologie	95v–108r
IV	Michael Servet	95v–97r
V	Die neuen Antitrinitarier in Siebenbürgen und Polen	97r–98r
VI	Die Wiedertäufer	98r
VII	Caspar Schwenckfeld	98v–108r
	Die christologischen Irrtümer im zeitgenössischen Luthertum	108v–152v
VIII	Die historische Genese des innerlutherischen Streites um die Christologie	108v–113v
IX	Johannes Brenz und Jakob Andreae	113v–120r
X	Johannes Wigand, *De communicatione Idiomatum*	120r–135r
XI	Martin Chemnitz, *De duabus Naturis in Christo*	135r–146v
XII	Die Wittenberger Promotionsdisputation von 1570	146v–148r
XIII	Das Schreiben der Wittenberger Fakultät an Herzog Julius von 1570	148r–150r
XIV	Joachim Mörlin, *De communicatione idiomatum*	150r–152v

2.3.1 Die christologischen Irrlehren zu Zeit der Alten Kirche

Kompendienartig wird in diesem Unterabschnitt die gesamte christologische Debatte der Alten Kirche vorgestellt, unterteilt in drei Abschnitte, in deren erstem die zumeist gnostischen Irrlehren vorgestellt werden, die sich gegen die wahre menschliche Natur Christi gerichtet haben, im zweiten diejenigen, die die göttliche Natur Christi eingeschränkt oder abgelehnt haben und im dritten Teil dienigen, die die persönliche Einung der beiden Naturen in der Person Christi falsch verstanden haben.

2.3.2 Zeitgenössische nichtlutherische Irrlehren in der Christologie

Nach ihrer Darstellung der altkirchlichen Häresien und der kirchlichen Reaktion darauf kommen die Wittenberger nunmehr in ihre Gegenwart und stellen zunächst die Lehre nichtlutherischer Theologen dar, die ihrer Meinung nach eine Irrlehre vertreten haben oder noch vertreten. Zunächst wenden sie sich dabei dem 1553 in Genf als Ketzer verbrannten Spanier Michael Servet (1511–1553) zu. Dieser habe in seinem Hauptwerk *Restitutio Christianismi* von 1553 die Summe seiner Lehre dargelegt, nachdem er bereits 1531 mit seinen *De trinitatis erroribus libri septem* und 1532 mit seinen *Dialogorum de Trinitate libri duo* begonnen hatte, öffentlich Kritik an der kirchlich sanktionierten Trinitätslehre zu erheben.[130] Indem Servet die drei Personen in der einen Gottheit leugne, erkläre er damit auch die ewige göttliche Natur des Sohnes für null und nichtig. Vielmehr habe diese erst mit der Schöpfung angefangen zu sein. Da aber die ganze Schöpfung aus der Substanz oder dem Wesen des Vaters ausgeflossen sei, könne Servet die Rede von der Gottheit des Sohnes zulassen, mache dabei aber keinen Unterschied zwischen dem Menschen Jesus von Nazareth und den anderen Menschen, die ebenfalls aus dem Wesen Gottes geschaffen und damit göttlich seien. Das Wort Gottes sei vor der Geburt der menschlichen Natur aus der Jungfrau Maria lediglich der Samen Christi ohne eigene Subsistenz gewesen. Durch die Emanation aus der Gottheit sei die Menschheit Christi als göttliche zu verehren, jedoch nicht darum, weil die zweite Person der Trinität Mensch geworden sei. Vielmehr sei Christus ein Gedanke Gottes gewesen, der erst mit der Geburt des Menschen Jesus von Nazareth zur Wirkung gekommen sei. Bei dieser Leugnung der ewigen Gottheit des Sohnes und der Trinität sei Servet geblieben bis zu seinem Feuertod.

Die Lehre Servets hätten die Antitrinitarier, die noch heute in Polen, Siebenbürgen und Ungarn ungehindert ihre gotteslästerliche Lehre verbreiten dürften, allesamt übernommen. Deren Anführer, die zum Teil noch lebten, seien Paulus Alciatus († 1565), Peter Gonesius (1525/30–1573), Matteo Gribaldi († 1564), Giovanni Valentino Gentilis (1520–1566), der in Bern wegen seiner Irrlehren hingerichtet worden sei, Giorgio Biandrata (1515–1588), Lelio Sozzini (1525–1562) und Franz Davidis (1510–1579). Jedoch seien diese zeitgenössischen Antitrinitarier unter sich uneins und zerfielen in drei Gruppen: Die einen verträten einen subordinatianischen Tritheismus mit drei einander ungleichen göttlichen Personen, während die zweite Gruppe den Sohn Gottes in arianischer Weise für die erste Kreatur Gottes

[130] Vgl. die angeführten Titel Servets: Michael Servet, *De trinitatis erroribus libri septem*, Hagenau 1531. Ders., *Dialogorum de trinitate libri duo. De iusticia regni Christi Capitula quatuor*, Hagenau 1532. Ders., *Restitutio Christianismi*, s.l. 1553. Zur Kritik des Humanisten Servet an der altkirchlichen Trinitätslehre und den Folgen für die Christologie, die er daraus zog, vgl. Bainton, Servet, 19–30. 31–41.

halte, der Gott aus Gnaden alle göttlichen Eigenschaften mitgeteilt hätte. Die zahlenmäßig größte dritte Gruppe jedoch halte Christus auf samosatenische Weise lediglich für einen reinen Menschen, dessen Subsistenz erst im Mutterleib der Maria begonnen habe. Dem göttlichen Wort sprächen sie eine eigene Existenz vor der Menschwerdung ab und erklärten es als bloßen göttlichen Gedanken und Plan, einmal die Welt zu erschaffen. Dennoch bezeichneten sie Jesus Christus als Sohn Gottes, da dieser keinen Menschen zum Vater habe, sondern durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria empfangen worden sei. Darüber hinaus sei der Name „Sohn Gottes" zu rechtfertigen, da Gott diesem Menschen seine göttliche Allmacht und die Kraft des Heiligen Geistes für sein Erlösungswerk mitgeteilt habe. Außerdem schreibe ihm die Schrift göttliche Ehre und Anrufung zusammen mit Gott zu. Die Lehre von der *communicatio Idiomatum* lehnten alle Antitrinitarier ab und zögen sie in Spott. Dies sei auch nur verständlich, verleugneten sie doch die zwei Naturen in Christus oder vermischten sie miteinander. Auch die Wiedertäufer lehrten noch heute an vielen Orten mancherlei Irrlehre über die zwei Naturen Christi, doch meistenteils in heimlicher Weise.

Die Gruppe der vier nichtlutherischen christologischen Irrlehren wird abgeschlossen durch den Schlesier Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561). Weil dessen Irrtümer bis heute ihre Wirkung nicht verfehlten und eng verwandt seien mit den nun diskutierten Irrlehren von der *communicatio Idiomatum realis sive physica*, müssten die Wittenberger über diesen christologischen Irrtum mehr Worte verlieren als über die anderen.

Der Grundirrtum des Schlesiers bestehe darin, dass er keinen Unterschied zwischen *concretum* und *abstractum* mache. Er deute alle Schriftstellen, die von Christus sprächen, auf die *beiden* Naturen Christi und hebe damit die Lehre von der *communicatio Idiomatum* auf. Er bezeichne sie als Schullehre, die zur Teilung Christi verführe.[131] Dementsprechend vertrete er die Position, dass der ganze Christus in seinen beiden Naturen dem Leiden unterworfen und gestorben sei.[132] Die Rede des 1. Petrusbrief (4,1) vom Leiden Christi im Fleisch, die durch Cyrill in seine Anathematismen aufgenommen worden sei, verstehe Schwenckfeld nicht *per communicationem idiomatum*, sondern deute den Spruch so, dass Gott, der in Christus

[131] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 99r: „Heisst dieselbe [die Lehre von der *communicatio Idiomatum*] eine verfürliche Schullere/ welche die Leute betriege/ das sie zur teilung Christi verursacht werden".

[132] Vgl. die von den Wittenbergern angegebene Stelle: „Diweil aber auch jm artickell vom Leiden Christi bei vilen ein mißuerstand vnd spaan ist/ So will ich meine mainung weiter hiebei erklären vnd halte also/ Das Jhesus Christus warer Gott vnd Mensch/ der gantze eingeborne Sun Gotes/ one tailung seiner Naturen/ gantz im Leiden gewest sei/ Das die stürme/ krafft vnd macht deß todes auff seine gantze Person der zwaien verainigten Naturen sein kommen [...] Solchs alles verstehe ich gerad vnd einfeltigklich vom gantzen leiden Christi des gantzen aingebornen aignen sunes Gottes/ on allen Respect oder tailung seiner Naturen.", Schwenckfeld, Bekandtnus, 24r–v.

zugleich Fleisch sei, nach beiden Naturen gelitten habe.[133] Das Leiden Gottes in Christus spreche Schwenckfeld der zweiten trinitarischen Person zu, um den Tod der ganzen Trinität nicht aussagen zu müssen.[134] Würde man das Leiden nicht beiden Naturen zusprechen, so könnte nach Schwenckfeld dem Tod Jesu Christi keine versöhnende und erlösende Rolle mehr zugesprochen werden.[135] Noch deutlicher habe Schwenckfeld seine Irrlehre gegenüber Melanchthon ausgedrückt, indem er behauptet habe, dass diejenigen, die Christus allein nach der menschlichen Natur das Leiden und den Tod zuschreiben, lediglich einen halben Christus hätten. Demgegenüber habe er die Rede von dem Leiden der menschlichen Natur und der Leidensfreiheit der göttlichen Natur explizit verworfen und vielmehr daran festgehalten, dass Christus auch in seiner Gottheit am Kreuz gehangen habe und dort gestorben sei. Der Tod sei ohne Unterscheidung der Naturen dem ganzen Christus zuzuschreiben. Das nach den Naturen unterscheidende Reden in der Christologie habe Schwenckfeld ganz abgelehnt. Die Aufteilung der *operationes* Christi auf die Naturen führe letzten Endes zur Teilung Christi. Halte man ihm die alte Regel Theodorets, *personae unitas nomina faciat communia*,[136] entgegen, dass aufgrund der Personeinheit die Namen der Naturen *in concreto* miteinander ausgetauscht werden könnten, so reagiere Schwenckfeld sehr gereizt und verweise darauf, dass nicht allein die Namen, sondern auch das Wesen und die *idiomata* zwischen den Naturen ausgetauscht würden. Denn würde man allein von einem Austausch der Namen reden, könne er diese Redeweise nicht anders verstehen, als rede man nur zum Schein und wolle behaupten, dass nicht alles auch für Gott gelte, was die Schrift von Christus rede. Aus dieser rein verbalen Idiomenkommunikation folge überdies, so Schwenckfeld, dass allein die göttliche Natur Christi als Gottes Sohn bezeichnet werden könne, seine menschliche

---

[133] Vgl. Schwenckfeld, Bekandtnus, 25v–26r: „Vnd halte vom Leiden Christi (*VERBI INCARNATI*) mit der Christlichen kirchen/ wie das grosse Concilium zu Epheso hat beschlossen/ Nemlich also/ Wer nicht bekennet/ das das wort Gottes im flaische hab gelitten/ vnnd gecreützuget sei im flaische/ vnnd den Todt im flaische geschmäckt habe/ vnnd der Erstgeborne auß den Todten sei worden/ Nach welchem er das leben vnd der Lebendigmacher als Gott ist/ der sei Anathema/ das ist verbannet. [...] Denn wer bestendig glauben kan/ (wie wir denn alle glauben sollen) Das Christus Gott vnd Mensch verainiget/ warhafftig von Maria der Junckfräwlichen muter ist geboren/ der wirt auch bald können außrechnen/ Das Christus Gott vnd Mensch/ ja auch Gott jnn Christo warhafftig hab gelitten/ vnd wie auß Paulo gehöret/ die wellt versünet mit ihm selbst."

[134] Vgl. Schwenckfeld, Bekandtnus, 26r: „Das Christus Gott vnd Mensch/ ja auch Gott jnn Christo warhafftig hab gelitten [...] Nicht die Person deß Vatern/ auch nicht die person des H. gaists hat gelitten/ wie denn weder der Vater noch der H. gaist ist Mensch worden/ Sonder die Person deß sunes Gottes/ welcher auch drumb ist Mensch worden/ vnnd ain sterblich flaisch/ ja ain leidlich ampt an sich hat genommen/ auff das er leiden köndte".

[135] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 99v: „Füret zum schein/ das sonst das Leiden nicht könne eine erlösung vnd versönung sein/ wenn Christus nicht nach beiden Naturen gelidden hette."

[136] Theodoret, *Eranistes. Dialogus III*, Ettlinger, 226: ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ. [...] Χρὴ μέντοι εἰδέναι, ὡς ἡ ἕνωσις κοινὰ ποιεῖ τὰ ὀνόματα.

Natur hingegen als Kreatur. Genau dies aber sei die nestorianische Häresie, die nur die göttliche Natur Gott sein lassen wollte, nicht aber die menschliche.[137] Der Schlesier lehne überdies die Konsequenz aus der von ihm so bezeichneten verbalen Idiomenkommunikation ab, dass allein Christus als Gott in die Trinität gehöre, nicht aber der ganze Christus auch seiner menschlichen Natur nach. Diese Vorstellung lehne Schwenckfeld ab, raube sie doch der menschlichen Natur Christi ihre ganze Majestät und Ehre.[138] Christus als Kreatur zu bezeichnen, sei zu jedem Zeitpunkt des Lebens Christi falsch, sei dieser doch nach beiden Naturen Gottes Sohn. Dies begründet der Schlesier mit dem Unterschied der *creatio ex nihilo*, die für die kreatürlichen Menschen gelte und der Zeugung durch den Heiligen Geist in der Jungfrau Maria, die exklusiv Jesus Christus zuteil geworden sei.[139]

Schwenckfeld lehre zwar die Unterscheidung zwischen dem Stand der Erniedrigung und dem der Erhöhung und gestehe die Unterschiedenheit der beiden Naturen im ersten Stand zu, rede gemäß Lk 1,80 vom Wachsen und Zunehmen an Geist und Einsicht bei der menschlichen Natur Christi, lehne

---

[137] Schwenckfeld, Bekandtnus, 37r–v: „Am erst in dehme/ So sie Christum Jesum nach der gantzen Person seiner beden verainigten Naturen nicht *VERE* den waren Natürlichen sun Gottes wöllen sein lassen/ Sonder hallten/ Das Christus allain nach der Natur deß Worts/ gottes des Vatern eingeborner sun sei/ Nach der Menschlichen Natur aber ein Creatur sei/ da sie denn auch den Sun deß menschens vom sune Gottes/ so wol als got vom Menschen in Christo abtailen/ vnd folgend *Adoptiuum*, das ist/ einen ahngenomnen gnaden sun auß dem Manne Jhesu Nazareno machen/ Vnd kurtzlich/ so halten sy mit Nestorio/ das der mensch Jesus Christus/ oder Christus nach seiner Menschait nicht *VERE* Gottes warer Eingeborner sun sei/ ob er wol/ *PER COMMUNICATIONEM*, vmb personlicher ainigkait willen/ also möge genannt werden/ Welchs aber nicht allain wider die heilige schrifft/ Sonder auch wider die Väter/ vnnd wider die Christliche Kirche ist/ die Christum Got vnd Mensch/ einen eingebornen waren Sun Gottes in beden Naturen glaubt vnd bekennet."

[138] Schwenckfeld, Bekandtnus, 37v–38r „*ECCE*, Da sihet man klälrich [sic!]/ wie die gelerten diser zeit Christum nach seiner menschait/ nicht allein einen Sun gottes verleugnen/ Sonder auch seine zwo verainigte Naturen von ainander absondern/ so sie die aine in die götliche Dreiainigkhait stellen/ die ander aber herauß mustern/ ann ainen reümlichen vmbschribnen ort im himel einschliessen/ auch fern vndter Gott stellen/ Vnd das sie Christo nach seiner Menschait nicht die Gloria/ eere/ stand/ vnnd wesen der andern Person in der H. Dreiainigkhait wöllen gönnen".

[139] Schwenckfeld, Göttliche Herrlichkeit, b 2r: „DAS der mensch Jesus Christus kain creatur oder geschöpff/ sonder der ware natürliche sun gottes sey/ wirt balt auß seinem empfencknus offenbar", Ebd., b 3v: „Darauß allen denen dies nur wöllen glauben/ klar genug beweiset wirt/ das dz kind so Maria vom h. gaiste (der ain gaist gottes des himmlischen vatters/ seiner natur vnd wesens ist) empfangen vnd geboren hat/ Ob es wol ain warer mensch auß dem flaische vnd hailigen geplüet Marie gewest/ das es dennoch kain creaturlicher noch geschaffner mensch/ sonder gottes des himlischen vatters wesentlicher eingeborner sun ist/ Wie denn gottes wesentlicher eingeborner sun sein vnd ain geschaffne creatur sein/ (so wol als geberen vnd schöpffen/ in gott nach aller alten leerer zeugknus) weiter vnderschaiden sein denn himel vnd erde. Denn gott schaffet die creaturen auß nicht/ vnd den creaturischen menschen aussem staube der erden/ von welchem auch geschriben stehet/ Du bist staub/ vnd zum staube solltu werden/ seine kinder aber gebiret er auß jm selbst/ auß seiner göttlichen natur vnd wesen/ vnder welchen Jesus Christus der aller herrlichste vnd erstgeborne naturliche sun vnd erbe ist/ nach welchs bilde alle andere gnadenkinder sollen auß gefüeret vnnd formirt werden".

aber im Stand der Erhöhung die Unterschiedenheit der beiden Naturen ab. Nach der Erhöhung Christi sei die menschliche Natur für sich selbst zu Gott geworden und gehöre insofern in die Trinität hinein. Für die menschliche Natur Christi gelte eine sukzessive Vergottung, die ihren Höhepunkt in der Auferstehung gehabt habe, durch die der gekreuzigte Christus in die göttliche Ehre eingesetzt und so als Mensch für sich selbst zu Gott geworden sei. Die Vokabel, die Schwenckfeld zur Kennzeichnung der Vergottung der menschlichen Natur Christi verwende, sei *Apotheosis*.[140]

Den Artikel vom Sitzen zur Rechten des Vaters lege Schwenckfeld so aus, dass die Menschheit Christi der Gottheit gleich geworden sei und dass Christus heute in der Ehre des Vaters nichts mehr als Gott sei. Wiewohl die menschliche Natur Christi noch über einen Leib mit Fleisch, Blut und Gebein verfüge, so sei doch dieser Leib Christus nicht mehr räumlich gebunden oder dimensioniert. Diese räumliche Ausgedehntheit und lokale Umschreibung sei mit der Kreuzigung in Christus gestorben. Mit der Auferstehung als Erstgeborener von den Toten sei er in das göttliche Wesen gekommen, das nicht mehr diesen irdischen Bedingungen unterliege. Wer auch nach der Auferstehung immer noch von einem räumlich umschriebenen Leib Christi rede, der wolle Christus nicht nach seinem himmlischen Wesen erkennen, sondern nach der irdisch-fleischlichen Wahrheit der Philosophie, die doch auf zeitliche Dinge beschränkt sei. Dadurch aber werde die Menschheit Christi unter seine Gottheit gestellt und sein Leib an einem umschriebenen Ort im Himmel eingeschlossen. Zwar sei die menschliche Natur in ihren Erdentagen nicht allgegenwärtig, sondern an einen Ort gebunden gewesen. Nach der Auferstehung und Himmelfahrt aber sei sie Gott gleich geworden und verfüge neben den anderen göttlichen Attributen auch über die göttliche Allgegenwart. Diese Gegenwart sei indes nicht physisch-lokal vorzustellen, sondern theologisch als außerhalb von Raum und Zeit und damit überall und zu jeder Zeit existierend. Mit diesem Referat der Ubiquitätslehre Schwenckfelds beenden die Wittenberger Professoren die Darstellung seiner Christologie und verweisen den interessierten Leser auf die eigene Lektüre seiner Veröffentlichungen. Vergleiche man nun die Christologie Schwenckfelds mit derjenigen der neuen Ubiquitisten, so ergebe sich, dass diese ganz genau wie jener die menschliche Natur vergöttlichten, sie damit aufheben und allgegenwärtig machten. Jedoch sei die Position Schwenckfelds etwas erträglicher, lehne er doch die Allgegenwart der

[140] Schwenckfeld, Bekandtnus, 39v: „Zum achten/ Irren die widersächer der Glorien Christi nu auch in deme/ Das sie Christum Jhesum nicht nach seiner gantzen Person der zwaien verainigten Naturen jn der Glorien/ für Got den Herren wollen halten/ vnd *Apotheosin*, das ist/ die Gotwerdung deß Menschen inn Christo/ so durch sein Widergeburt auß den todten/ durch die Salbung/ Himelkrönung vnnd volkhomne Glorificierung seines fleisches/ im einnemmen der gantzen fülle deß wesens Gottes geschehen ist/ verleugnen".

menschlichen Natur in den Erdentagen Christi ab, die von den neuen Ubiquitisten vertreten werde.

2.3.3 Die christologischen Irrtümer im zeitgenössischen Luthertum

Vor dem Hintergrund der bereits dargestellten altkirchlichen Häresien und der zeitgenössischen Irrlehren im nichtlutherischen Bereich stellen die Wittenberger Professoren nun die nach ihrer Ansicht häretischen Abweichungen vom christologischen Konsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten im lutherischen Lager dar. Als Vertreter dieser häretischen christologischen Ansätze innerhalb des Luthertums werden die beiden Württemberger Theologen Johannes Brenz und Jakob Andreae, der Jenaer Theologe Johannes Wigand, der Braunschweiger Martin Chemnitz und der mittlerweile bereits verstorbene Königsberger Bischof Joachim Mörlin genannt und ihre Positionen nacheinander behandelt. Mit diesem Abschnitt betreten die Wittenberger nun endgültig das innerlutherisch kontroverstheologische Feld.

2.3.3.1 Die historische Genese des Streites um die Christologie

Dieser kontroverstheologischen Behandlung oben genannter Theologen schicken die Wittenberger eine historische Zusammenfassung über die Entstehung der „ubiquitistischen" Irrlehre in anderen deutschen Ländern voran. Erstmals seien die Reden und Disputationen von der Mitteilung oder wesentlichen Ausgießung aller göttlichen Eigenschaften in die menschlichen Natur Christi, von der Gegenwart der menschlichen Natur in allen Dingen und Kreaturen im Himmel und auf Erden und die Neuinterpretation der Himmelfahrt und des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters wenige Jahre vor dem Tode Melanchthons außerhalb Kursachsens aufgekommen. Zuerst seien diese Gedanken jedoch nicht veröffentlicht, sondern geheim gehalten worden. Als dies dem Wittenberger Reformator zu Ohren gekommen sei, habe er sich ebenfalls privat und nicht im Druck an die Disputanten gewandt und sie davor gewarnt, den hohen Artikel der Christologie mit neuer Rede zu verfälschen oder die alten christologischen Häresien wieder hervorzubringen.[141] Melanchthon habe kurz vor seinem Tod im Jahre 1559 in seiner Vorlesung über den Kolosserbrief noch einmal seine Position zur Frage der Himmelfahrt und zum Sitzen Christi zur Rechten Gottes des

[141] Gemeint ist die Bremer Auseinandersetzung von 1554–1560 zwischen Johannes Timann (1500–1557) und Albert Hardenberg (1510–1574), bei der die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zum ersten Mal im Kontext der Abendmahlsfrage öffentlich diskutiert wurde. Vgl. zum ganzen Streit und zur Rolle Melanchthons in ihm: Mahlmann, Christologie, 44–61. Brandy, Christologie, 28–32. Vgl. zur keineswegs einhelligen Wittenberger Position zu dieser Frage die Stellungnahme von Johannes Bugenhagen d.Ä. (1485–1558): Mahlmann, Christologie, 58f.

Vaters dargelegt.[142] Diese Position habe Melanchthon als schriftgemäß und mit der Alten Kirche übereinstimmend vertreten.

Da aber je länger je mehr die schwenckfeldische Irrlehre von der realen Mitteilung oder wesentlichen Ausgießung göttlicher Eigenschaften in die Menschheit Christi an Boden gewonnen hätten, habe der *Praeceptor* im August 1559 an seine *Responsio ad articulos inquisitionis Bavaricae* nach Wiederholung der altkirchlichen Lehre eine ernste Verwarnung angefügt. Darinnen habe er den Konsens der ganzen Kirche gegen die neue Christologie stark gemacht und davor gewarnt, von einer doppelten Idiomenkommunikation zu reden, einer rein verbalen und einer physischen, die nichts anderes sei als eine Naturenvermischung.[143] Ebenfalls ein Jahr vor seinem Tod habe Melanchthon in seinem *Chronicon Carionis*[144] noch einmal die wahre Lehre von der Idiomenkommunikation, wie sie die Alte Kirche gelehrt habe, wiederholt. Wenige Jahre zuvor habe er das gleiche in seiner *Refutatio Stancari* getan.[145] Es sei Gott dafür zu danken, dass Melanchthon vor seinem Tod noch so ausführlich zu dieser Frage Stellung genommen habe, seien doch nach seinem Tod die Stimmen immer lauter geworden, die eine eutychianische Irrlehre in die Kirche einführen wollten, so dass man, würde dem niemand wehren, den Herrn Christus ganz verlieren würde wie die Kirche in Kleinasien.

Nach der allgemeinen historischen Einführung in die christologischen Streitigkeiten werden die Wittenberger nun konkreter und nennen die ersten Namen gegnerischer Theologen:

> GErne wolten wir der Namen verschonen/ aber die Streitbücher Herrn Brentzen/ seligen/ Jacobi Andree/ vnd vieler andern/ darinnen sehr viel stück Schwenckfelds fürgeben/ gantz ehnlich vnd gemes/ sind so ferne vnd weit ausgebreitet/ das die sachen nicht können vnter die Bencke gestossen werden.[146]

Jedoch verwerfen die Wittenberger nicht die schrifgemäßen Aussagen dieser beiden Theologen. Vor allem Brenz habe mit seinen Schriftexegesen und anderen Schriften der Kirche Christi sehr gut gedient, so dass es den Wittenbergern Leid tut, ihn nach seinem Tod zu kritisieren. So habe Brenz gerade im Abendmahl dazu geholfen, dass der Lehre Luthers von keinem theologischen Gegner mehr widersprochen werden konnte. Zu Lebzeiten des Johannes Brenz habe der Wittenberger Professor und Stadtpfarrer Paul

---

[142] Vgl. die Auslegung von Kol 3,1 in Melanchthons *Enarratio epistulae Pauli ad Colossenses.* 1559, CR 15, 1270–1272.

[143] Vgl. StA 6, 377.

[144] Vgl. Melanchthon, *Chronicon Carionis*, 230: *Nominatur enim figura loquendi communicatio Idiomatum, cum proprietas uni naturae conueniens tribuitur personae in concreto, ut significetur in ea persona duas naturas esse unitas unione hypostatica.*

[145] Vgl. Melanchthon, *Responsio de controversiis Stancari.* 1553, StA 6, 260–266.

[146] Wittenberg, Grundfest, 110r.

Eber 1562 jedoch sein „Bekenntnis vom heiligen Sacrament des Leibs vnd Bluts vnsers HERRN Jhesu Christi" in den Druck gegeben und darinnen die Realpräsenz von Christi Leib und Blut allein auf die Einsetzungsworte gegründet, die Rede von einer Ubiquität des Leibes Christi hingegen abgelehnt.[147] Im Folgenden referieren die Wittenberger Theologen die bereits in Abschnitt II.2. dargestellte *Censura Theologorum Witebergensium* auf die von Herzog Christoph von Württemberg zugeschickten Bücher der beiden Tübinger Theologen von 1564, stellen sich also anders als der Mitautor des Wittenberger Gutachtens Paul Crell, der in dem Gespräch mit der Zerbster Delegation die Autorenschaft der Wittenberger Fakultät abgelehnt hatte,[148] in die Traditionslinie der Wittenberger Christologie. Die Verteidigungsschrift der Tübinger indes findet keine Erwähnung in der „Grundfest".

2.3.3.2 Johannes Brenz und Jakob Andreae

Die beiden Tübinger Theologen werden von den Wittenbergern beschuldigt, neue und fremde Reden in der Christologie eingeführt zu haben. Ist man in der Betonung der Realpräsenz mit ihnen einig, so differierten doch die Wege der Begründung. So habe Brenz die *unio personalis*, die Himmelfahrt und Christi Sitzen zur Rechten Gottes als Grund und Beweis der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl gebraucht. Diese neue Art der Beweisführung sei als illegitim abzuweisen, stellten Christologie und Abendmahlslehre doch streng voneinander zu teilende Glaubensartikel dar. Auch die temporale Ansetzung des Beginns der *sessio ad dexteram* in der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, die ihren Anfang im Mutterleib Mariens gehabt habe, sei abzulehnen, argumentiere diese Denkfigur doch gegen die temporale Aufzählung des Credo. Anstatt der christologischen Argumentation hätten die Lehrer der rechtgläubigen Kirche zu allen Zeiten allein die Einsetzungsworte geltend gemacht für die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl. Bei dieser Argumentation sei auch Luther Zeit seines Lebens geblieben und habe die Stiftungsworte des Abendmahls gegen ihre Verfälscher verteidigt. Mitnichten habe Luther die Ubiquität des Leibes Christi zum Grund einer räumlichen Präsenz desselben im Abendmahl gemacht, ob er wohl in seinen Schriften gegen Karlstadt und Zwingli etwas in diese Richtung argumentiert habe. Damit aber habe er nur anzeigen wollen, dass es Christus *möglich* sei, den Kommunikanten seinen Leib zu geben, wiewohl die Art seiner Gegenwart für Menschen unbegreif-

[147] Vgl. Eber, Vom heiligen Sacrament, 52: „DJeser frag [der Frage nach der Realpräsenz von Christi Leib und Blut] erklerung stehet eigentlich auff dem rechten verstand vnd auslegung der wort Christi/ in der einsetzung des heiligen Abendmals" Ebd., 113: „[...] folget/ das die Menschliche natur nicht sol mit dem vnendlichen Wesen/ vnd erfüllung aller Creaturn/ der Göttlichen natur des Sons *exaequirt* vnd allenthalben gleich geachtet werden".

[148] Vgl. Abschnitt IV.4.

bar sei und bleibe. Seine Rede von einer dreifachen Gegenwartsform der menschlichen Natur Christi, die er von den Scholastikern übernommen habe, sei nach dem Aufkommen der Häresie Schwenckfelds von Luther nicht mehr gebraucht worden.[149] Auch habe sie ihm nicht dazu gedient, die Realpräsenz argumentativ zu untermauern, sondern einzig und allein zur Widerlegung von Einwürfen seiner Gegner.

Nach Verabschiedung der Wittenberger Konkordie im Jahre 1536 habe Luther einen freundlichen Brief an die Schweizer Städte geschrieben, in dem er seine Gründe für die Realpräsenz noch einmal aufgeführt habe.[150] Luther formuliert in diesem Schreiben vom 1. Dezember 1537 diplomatisch, um die Schweizer Städte doch noch zum Unterzeichnen der Wittenberger Konkordie zu bewegen. Er hält fest, dass auch er niemals von einem Wiederherabsteigen der erhöhten menschlichen Natur Christi zum Abendmahl und analog von einem Wiederauffahren nach Beendigung des Abendmahls gesprochen habe. Vielmehr halte auch er fest an den Aussagen des Apostolikums, die von der Himmelfahrt und der *Sessio Christi ad dexteram Dei patris* sprechen. Die Art der Gegenwart Christi seiner menschlichen Natur nach im Brot und Wein überlasse auch er getrost der Allmacht Gottes. Grund der Realpräsenz Christi in seinem Leib und Blut seien auch für ihn die Einsetzungsworte. Diese eine Äußerung Luthers wird nun durch die Wittenberger als hermeneutisches Raster für *alle* darauf folgenden Aussagen des Reformators und der ganzen kursächsischen Kirche gemacht. Eine Berufung auf eine andere Argumentationsweise entbehrt so für die Wittenberger innerhalb der Wittenberger Fakultät und ganz Kursachsen jeder Grundlage. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi sei dort niemals anders als mit den Einsetzungsworten begründet worden. Selbst die Altgläubigen begründeten ihre Irrlehre von der Transsubstantiation nicht christologisch. Bereits Johannes Damascenus, zu dessen Zeiten diese Lehre aufkam, bis sie dann 1215 von Papst Innozenz III. kanonisiert wurde, habe in seiner *expositio fidei* festgehalten, dass der in die Höhe erhobene Leib Christi nicht herabsteige, um sich mit Brot und Wein zu verbinden. Vielmehr würden Brot und Wein in Leib und Blut verwandelt.[151] Diese Erklärung der Realpräsenz des Leibes und Blutes in seiner Substanz nach verwandeltem Brot und Wein hätten auch die Scholastiker im Mittelalter über-

---

[149] Zur Unterscheidung von Gegenwartsformen bei Biel und zur Aufnahme durch Luther vgl. Abschnitt I. 1.

[150] Vgl. den Brief Luthers an die Schweizer Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel vom 1. Dezember 1537, WA.Br 8, 152,68–77.

[151] Vgl. Johannes Damascenus, *Expositio fidei 86*, PTS 12, 194: Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ ἀναληφθὲν ἐξ οὐρανῶν κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταποιεῖται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.

nommen. Auf diese scholastische Tradition habe auch Luther zurückgegriffen in seiner Auslegung der Einsetzungsworte in 1 Kor 11,24:

Aus der Ersten Epistel an die Corinther. Cap. XI. [1. Kor. 11, 24] Nemet und esset, Das ist mein Leib. ES wird der ware Leib vnd das ware Blut Christi im Brot vnd Wein zu essen vnd zu trincken gegeben. Nu erhebt sich ein Frage: Wie kann Christus leiblich im Sacrament sein, So doch ein Leib an vielen orten zu gleich nicht sein kan? Hierauff antworte ich also: Christus hat gesagt, er woelle da sein, Darumb ist er warhafftig im Sacrament, vnd dazu leiblich. Darumb ist er warhafftig da. Vnd sol auch kein andere vrsach solcher leiblichen gegenwertigkeit gesucht werden denn diese. Die wort lauten also, darumb mus es also geschehen wie sie lauten. Was aber den Leib belanget, kan Christus, wen er nur wil, allenthalben oder an allen orten sein. Darumb hats ein ander meinung mit seinem vnd vnserm Leib. VOm Allenthalben oder an allen orten sein sol nicht disputiret werden. Es ist viel ein ander ding in dieser sache. So reden auch die Schultheologen hie nichts vom Allenthalben, Sondern behalten den einfeltigen verstand von der leiblichen gegenwertigkeit Christi.[152]

Dieses Luther-Zitat, das sich zum ersten Mal in der Jenaer Ausgabe in Band 8 von 1558 findet und danach in allen weiteren Luther-Ausgaben übernommen wurde, stammt indes nicht von ihm, sondern von Philipp Melanchthon, sollte jedoch als Luther-Zitat in die Geschichte der lutherischen Christologie eingehen.[153]

Ausgehend von diesem Zitat, das die Wittenberger als von Luther verfasst einführen, kritisieren sie nun die Württemberger Begründung der Realpräsenz durch die Christologie und bezeichnen diese als illegitime Neuerung, die sich auf keinen Wittenberger Lehrer berufen könne. Die Behauptung des Württembergischen Reformators Brenz, dass eine Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht denkbar sei ohne die Annahme einer Präsenz der menschlichen Natur auf Erden auch vor der Abendmahlsfeier und seine Folgerung, dass man ohne die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht um das altgläubige magische Konsekrationsverständnis herumkomme, sei in keiner Weise durch Luther begründbar.

Noch viel weniger können die Wittenberger billigen, dass Brenz und Andreae in ihrem Streit um das Abendmahl neue Artikel einführten, die gegen die Schrift und die richtige Erklärung der Glaubensartikel verstießen. So definierten die beiden Württemberger die persönliche Vereinigung der beiden Naturen als „eine solche zusammenfügung beider Naturn/ das die Göttliche Natur alle jre Maiestet ausgiesse in die Menschliche Natur/ vnd sie mit aller jrer Himlischen Göttlichen krafft/ Herrligkeit/ Ehre vnd wirde

[152] WA 48, 237,1–18.

[153] Vgl. hierzu die skeptischen Anmerkungen zur Autorenschaft Luthers bei Lukas Osiander in Abschnitt XII. 3. Vgl. die gründliche Untersuchung zur Diskussion über die Autorenschaft in der Rezeption dieser Stelle bei Mahlmann, Christologie, 220–223, sowie die editorischen Notizen in WA 48, 236.

ziere".[154] Der Begriff der *Assumptio* meine in Tübinger Lesart die Vereinigung Gottes mit dem Menschen, bei der alle göttlichen Eigenschaften und Gaben in die menschliche Natur ausgegossen worden seien. Die Mitteilung der Majestät an den Menschen Jesus von Nazareth stelle die *differentia specifica unionis* dar, durch die Christus von anderen Menschen unterschieden sei.

Andreae erläutere diese Vorstellung von der Person Christi dadurch, dass er davon rede, dass die göttliche Natur Christi alle ihre göttlichen Handlungen und Wirkungen durch die menschliche Natur ausübe. Durch diese Gemeinschaft der beiden Naturen sei es nicht mehr möglich von einem Werk alleine der göttlichen Natur zu reden, sondern an allen Werken der göttlichen Natur bekäme nun auch die menschliche Natur Anteil, da sie durch sie gewirkt würden.[155] Als Analogie nenne Andreae das Wirken der menschlichen Seele durch und mit ihrem Körper. Die Annahme, dass Christus etwas bloß gemäß seiner menschlichen oder göttlichen Natur wirke, lehne Andreae darum folgerichtig ebenso ab wie die Position, dass Christus gemäß seiner Gottheit irgendwo anwesend sei, wo er nicht auch seiner menschlichen Natur nach präsent sei.[156] Vielmehr habe die göttliche Natur gleich wie die menschliche Seele, die ihre Kräfte durch den Leib wirke und ohne ihn nichts tun könne, solange sie mit ihm vereint sei, der menschlichen Natur alle Eigenschaften so mitgeteilt, dass sie durch ihre Menschheit alle ihre göttlichen Werke ausübe.[157] Aufgrund dieser Mitteilung der Fülle der Gottheit an die menschliche Natur sei Christus nunmehr in seinen beiden Naturen allgegenwärtig. Andreae gehe so weit, diese Mitteilung göttlicher Eigenschaften als Konstitutionsgrund der Person Christi auszusagen.[158]

Andreae und Brenz verträten die christologische Aussage, dass der Mensch Jesus von Nazareth durch die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften Gott gleich geworden sei. „Denn der Son des Menschen sey aller eigenschafft Gottes fehig (*capax*) worden/ vnd so solches nicht zugelassen werde/ sey kein vnterscheid zwischen Christo vnd andern Menschen".[159] Zur Stützung dieses Axioms *finitum capax infiniti* hätten die beiden Württemberger die Zwei-Naturen-Lehre ausgedehnt auf alle Menschen: „Denn in einem jedern Menschen sein beide Naturen/ die Göttliche/ so alles erfüllet/ vnd die Menschliche/ so von der Göttlichen getragen vnd erhalten wer-

[154] Wittenberg, Grundfest, 116v.

[155] Vgl. Andreae, *Responsio ad Bezam*, 31.

[156] Vgl. Andreae, *Expositio*, XIX.

[157] Vgl. Andreae, *Expositio*, XII.

[158] Vgl. Andreae, *Responsio ad Bezam*, 14: *Et intrepide affirmamus, si haec vnio facta esset sine communicatione, Christum non esse Christum.*

[159] Wittenberg, Grundfest, 117r–v.

de".[160] Der Unterschied zwischen der Gegenwart Gottes in allen seinen Kreaturen und seiner Gegenwart in der Person Christi sei auch nicht in der Art seiner Gegenwart zu suchen, sondern einzig und allein in der Wirkungsweise, der ἐνέργεια Gottes: Wirke Gott in den Menschen einiges aber nicht alles, so habe er in den Menschen Christus alle seine Wirkung ausgegossen, so dass er durch ihn alles in allem wirke. Darin und nur darin bestehe der Unterschied zwischen der Person Jesu Christi und den anderen Menschen. Die Beschränkung der Idiomenkommunikation auf den verbalen Ausdruck der persönlichen Einung beider Naturen in einem *suppositum* führe nach Andreae mit Notwendigkeit zu dem Schluss, dass man auch behaupten müsse, dass alle Menschen mit dem Sohn Gottes vereint seien, durch dessen Substanz oder Hypostase sie ins Dasein gehalten und personiert würden.[161] Brenz und Andreae höben die altkirchliche Lehre der Idiomenkommunikation auf, indem sie nicht mehr zwischen abstrakter und konkreter Rede unterschieden. Sie verträten damit eine neue, der rechtgläubigen Kirche fremde, Rede von einer *communicatio idiomatum*, in der alle göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur Christi ausgegossen würden.

Andreae behaupte, dass Christus gemäß seiner menschlichen Natur Gott sei und heiße, da die Gottheit alle ihre Werke durch ihre angenommene Menschheit wirke.[162] Es sei eine Unterscheidung vorzunehmen zwischen der wesentlichen Gottheit, über die der Sohn zusammen mit Vater und Heiligem Geist verfüge, und der mitgeteilten Gottheit, die der menschlichen Natur Zuteil geworden sei.[163] Diese Rede von der *deitas communicata* kritisieren die Wittenberger nun als „fast Arianisch",[164] sei doch diese Gottheit streng zu unterscheiden vom Wesen des göttlichen Vaters. Analog sei auch die Allmacht des Menschen Christus nicht die göttliche Allmacht selber, sondern eine mitgeteilte Allmacht.

Den nahe liegenden Schluss, dass sie eine Naturenvergleichung vertreten, bei der die menschliche Natur vergottet worden sei, lehnten die Württemberger indes ab, räumten aber zugleich ein, dass die menschliche Natur gemäß ihrer Gewalt, Herrlichkeit und Majestät der göttlichen gleich geworden sei, nicht aber gemäß ihrem Wesen, ihrer Natur oder ihrer Substanz. Aufgrund dieser mitgeteilten Majestät habe Christi Menschheit alle Dinge präsent und sei in allen Dingen präsent wie die Gottheit selber. Doch ge-

---

[160] Wittenberg, Grundfest, 117v.

[161] Vgl. Andreae, *Apologia*, 51: *Quae si pro vera definitione personalis vnionis habenda sit, non modo omnes homines & animalia; sed etiam omnes creaturas Christos faciemus, quae omnia hypostasi Verbi sustentatur, cum quibus tamen personaliter vnitus minime est dicendus.*

[162] Vgl. Andreae, *Expositio*, CVI.

[163] Vgl. Andreae, *Apologia*, 25.

[164] Wittenberg, Grundfest, 118r.

schehe diese Gegenwart auf andere Weise, da die menschliche Natur Christi auch bei dieser göttlichen Präsenz eine Kreatur bliebe.

Nach Ansicht der beiden Württemberger Theologen müsse man davon ausgehen, dass die göttliche Natur des Sohnes Gottes seiner Menschheit seit der Inkarnation und Menschwerdung Anteil gebe an ihren göttlichen Eigenschaften. Darum sei Christus gemäß seinen *beiden* Naturen allgegenwärtig. Würde es einen Ort geben, an dem die göttliche Natur Christi gegenwärtig wäre, nicht aber die menschliche Natur in gleicher Weise, so wäre die Person getrennt. Diese falsche Christologie verwendeten Andreae und Brenz als hermeneutisches Raster zum Verständnis aller Bibelsprüche. So gewinne Joh 1,14 bei ihnen den Sinn, dass der Sohn Gottes mit der menschlichen Natur so vereint sei, dass die menschliche Natur in die göttliche Majestät erhoben würde und Anteil bekäme an allen göttlichen Eigenschaften. Die Rede des Kolosserbriefes von der Fülle der Gottheit legten die beiden so aus, dass dadurch eine Einwohnung Gottes in der menschlichen Natur ausgedrückt werde, durch die alle göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur mitgeteilt würden. Der Kolosserbrief rede nicht von der göttlichen Fülle der göttlichen Natur, sondern von der an die menschliche Natur mitgeteilten Fülle der Gottheit.[165] Die Begriffe *forma Dei* und *forma servi* aus Phil 2 deute Andreae nicht auf die beiden Naturen Christi, sondern er beziehe beide auf die menschliche Natur, so dass *forma Dei* die mitgeteilte göttliche Majestät der menschlichen Natur bezeichne, die der menschlichen Natur in der Menschwerdung mitgeteilt worden sei.[166] Die Rede des Engels vom Sohn des Höchsten in Lk 1,32 sage aus, dass Christus auch nach seiner Menschheit Gott sein werde,[167] die abschließende Bemerkung nach der Weinverwandlung in Kana Joh 2,11, „er offenbarte seine Herrlichkeit", rede nicht von der göttlichen Natur, sondern von der menschlichen, der diese Herrlichkeit mitgeteilt worden sei[168] und Joh 10,17 rede davon, dass die menschliche Natur Christi ihr Leben selber nach ihrer Hingabe wiedergewinnen könne. Die Aussage, dass Christus alles erfülle aus Eph 4,10 sei schließlich ebenfalls als bezogen auf die menschliche Natur zu verstehen, die mitsamt der göttlichen Natur alles erfülle.[169]

In der Lehre von den Ständen Christi wichen die beiden Württemberger ebenfalls von der rechtgläubigen Lehre der Alten Kirche ab, indem sie davon redeten, dass die göttliche Majestät und Allmacht während des Standes der Erniedrigung verborgen in der menschlichen Natur präsent gewesen sei. Das Leiden und Sterben der menschlichen Natur sei indes nicht der

[165] Vgl. Andreae, *Apologia*, 47.
[166] Vgl. Andreae, *Disputatio*, 1569, A 4v.
[167] Andreae, *Responsio ad Bezam*, 6–7.
[168] Andreae, *Apologia*, 46.
[169] Andreae, *Apologia*, 32f.

mitgeteilten Majestät zuzuweisen, wiewohl auch diese dabei präsent geblieben wäre. Es sei zu unterscheiden zwischen der sichtbaren Gestalt Christi und der Weltpräsenz seiner menschlichen Natur, der dieses Attribut von der göttlichen Natur mitgeteilt worden sei. So sei die Engelsbotschaft „Er ist auferstanden und ist nicht hier" (Mt 28,6) auf die sichtbare äußere Gestalt des Menschen Jesu bezogen, denn gemäß seiner mitgeteilten Gottheit sei die menschliche Natur Christi sehr wohl auch im leeren Grab präsent gewesen. Auch in der Beschreibung von Himmel und Hölle wichen Brenz und Andreae von der orthodoxen Anschauung ab: Sie verstünden diese Begriffe allegorisch und lehnten deren topographische Verortung ab.

Bevor sie den Abschnitt über die beiden Württemberger Theologen beenden, fassen die Wittenberger Professoren noch einmal ihre Kritik an ihnen zusammen: Brenz und Andreae wichen mit ihrer Christologie vom einhelligen Zeugnis der Schrift, den Glaubensbekenntnissen und der gesamten altkirchlichen Tradition ab, verfälschten damit nicht nur die wahre Lehre, sondern trügen ihren Teil dazu bei, dass die altkirchlichen christologischen Häresien wieder hervorgekommen seien. Der große Wunsch der Wittenberger besteht darin, dass Andreae und die anderen Tübinger Theologen vielleicht doch noch einsähen, dass sie in der Christologie geirrt hätten und ihre Irrtümer in öffentlichen Büchern widerriefen. Dies sei der einzige Weg, wieder zu christlicher Einheit mit den Württemberger Theologen zu kommen.

2.3.3.3 Johannes Wigands Disputation De communicatione idiomatum

An die Darstellung der Württemberger Christologie schließen die Wittenberger Theologen nun einen umfangreichen weiteren Teil an, in dem das 1568 erschienene Buch *De communicatione idiomatum* des Jenaer Theologieprofessoren Johannes Wigand verhandelt wird. Die Auseinandersetzung mit der Christologie des Jenaer Theologen schließt sich, anders als die erstmalige öffentliche Kritik an Brenz und Andreae, nahtlos an die vorangegangenen Auseinandersetzungen zwischen der Wittenberger und der Jenaer Fakultät an. Der ergebnislos gebliebene Versuch der beiden Sächsischen Herrscher, den seit etlichen Jahren schwelenden Streit zwischen ihren Fakultäten zu beenden, lag mit dem Altenburger Kolloquium erst drei Jahre zurück. Dementsprechend wechselt der Stil der Auseinandersetzung von sachlich-fairer Kritik an den Württembergern nun zur harten Polemik gegen Wigand.

Der Jenaer eröffne sein umfangreiches Werk, indem er darauf hinweise, dass die Ablehnung einer realen Mitteilung von Eigenschaften unter den Naturen geradezu als Merkmal für die Sakramentierer anzusehen sei.[170]

[170] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 36.

Jedoch gebe es im ganzen Werk Luthers keinen einzigen Beleg dafür, dass er gegen den Konsens der Alten Kirche eine *communicatio idiomatum realis* neu eingeführt hätte. Der Zusatz *realis* sei der ganzen Reformation bis zum Beginn der brentianischen Streitigkeiten fremd gewesen. Ist nun für Wigand *der* ein Sakramentierer, der die *communicatio idiomatum realis* ablehnt, so müsste er auch Luther als Sakramentierer verdammen, habe dieser doch an der altkirchlich tradierten Fassung der Idiomenkommunikation festgehalten, durch die der Person die Eigenschaften der beiden Naturen in der Weise zugeschrieben werden, dass die Eigenschaften der einen Natur auch für die andere ausgesagt werden können. Möglich würden solche Aussagen durch die konkrete Rede, die Aussagen über die ganze Person mache. Sollen diese Aussagen nun erklärt werden, so müsse man nach altkirchlicher Regel eine *particula distinctiva* hinzusetzen, die erkläre, nach welcher Natur die Person handelt. Aus dieser altkirchlichen Lehre, die Luther ebenfalls vertreten habe, ziehen die Wittenberger nun die Konsequenzen gegen Wigand:

DEnn was der Person recht in solchen reden Göttliches Worts zugeschrieben wird/ mus darumb nicht beiden Naturn zugleich/ einer so wol als der andern/ in vnd für sich selbst eigen sein oder werden/ Darumb auch die Reden in *abstracto*, das ist/ da man der einen Natur eigenschafft/ der ander für sich/ vnd als die jrige geben will/ nicht geduldet noch verstatet werden.[171]

Streng zu unterscheiden seien auch die „wesentlichen eigenschafften einer jeden Natur in Christo/ die da vnuerrückt sampt dem wesen vnd substantz der Naturn selbst/ in ewigkeit vnzertrenlich vnd vnzerstörlich"[172] blieben von den Gaben der Ehre und Herrlichkeit, die der menschlichen Natur für sich von Gott gegeben worden seien.

Dieser einhelligen Lehre der rechtgläubigen Kirche und der Reformatoren setze Wigand nun seine physische oder reale Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche entgegen. Diese mitgeteilten Eigenschaften erhalte die menschliche Natur für sich selbst, die göttliche Natur hingegen bekomme keine menschlichen Eigenschaften mitgeteilt. Folgerichtig lehne der Jenaer Theologe den Gebrauch von *particulae distinctivae* ab und lehre anstatt dessen eine Zueignung göttlicher Eigenschaften *in abstracto* an die menschliche Natur in der Person.

DErwegen gewis vnd vnwandelbar ist/ das Wigandus gantz eine andere *communicationem Idiomatum* tichtet vnd füret/ als sie jemals Herrn Luthero/ vnd allen alten Lerern der rechtgleubigen Kirchen in sinn vnd gedancken komen ist.[173]

---

[171] Wittenberg, Grundfest, 121r.
[172] Wittenberg, Grundfest, 121v.
[173] Wittenberg, Grundfest, 122r.

Damit führe Wigand das Volk von den Einsetzungsworten Christi weg, hin zur ungewissen Allgegenwart der menschlichen Natur Christi, behaupte aber zugleich, dass diese christologische Begründung ein Erkennungszeichen des wahren Luthertums gegenüber dem Calvinismus darstelle. Er sage zwar, dass er die Einsetzungsworte des Abendmahls in vollem Umfang gelten lasse und mit der Rede von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi lediglich die Möglichkeit der Realpräsenz beweisen wolle. Dabei vergesse er aber den Charakter des Abendmahls als Sakrament und Geheimnis, das man nicht weiter erforschen könne, als der biblische Befund es erlaube.

Die alte Definition, die nicht erst Luther oder Melanchthon in die Kirche eingeführt hätten – *Communicatio Idiomatum est praedicatio, qua proprietas vnius naturae tribuitur personae in concreto, propter vnionem hypostaticam*[174] – lehne Wigand ab mit dem Argument, dass in ihr nur von einer *communicatio verbalis* die Rede sei,[175] und verwende stattdessen „eine nagelnewe vnd vnbekandte Definition":[176]

COMMVNICATIO Idiomatum, est communicatio, qua duae naturae in Christi persona unitae, suas proprietates mutuo communicant, tum re ipsa, tum etiam iuxta phrasin sanctae Scripturae, facta propter generis humani salutem.[177]

Der Jenaer Theologe unterscheide die reale Idiomenkommunikation von der verbalen.[178] Finde in der *communicatio Idiomatum realis* ein wirklicher Austausch der beiden Naturen untereinander statt, so weise die verbale Idiomenkommunikation diese Mitteilung dem Bereich formallogisch richtiger Aussagen über die Person Christi zu.[179] Der Hauptirrtum, der Wigand und die anderen Flacianer dazu verleitet hätte, von einer realen Idiomenkommunikation und damit von einer zweifachen Art der *communicatio Idiomatum* zu reden, bestehe darin, dass sie nicht richtig unterschieden

---

[174] Wittenberg, Grundfest, 124v. Es handelt sich um die Definition Melanchthons. Vgl. *Examen Ordinandorum.* 1559: *Est autem Communicatio Idiomatum, praedicatio, in qua proprietas uni naturae conveniens, tribuitur personae in Concreto, quia haec duae naturae, λόγος et natura assumpta, sunt unum ὑφιστάμενον.*, CR 23, 6f. Diese Definition findet sich bei Luther indes in charakteristisch modifizierter Form. Vgl. seine Definition: *1. Fides catholica haec est, ut unum dominum Christum confiteamur verum Deum et hominem. 2. Ex hac veritate geminae substantiae et unitate personae sequitur illa, quae dicitur, communicatio idiomatum. 3. Ut ea, quae sunt hominis, recte de Deo et e contra, quae Dei sunt, de homine dicantur. 4. Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc. 5. Non tamen haec rata sunt in abstractis (ut dicitur) humanae naturae. 6. Non enim dicere licet, Christus est sitiens, servus, mortuus, ergo est sitis, servitus, mors. 7. Unde et illa damnatur: Christus est humanitas, etiamsi dicatur: Christus est divinitas.*, WA 39/II, 93,2–14.

[175] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 33.

[176] Wittenberg, Grundfest, 124v.

[177] Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 32.

[178] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 34.

[179] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 34.

zwischen der persönlichen Einung der beiden Naturen in der Person Christi und der Idiomenkommunikation. Für Wigand seien die beiden Vorgänge identisch: In der persönlichen Vereinung der beiden Naturen habe die menschliche Natur Christi zugleich göttliche Eigenschaften für sich selbst empfangen.[180] Doch schränke Wigand hier sofort die Zahl der göttlichen *idiomata* ein, indem er behaupte, dass nur einige der menschlichen Natur mitgeteilt worden seien. Habe er in der Generaldefinition der *communicatio idiomatum* noch von einem gegenseitigen Anteilgeben beider Naturen aneinander gesprochen, so verneine er nun die reale Mitteilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur und begebe sich in diesem Punkt stillschweigend auf das Feld der verbalen Idiomenkommunikation.[181] Die Einschränkung auf einige göttliche Eigenschaften widerspreche im Übrigen der Ansicht des Württemberger Reformators Johannes Brenz, der von einer Mitteilung aller göttlichen Eigenschaften geredet habe.

Doch diese Mitteilung göttlicher Eigenschaften scheitere schon am Idiomenbegriff, stellten doch die göttlichen *idiomata* das Gott Eigene dar, das gerade nicht auch für andere Entitäten außerhalb der Gottheit aussagbar sei. Die Eigenschaften Gottes seien mit seinem Wesen identisch und aus diesem Grunde inkommunikabel. Würde die Rede vom Ausgießen der infiniten göttlichen Natur in die menschliche Natur gelten, so wäre aufgrund der Mitteilung des göttlichen Wesens die menschliche Natur zu Gott geworden und würde aufhören, eine menschliche Natur zu sein. Unlogisch sei es überdies, davon zu reden, dass die beiden Naturen in der Person Christi in ihren Eigenschaften unvermischt blieben,[182] gleichzeitig aber zu betonen, dass eben diese Eigenschaften sich einander mitteilten,[183] verändere doch eine solche Mitteilung immer auch die Naturen an sich in ihren Eigenschaften. Auch der Einwand Wigands, dass ein Unterschied bestehe zwischen der göttlichen Natur Christi, die die göttlichen Eigenschaften für sich selbst von Ewigkeit her habe und der menschlichen Natur, die über diese nur als mitgeteilte Eigenschaften verfüge, sei nicht stichhaltig, seien doch die göttliche Natur an sich selbst und die mitgeteilten göttlichen Eigenschaften ihrem Wesen nach gleich, wenn auch der Weg, auf dem sie zu diesem ontologischen Zustand gekommen seien, differiere. Wäre die Antwort Wigands auf diese Wittenberger Entgegnung, dass eine empfangene Gottheit nicht

---

[180] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 65.

[181] Vgl. zur Unterscheidung von *proprietates communicabiles* und *incommunicabiles*: Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 157: *Hinc manifestum est, proprietates essentiales utriusque naturae esse incommunicabiles, respectu naturarum. Proprietates autem communicabiles sunt, personae, Maiestatis, actionum.* Zum Ausschluss einer realen Mitteilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur: ebd., 137: *Nihil enim humana natura ex suis proprietatibus, realiter quidem, naturae diuinae attribuit.*

[182] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 56.

[183] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 57.

einer gebenden gleich sei, so würde er trinitarisch in die Nähe des Arianismus kommen, empfingen Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist ihr Gottsein doch auch von Gott dem Vater. Hier gebe es nur zwei Alternativen: Entweder mache man die beiden göttlichen Personen dem Vater ungleich in der Gottheit oder man erkläre die mitgeteilte Gottheit für eine göttliche Person, die eines Wesens mit der Trinität sei. Arianismus oder Irrlehre des Schwenckfeld seien hier mit Notwendigkeit die Alternativen. Nicht zu halten sei ebenfalls der Einspruch Wigands, dass die Natureigenschaften trotz der realen Mitteilung unverletzt erhalten blieben.

Aber die Regel Theodoreti vnd aller alten Lerer/ dringt darwider/ *Deletio proprietatum est naturarum negatio*. Wo die vnterschiednen eigenschafften auffgehoben werden/ wird als bald das wesen der Naturn verleugnet.[184]

Wesenseigenschaften, *proprietates essentiales*, und Wesen der Natur gehören so für die Wittenberger untrennbar zusammen. Eine Natur, die ihrer Wesenseigenschaften entbehrt oder ihrem Wesen fremde Eigenschaften hinzugewinnt, hört so mit Notwendigkeit auf, als diese Natur ansprechbar zu sein.

Sich widersprechende Angaben mache Wigand ebenfalls, wenn er einerseits betone, dass die *proprietates essentiales*, die Eigenschaften also, die das Wesen der Naturen konstituieren, nicht mitgeteilt würden,[185] andererseits aber an einer realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur festhalte.[186] Gegen diese Aussagen des Jenaers betonen die Wittenberger nun, dass es im Wesen der Gottheit keine akzidentalen Eigenschaften gebe, die Gott mitteilen und dabei noch Gott bleiben könnte, *in Deum non cadit accidens*: „Nu kann er ja nicht leugnen/ was die Göttliche Natur von ewigkeit von sich hat/ das sey nicht ein zufelliges ding/ *aliquid accidentale*, sondern es sey alles in Gott wesentlich".[187] Damit ist für die Wittenberger die Existenz von *proprietates non essentiales*, die der menschlichen Natur etwa mitgeteilt werden könnten, innerhalb der göttlichen οὐσία von vorne herein ausgeschlossen: „Ist aber diesem also/ das alle eigenschaften Gottes wesentlich sein/ wie will Wigandi zusamen geflickte vnd vngereimte *Communicatio* bestehen?"[188] Die Mitteilung der Person, Majestät und Wirkungen der göttlichen Natur an die menschliche, die Wigand postuliert, fällt damit für die Wittenberger unter das Verdikt der Denkunmöglichkeit. Für die Wittenberger steht vielmehr fest, dass auch die vereinten Naturen in ihren Eigenschaften unterschieden geblieben sind,

[184] Wittenberg, Grundfest, 128r.
[185] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 137.
[186] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 137.
[187] Wittenberg, Grundfest, 128r.
[188] Wittenberg, Grundfest, 128r.

nicht nur, wie Wigand sagt, die Naturen *in abstracto*, spekulativ in ihrer Selbständigkeit betrachtet, die sie *de facto* nicht mehr besitzen.[189]

Die Wittenberger Professoren beenden den Abschnitt mit einer Aufforderung an Wigand, seine öffentlich in den Druck gegebenen christologischen Häresien zu widerrufen, um dem Gericht Gottes zu entgehen.

2.3.3.4 Martin Chemnitz: De duabus Naturis in Christo

Als dritten Theologen im lutherischen Bereich, der vom Konsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten in der Christologie abgefallen sei, stellen die Wittenberger den Braunschweiger Martin Chemnitz vor. Mit Recht habe dieser in seinem kürzlich erschienenen Buch *De duabus naturis in Christo* festgestellt, dass Brenz, Andreae und auch Wigand „in jren Disputationen zu weit gangen"[190] seien, und mit vollem Recht habe er deren christologische Spitzenaussagen abgelehnt. Jedoch bestehe die einzige Stellungnahme des Braunschweigers zur Allgegenwart der menschlichen Natur darin, dass er diese Frage ins Ermessen eines jeden Theologen stelle.[191] Diesen Kompromissvorschlag von Chemnitz kritisieren die Wittenberger aufs schärfste: In Glaubensfragen dürfe es keine Ermessensfragen geben, da ansonsten die Gewissheit hinfällig werde. Wenn in der Theologie generell dieser Grundsatz gelten sollte, so käme es zu einer Beliebigkeit, an der die ganze Religion zugrunde ginge. Dann führten alle Wege menschlichen Erkennens zu Gott.

Chemnitz sei zwar bereit, die der ganzen altkirchlichen Tradition widersprechende Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zu billigen, übe aber andauernd Kritik an der rechten Lehre der Universität Wittenberg, an der er einst selbst studiert habe. Mit seinem großen Fundus an altkirchlichen Zitaten, die er während seiner Zeit als Bibliothekar in Königsberg gesammelt habe, versuche Chemnitz nun, sich der Leserschaft als gebildeter Mann zu präsentieren. Jedoch zitiere der Braunschweiger Theologe die Vätersprüche teilweise unvollständig, aus dem Kontext gerissen oder in einem anderen Sinn als von den Alten gemeint. Von der Regel Leos des Großen, *Agit utraque forma alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est*[192] führe Chemnitz beispielsweise nur den ersten Teil an und lasse die Naturenunter-

---

[189] Vgl. Wigand, *Communicatio Idiomatum*, 108.

[190] Wittenberg, Grundfest, 135v.

[191] Chemnitz, *De duabus naturis*, Hh 4v: *Quod vero praeterea in controuersia sacramentaria disputatur, de generali vbiquitate seu omnipraesentia corporis Christi in omnibus creaturis, atque adeo in lignis, herbis, lapidibus, etc. Abundet sane quisque suo sensu.* Diese Formulierung geht freilich auf das Bemühen des Braunschweigers zurück, mit den Württemberger Theologen eine gemeinsame Front bilden zu können. Vgl. Mahlmann, Chemnitz, 320f.

[192] CUC 2,1, 28_{12ff}.

scheidung des Papstes fort. In einigen Fällen versuche er neue Aussagen, die gegen den Konsens der Alten Kirche gerichtet seien, durch Väterzitate zu legitimieren. Um sich bei den Flacianern beliebt zu machen, nenne Chemnitz den Namen Melanchthons nicht ein einziges Mal, wenn er ihn zitiere, wo er doch alle anderen Theologen stets mit ihren Namen anführe. In vielen seiner christologischen Aussagen gehe er indes über seinen einstigen Lehrer hinaus. Sein Leser wäre besser beraten, nähme er die Schriften Melanchthons selber zu Hand. Denn Chemnitz verstehe es, die klaren Definitionen des Wittenbergers zu verdunkeln und zu verfälschen. Sein Buch enthalte teils unnütze, teils zweifelhafte, vor allem aber falsche und unbegründbare Lehre über die Person Christi. So nehme er nach Gutdünken neue christologische Distinktionen vor und führe neue Redeweisen von der Gegenwart Gottes ein. Am lächerlichsten seien jedoch seine Versuche in der Physik, mit denen er sich vor seinen Lesern als Unkundiger zu erkennen gebe.

Besonders wichtig sei es ihm, die menschliche Natur Christi als Werkzeug zu verstehen, durch das die göttliche Natur alle ihre Werke vollbringe. Es gebe demnach für Chemnitz keine Handlung der göttlichen Natur Christi, die nicht durch die menschliche Natur vollbracht werde. Mit dieser christologischen Aussage befinde sich der Braunschweiger im offenen Gegensatz zu Melanchthon,[193] sei aber mit Andreae und Wigand einig. Chemnitz bestimme diese Handlungseinheit der beiden Naturen auf zweifache Weise. Zum einen sei davon auszugehen, dass die göttliche Natur derart in der menschlichen Natur wohne, dass sie in ihr, mit ihr und durch sie ihre göttlichen Handlungen ausübe. Die zweite Bestimmung des Braunschweigers bestehe darin, dass die menschliche Natur durch die Ausgießung der besten Geschenke der göttlichen Natur derart vollkommen gemacht worden sei, dass sie zu ihrem Dienst als Werkzeug der göttlichen Natur geeignet geworden sei. Diese beiden Definitionen haben nach Wittenberger Ansicht ihre klaren Grenzen in den innertrinitarischen Wirkungen der Gottheit, die der Sohn mit den beiden anderen göttlichen Personen gemeinsam habe. Diese könnten mitnichten der menschlichen Natur als einem Werkzeug zugeschrieben werden. Dennoch seien die Wirkungen beider Naturen, wiewohl unterschieden, so doch geeint in der Hypostase der Person Jesu Christi.

Führe Chemnitz das altkirchliche Vergleichsbeispiel vom glühenden Eisen an, so lasse er dabei konsequent die Erklärung gegen die Eutychianer aus, die damit ihre Naturenvermischung legitimieren wollten. Denn gleich wie das Feuer, das im glühenden Eisen sei, nicht die Eigenschaften des Eisens an sich nehme und seine Eigenschaften nicht dem Eisen mitteile, so

[193] Wittenberg, Grundfest, 138v–139r.

sei auch die göttliche Natur Christi nicht sterblich geworden durch die persönliche Vereinigung, noch habe die menschliche Natur die unendlichen Eigenschaften der Gottheit für sich empfangen. Des Weiteren sei die unendliche göttliche Natur nicht in das endliche Wesen der angenommenen Natur eingeschlossen worden, wie auch das Feuer außerhalb des glühenden Eisens zu sehen sei. Besser hätte Chemnitz es angestanden, wenn er die Erklärung dieses Gleichnisses durch Theodoret[194] mit angeführt hätte, der davon rede, dass Eisen und Feuer ihrer Substanz nach unverändert erhalten blieben und daraus die christologische Konsequenz zieht, dass die beiden Naturen in Christus an ihren Eigenschaften unverändert erhalten blieben auch nach ihrer hypostatischen Einung.

Der Braunschweiger setze den Empfang der göttlichen Gaben und Vorzüge durch die menschliche Natur zeitlich falsch an mit der persönlichen Einigung.[195] Widersprüchliche Angaben mache Chemnitz überdies, wenn er zum einen mit der Alten Kirche daran festhalte, dass die beiden Naturen auch nach ihrer Vereinigung in ihren wesentlichen Eigenschaften nicht verändert worden seien, andererseits aber aus eben dieser persönlichen Einigung den Empfang vieler Eigenschaften durch die menschliche Natur postuliere, die außerhalb, gegen und über die Eigenschaften einer normalen menschlichen Natur hinausgingen.[196] Als Beispiel führe er das Gehen Christi über das Wasser an und schreibe dieses Wunder der menschlichen Natur zu, obwohl dies doch ein Werk der göttlichen Natur gewesen sei.

Seine durchaus richtige Rede vom soteriologischen Nutzen und Trost der wahren menschlichen Natur in Christus stürze Chemnitz wenig später schon wieder um durch seine Unterscheidung zwischen der menschlichen Natur an sich und der vereinten menschlichen Natur. Der vereinten menschlichen Natur seien durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur göttliche Gaben und Eigenschaften gegeben worden. Richtig sei an dieser Aussage, dass die menschliche Natur Christi in der Tat über alle anderen Kreaturen erhaben sei aufgrund der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur und dem Sitzen zur Rechten des Vaters.

Aber die persönliche vereinigung/ vnd das sitzen zur Rechten Gottes/ hebet mit nichten auff die wesentlichen eigenschaften der Menschlichen natur/ Vnd es ist eine einige Menscheit in Christo/ man betrachte sie für sich/ oder in der Persönlichen vereinigung.[197]

Die Unterscheidung zwischen der menschlichen Natur an sich und der vereinten menschlichen Natur sei schon von daher unsinnig, weil die

[194] Vgl. Theodoret, *Eranistes. Dialogus II*, Ettlinger, 145.
[195] Vgl. Chemnitz, *De duabus naturis*, F 3r.
[196] Vgl. Chemnitz, *De duabus naturis*, Z 3r.
[197] Wittenberg, Grundfest, 141v.

menschliche Natur anhypostatisch nie für sich selbst bestanden habe, noch hätte bestehen können. Wenn die Kirche von den Eigenschaften der menschlichen Natur in Christus rede, so meine sie dabei immer die vereinte menschliche Natur, nie die menschliche Natur an sich, abgesehen von der Vereinigung mit der göttlichen Natur. Bliebe die menschliche Natur Christi nicht auch in der Vereinigung mit der göttlichen Natur unverändert als wesenseins mit den anderen Menschen bestehen, so wäre dem menschlichen Geschlecht aller Trost genommen:

Vnd was kann das für ein trost sein/ der aus betrachtung der warhafften Menschlichen Natur in Christo solle genomen werden/ so derselbige trost sich nicht gründet eben auff diese Menscheit/ die in Christo vor vnd nach der verklerung vnd Himelfart bleibet.[198]

Die durch Chemnitz vertretene Lehre von der Mitteilung göttlicher Eigenschaften zeigt sich so als nicht vereinbar mit dem soteriologischen Impetus der Wittenberger Christologie, hatte dieser doch seinen sachlichen Grund in der wahren, unveränderten Menschheit des auferstandenen, zur Rechten des Vaters sitzenden und dort für die Menschen eintretenden Christus.

Damit kommen die Theologen der Leucorea zum Kern des christologischen Konzepts des Braunschweigers Chemnitz, zur Unterscheidung von drei *genera* in der Idiomenkommunikation:

Denn er macht jm one einiges der alten Lerer vorgehendes Exempel/ dreierley *genera communicationis Idiomatum*. Vnter denen das erste sein sol ein *forma loquendi*. Die andern zwey aber sollen sein *physicae* oder *reales communicationes*.[199]

Das *genus primum communicationis idiomatum* sei eine Art und Weise zu reden, in der die Eigenschaften einer Natur der Person Christi zugeschrieben würden. Diese Rede sei durch die Angabe, nach welcher Natur die Eigenschaft oder Wirkung der Person zugeschrieben werde, zu erklären. Dieses erste *genus* der Idiomenkommunikation stellt nun nach Wittenberger Ansicht „die rechte vnd einige *communicatio Idiomatum*, welche den alten Lerern bekandt gewesen ist"[200] dar. Als zweites *genus* präsentiere Chemnitz die Zuweisung der Aussagen über das Erlösungswerk der Person Christi an beide Naturen in Christus.[201] Richtig an dieser Aussage des Braunschweigers sei es, das Werk der Erlösung beiden Naturen zusammen zuzusprechen, da aus diesem Grund ihre Vereinigung geschehen sei. Jedoch sei der

[198] Wittenberg, Grundfest, 142r.

[199] Wittenberg, Grundfest, 142r. Vgl. Chemnitz, *De duabus naturis*, M 8v–N 3v.

[200] Wittenberg, Grundfest, 142r. Vgl. die Aufnahme des später so genannten *genus idiomaticum* in FC, SD VIII, 36–43, BSLK 1028,14–1030,41.

[201] Vgl. die Aufnahme des später so genannten *genus apotelesmaticum* in FC, SD VIII, 46–47, BSLK, 1031,32–45.

Vorwurf des Braunschweiger Theologen Chemnitz,[202] man wolle in Wittenberg alle Aussagen der Schrift über die Person Christi auf die Naturen aufteilen, völlig falsch, habe doch schon Melanchthon die Grundregel aufgestellt, dass die Aussagen über das Versöhnungsamt Christi der ganzen Person und gerade nicht nur einer Natur zukämen. Unverständlich sei auch, warum der Braunschweiger die Rede vom Erlösungswerk der *communicatio idiomatum* zuweise, bedeute doch *idioma* gerade das einer Natur für sich Eigene, während in der Rede vom Amt Christi gerade nicht von den Naturen in Sonderheit, sondern von ihrem gemeinsamen Werk die Rede sei. Müsse man in der *communicatio idiomatum* die Werke durch die *particulae distinctivae* genau einer Natur zuordnen, so seien in der Rede vom Amt Christi gerade diese Werke zusammenzuordnen zu einer ἐνέργεια θεανδρικῆ, mit der die beiden Naturen in einer gemeinsamen Wirkung die Erlösung bewerkstelligen, wozu eine jede Natur das ihre beitrage. Die menschliche Natur habe für die Sünden der Menschen gelitten, sei gestorben und begraben worden, während die göttliche Natur diesen Tod gewollt habe und ihre menschliche Natur nach drei Tagen wieder auferweckt habe. Da aber diese getrennten Werke erst zusammen die Erlösung des Menschen bewirkt hätten, werde zu Recht das Erlöseramt Christi der Person in ihren beiden Naturen zugesprochen. Der Unterschied zwischen den Sätzen, die in der Idiomenkommunikation gebraucht würden, und denen über Christi Erlösungswerk bestehe darin, dass im ersten Fall die grammatische Figur der Synekdoche, die ein Teil für das Ganze oder ein Ganzes für ein Teil nenne, verwandt würde, während im zweiten Fall eigentliche Rede vorliege. In den Sätzen über die Idiomenkommunikation wird „das einer Naturn eignet/ der gantzen Person/ in welcher zwo Naturen sind/ zugeschrieben/ Vnd geschiet doch solches nicht nach beiden/ sondern nach der einen Natur."[203] In den Sätzen vom Amt Christi indes rede man in eigentlicher Rede vom Werk Christi, das dieser in seinen beiden Naturen ausgeübt habe.

Die Bezeichnung der Aussagen der *communicatio idiomatum* als Synekdoche taucht hier zum ersten Mal bei den Wittenbergern in der christologischen Debatte auf. Die Entgegensetzung zu einem Verständnis einer Aussage „stracks dahin wie es lautet"[204] macht noch einmal klar, dass es sich für die Wittenberger bei der *communicatio idiomatum* um eine uneigentlich-tropologische Redeweise handelt. Die Zuweisung der Rede vom Erlösungswerk der Person Christi zur Idiomenkommunikation sei so, streng genommen, falsch und verdunkle die Rede über die Person Christi. Habe

[202] Vgl. Chemnitz, *De duabus naturis*, Q 8r: *Illud [Communicationem Idiomatum] vero quidam ita conantur restringere, vt contendant, omnia, quaecunque praedicantur de persona Christi, referenda esse ad alteram tantum ipsius naturam, siue diuininam siue humanam.*

[203] Wittenberg, Grundfest, 143r.

[204] Wittenberg, Grundfest, 143v.

Chemnitz einen Namen für das gemeinsam bewirkte Erlösungswerk Christi gesucht, hätte er es besser bei dem Begriff der κοινοποιία, den Cyrill geprägt habe und der das gemeinsame Werk bezeichne, bleiben lassen.

Das *tertium genus communicationis idiomatum*, das Chemnitz erfunden habe, bestehe in einer Mitteilung von Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur in der Person Christi.[205] Zwar finde keine Mitteilung von der menschlichen an die göttliche Natur statt, aber

die Menschliche natur in Christo sol vmb der persönlichen vereinigung willen ausser vnd vber/ vnd (wie er an andern orten sehr offt redet) auch wider jre natürliche eigenschafft vermehret vnd geziret sein/ *infinitis sublimibus*, mit vnendlichen vnd vnzehlichen Hoheiten/ die sie nicht von sich/ sondern aus der Persönlichen vereinbarung mit der Gottheit empfangen habe.[206]

Würde der Braunschweiger hier lediglich von den göttlichen Gaben und Hoheiten sprechen, die der menschlichen Natur nach ihrer Erhöhung zuteil geworden seien, so sei seine Aussage wahr. Jedoch bleibe Chemnitz nicht bei diesen göttlichen Gaben stehen, sondern vermische diese mit den göttlichen Eigenschaften und falle so mit Andreae und Wigand auf die Seite der Eutychianer. Denn die Gaben Christi seien noch lange nicht identisch mit den unendlichen und unermesslichen Eigenschaften der göttlichen Natur. Für die Wittenberger gilt in dieser Frage, dass

in alle ewigkeit ein vnterscheid sein vnd bleiben mus/ zwischen dem Schepffer vnd dem Geschepff/ vnd die Menscheit für vnd für/ kleiner oder nidriger ist denn die Gottheit.[207]

Auch in der Person Jesu Christi bleibt so für die Wittenberger Professoren die Kluft zwischen dem göttlichen Schöpfer und seiner Kreatur bestehen. Zur Begründung seines dritten *genus* gebrauche Chemnitz nun Bibelsprüche, die gar nicht von der menschlichen Natur an sich, sondern vom Erlösungswerk der beiden Naturen Christi sprechen. Rede er von den göttlichen Gaben, die der menschlichen Natur zuteil geworden seien, so behaupte er, dass diese Gaben in der Inkarnation der menschlichen Natur Christi gegeben seien, so doch die meisten ihr erst nach der Verklärung zuteil geworden seien. Das ganze dritte *genus* des Braunschweigers sei dunkel und berge die Gefahr in sich, dass Christi Menschheit Eigenschaften der Gottheit mitgeteilt würden und sie damit ihre wahre Menschheit verlöre.

---

[205] Vgl. die Aufnahme des später als *genus maiestaticum* bezeichneten dritten *genus* in FC, SD VIII, 48–87, BSLK, 1032,1–1047,2.

[206] Wittenberg, Grundfest, 144r. Vgl. Chemnitz, *De duabus naturis*, T 5r: *Ex hoc igitur fundamento [ex vnione hypostatica] scriptura deducit, quibus praerogatiuis humana natura in Christo, praeter & vltra naturales proprietates & conditiones, locupletata & ornata sit, ex hypostatica cum diuinitate vnione.*

[207] Wittenberg, Grundfest, 144v.

Besser wäre es gewesen, wenn Chemnitz darauf hingewiesen hätte, dass in den Eigenschaften der menschlichen Natur eine Unterscheidung vorzunehmen sei: Einige menschliche Eigenschaften machten ihr Wesen aus, „als das sie in der zeit angefangen/ das sie endlich vnd vmbschrieben (*finita & circumscripta*) sey."[208] Diese Eigenschaften habe die menschliche Natur behalten und bleibe dadurch für alle Zeit bestimmt als *menschliche* Natur. Von diesen *proprietates essentiales* zu unterscheiden seien die Eigenschaften, die der menschlichen Natur zu Eigen waren in der Zeit der Erniedrigung. Hunger, Durst, Müdigkeit, Ermüdung, Traurigkeit, Schmerzen, Leiden und Sterbensfähigkeit seien keine Wesenseigenschaften. Diese Kennzeichen der Erniedrigung habe die menschliche Natur Christi zur Zeit ihrer Verherrlichung wieder abgelegt. Anstelle dieser Eigenschaften habe sie die *idiomata* der Verherrlichung erhalten: Ehre, Unsterblichkeit, Schau des göttlichen Wesens, Freude, Macht und andere Eigenschaften. Jedoch sei sie dadurch keineswegs in das ewige, unermessliche göttliche Wesen verwandelt worden, sondern sei wahre menschliche Natur geblieben.

Die Wittenberger beenden die Vorstellung der Christologie des Braunschweigers Chemnitz mit dem Hinweis darauf, dass dieser wohl selber die Zitate, die er angeführt habe, nicht verstanden hätte und mehr den Ubiquitisten gedient habe, als er sich selbst und seinen Lesern vormache. Diese Allianz lutherischer Theologen, die in der Christologie von der Lehre der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten abgefallen seien, habe die Wittenberger dazu genötigt, in dieser Schrift der wahren, rechten Lehre in stürmischen Zeiten wieder Gehör zu verschaffen.

2.3.3.5 Joachim Mörlins Disputation De communicatione idiomatum

Nach einer kurzen Darstellung der Auseinandersetzungen über die Wittenberger Promotionsdisputation kommen die Wittenberger nun mit der Behandlung des letzten lutherischen Theologen, der nach ihrer Ansicht in der Christologie falsch gelehrt hat, zu Joachim Mörlin, dem im Mai 1571 verstorbenen Bischof des Samlandes (Herzogtum Preußen). Auch dieser habe eine Disputation über die *unio personalis* und die *communicatio idiomatum*[209] in den Druck gegeben, in der er sich ebenfalls auf „gut Eutychianisch"[210] zu diesem großen Geheimnis erklärt habe. Denn gleich zu Beginn dieser Disputation nehme Mörlin eine Unterscheidung vor zwischen den Naturen *in abstracto* betrachtet und den Naturen in der Person. Der menschlichen Natur könnten so für sich selbst Eigenschaften wie die End-

[208] Wittenberg, Grundfest, 145v.

[209] Joachim Mörlin ließ im Jahre 1571 seine christologische Disputation *De communicatione idiomatum*, die er 1561 gegen reformierte Theologen geschrieben hatte, unter demselben Titel neu auflegen.

[210] Wittenberg, Grundfest, 150r.

lichkeit, die Kreatürlichkeit und zur Zeit der Erniedrigung auch die Sterblichkeit, die Sichtbarkeit, die Trauer, der Hunger, das Fühlen und die räumliche Umschreibung zugeschrieben werden.[211] Schon diese drei Thesen des Samländers enthielten einen doppelten Irrtum: Die den Flacianern gemeinsame Zuordnung von Eigenschaften an die menschliche Natur Christi *in abstracto*, nicht aber an die menschliche Natur in der Person Christi sei gegen die Chalkedonische Lehrformel gerichtet, in der festgehalten werde, dass auch nach der Vereinigung der beiden Naturen deren unterschiedene Eigenschaften erhalten blieben. Der andere Irrtum bestehe darin, dass Mörlin die Eigenschaften der Sichtbarkeit, Fühlbarkeit und Umschriebenheit als *proprietates non essentiales* ansehe, also davon ausgehe, dass die menschliche Natur Christi diese Eigenschaften bei ihrer Auferstehung und Himmelfahrt abgelegt habe, „also/ das der verklerte Leib nu mehr vnsichtbar/ vnbegreifflich vnd vnendlich worden sey."[212] Diesen Sätzen halten die Wittenberger nun die evangelischen Auferstehungsberichte entgegen, in denen Christus von den Jüngern gesehen und von ihnen angefasst werde und sich als körperlich Umschriebener gezeigt habe (Lk 24, 36–43; Joh 20, 24–29). Mörlin zitiere zwar die altkirchlichen Autoren, jedoch so unvollkommen und unbeholfen, dass leicht derselbe Irrtum wie bei Andreae, Wigand und Chemnitz zu bemerken sei, wenn er davon rede, dass in Christus alle göttlichen Wirkungen durch und mit der menschlichen Natur geschähen[213] „vnd also einer jeden Natur ἐνέργεια vnd wirckung auffgehaben/ oder ja durch einander vermischt wird".[214] Mörlin stelle die altkirchliche Christologie falsch dar, wenn er den Vätern die Meinung unterstelle, dass der menschlichen Natur alle göttliche Gewalt und Herrlichkeit für sich selbst mitgeteilt worden sei.[215] Die Antike habe zwar die Zuweisung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur für legitim gehalten, habe diese aber immer zugleich durch die Idiomenkommunikation erklärt: Durch die ontologische Einung mit der göttlichen Natur in der Person würden die göttlichen Bezeichnungen der *Person* zu eigen und könnten so auch von der menschlichen Natur ausgesagt werden. Von einer Veränderung der Eigenschaften der menschlichen Natur *in abstracto* durch einen realen Ausguss göttlicher

---

[211] Vgl. Mörlin, *De communicatione idiomatum*, A 2v: *8. Fatemur etiam singulis naturis, per se consideratis, suas esse proprietates. 9. Ita vt natura humana sit finita creata, &c. 10. Fuerit etiam ad tempus, propter assumptam formam serui mortalis, potuerit vulnerari, tristari, esurire, palpari, videri, sua contineri dimensione, &c.*

[212] Wittenberg, Grundfest, 150v.

[213] Vgl. Mörlin, *De communicatione idiomatum*, B 1r: *communes faciens cum carne, diuinae Maiestatis operationes, Idem de incarna.*

[214] Wittenberg, Grundfest, 151r.

[215] Vgl. Mörlin, *De communicatione idiomatum*, B 1v: *58. Ita vt omnem potestatem in coelo & in terra habeat [caro], quam antequam a Deo verbo assumeretur non habuit [...] 59. Habet igitur eam potestatem & gloriam caro Christi, non proprietate naturae, sed vnione personae.*

Eigenschaften sei in der Antike nie die Rede gewesen. Die Wittenberger Theologen verstehen Mörlin also derart, dass er einen Idiomenaustausch postuliere, der die Eigenschaften der menschlichen Natur *in abstracto* tangiere und sie vergotte:

> Wenn es aber nach Mörlini auslegung gehen solte/ müste Christus *in vnione* nicht weniger nach der Menscheit als nach der Gottheit/ aus Gottes wesen geboren/ vnd des Vaters eingeborner Son sein/ welches ganz Schwenckfeldisch ist.[216]

Die Rede Mörlins davon, dass die menschliche Natur Eigenschaften empfangen habe, die das Wesen und die Eigentümlichkeit eines geschöpflichen Menschen übersteigen,[217] sei zumindest gefährlich, könne sie doch derart verstanden werden, dass damit nicht die göttlichen Gaben, die der menschlichen Natur nach ihrer Erhöhung zuteil geworden seien, gemeint seien, sondern göttliche Eigenschaften, durch die die wahre Menschheit Christi zerstört würde. Mörlins Disputation sei an diesem Punkt ebenso doppeldeutig wie Chemnitz' Rede von den παραφυσικά und ὑπερφυσικά.[218]

2.4. Vom Latinischen Catechismo/ zu Wittemberg ausgangen

In dem dritten und letzten Teil ihrer „Grundfest" gehen die Wittenberger Theologen nun auf die parallel zu ihrer Arbeit an dieser Schrift erschienenen Streitschriften anderer lutherischer Theologen gegen ihren Wittenberger Katechismus ein und beziehen damit öffentlich in einer Monographie Stellung in der christologischen Debatte um ihren Katechismus.[219] Eine Gliederung des dritten Teils der „Grundfest" in Unterabschnitte sei der Darstellung seines Inhaltes vorangestellt:

---

[216] Wittenberg, Grundfest, 151v.

[217] Vgl. Mörlin, *De communicatione idiomatum*, B 2r: *67. Tamen falsum est, carnem Christi post vnionem nihil habere, quod superet conditionem & proprietatem humanam.*

[218] Vgl. den vorigen Abschnitt 2.3.3.4.

[219] Vgl. Abschnitt VIII. 1.

I	Der Wittenberger Katechismus und seine Rezeption	153r–154r
II	Die Reaktionen aus dem flacianischen Lager	154r–155r
III	Die Erscheinungsgründe des Katechismus und sein Verhältnis zum Kleinen Katechismus Luthers	155r–157r
IV	Die Schmähschriften des Sebastian Boëtius	157r–158r
V	Der Brief des Martin Chemnitz an den Rat der Stadt Halle	158r–170v
VI	Der Streit um die passive Übersetzung von Act 3,21	170v–179r
VII	Systematisch-theologische Behandlung des eigentlichen Streitgegenstandes zwischen Wittenberg und den Flacianern	179r–189r
VIII	Die impliziten Folgen der *communicatio idiomatum realis*	189r–196r
IX	„Warhaffte beschüldigung der Flacianer"	196r–200r
X	Gebet um Frieden und Einigkeit in der evangelischen Kirche	200r–v

2.4.1 Die Schmähschriften des Sebastian Boëtius

Der Hallenser Superintendent Sebastian Boëtius habe als erster damit angefangen, in heimlichen Büchern den Wittenberger Katechismus heftig zu kritisieren, wie er auch gegen die Wittenberger Promotionsdisputation von 1570 in heimlichen Schriften Stellung bezogen habe.

Gegen diese heimlichen Schriften sei ihm aber „von gelerten Leuten in priuat Episteln dermassen widerumb begegnet worden/ das er sich dessen wenig zu rhümen."[220] Dieser Theologe habe nun die im Katechismus enthaltenen Zitate aus dem *Examen Ordinandorum* angegriffen, indem er in seinem *Index*[221] die Eigenschaft der Allgegenwart nicht allein der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur Christi zuschreibe. Die leibliche Aufnahme Christi in den Himmel sei abzulehnen. Christus sei nicht seiner Person, sondern allein seiner menschlichen Natur nach zur Rechten Gottes erhöht. Die menschliche Natur Christi sei in diesem Akt nicht allein über alle Kreaturen, sondern in Gott erhöht worden. Die Definition der Sakramente als Ritus, Zeugnis, Zeichen oder austeilendes Unterpfand reiche nicht aus, und daher sei die Definition der Taufe als ein Ritus, der die Versöh-

[220] Wittenberg, Grundfest, 157r.
[221] Vgl. Abschnitt VI. 1.

nung mit Gott bezeuge, unzutreffend. Die Rede des Apostels Paulus von der „Gemeinschaft" im Abendmahl (1 Kor 10,16) sei zu mindest ambivalent und könne daher nicht als Abendmahlsdefinition verwandt werden.

Die Wittenberger verschieben die Auseinandersetzung mit diesen Vorwürfen auf den Tag, an dem Boëtius sich öffentlich zu seinen bislang anonym erschienenen Schriften bekenne. Dem Leser sei nur dies mitgeteilt, dass der Hallenser in seinen Schriften einen Generalangriff auf die ganze rechtgläubige Alte Kirche unternehme. Denn er behaupte, dass die menschliche Natur Christi für sich alle göttlichen Eigenschaften *in abstracto* empfangen habe. Diesem Hallenser Christologoumenon widersprächen nicht nur die Wittenberger Theologen, sondern die ganze antike Lehrtradition. Unmöglich sei es, dass die göttliche Natur in die menschliche verwandelt werde. Denn auch Christi menschliche Natur sei und bleibe eine Kreatur. Zwar sei es legitim, die Menschheit Christi göttlich zu nennen, da sie zur Menschheit Gottes geworden sei, in die Natur Gottes verwandelt jedoch sei gerade nicht. „Aber Boetius gehe vns redlich vnter augen/ so sol jm weiter antwort von diesem vnd anderm begegnen."[222]

2.4.2 Der Brief des Martin Chemnitz an den Rat der Stadt Halle[223]

Die Wittenberger Theologen setzen bei ihrer Behandlung der christologischen Kritik des Braunschweiger Theologen Martin Chemnitz an ihrem Katechismus ein mit einer längeren Ausführung über das Amt Christi, die inhaltlich nichts Neues bringt und hier übergangen wird. Daran schließt sich die Wittenberger Antwort auf den Braunschweiger Vorwurf an, der Katechismus lehre eine reine *communicatio idiomatum verbalis*: Im Wittenberger Katechismus werde diese Lehre gar nicht verhandelt, sei sie doch zu schwierig für die Jungen in den mittleren Klassen der Lateinschulen und ohne den Anfang der Dialektik, in der man die Aussagearten lerne, gar nicht gründlich zu verstehen. Der Vorwurf, der Katechismus lehre eine verbale Idiomenkommunikation, entbehre so jeder Grundlage. Wäre aber dieses Stück in das neue katechetische Werk mit hineingekommen, so wäre auch dann keine Rede von einer realen oder verbalen Idiomenkommunikation gewesen, seien diese Begriffe doch bei keinem Lehrer der Alten Kirche zu finden, sondern eine neue Erfindung der Flacianer. Die Wittenberger seien bei der Lehre der Alten Kirche geblieben und wollten dies auch weiter tun. Für eine reale Idiomenkommunikation müsste man von einer Mitteilung der göttlichen Person oder ihrer Wesenseigenschaften ausgehen. Beides aber führe zu häretischen Aussagen, die Chemnitz verantworten müsse.

---

[222] Wittenberg, Grundfest, 158r.

[223] Vgl. Abschnitt VI. 2.1.

Die Hauptbeschuldigung des Braunschweigers aber bestehe darin, dass er der ganzen Wittenberger Fakultät den „sakramentirischen Irrtum" unterstellt. Die Wittenberger verwahren sich gegen diesen Vorwurf, stünden sie doch nach wie vor hinter den theologischen Aussagen des *Corpus Doctrinae*, das neben der Bibel und den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen die Grundlage jedes theologischen Satzes darstelle

vnd sind wir vns/ durch Gottes gnaden/ keines Sacramentirischen/ noch einigen verdampten irrthums in vnsern Kirchen bewust/ Bitten auch den Son Gottes/ das er vns ferner in seiner Warheit leiten/ vnd für Sacramentirischen vnd andern Irrthumen/ so wider das Göttliche Wort/ vnd den einhelligen Consens der Rechtgleubigen warhafftigen Kirchen sein/ wie bisanhero/ also auch forthin gnediglich bewaren wölle.[224]

Zur Beteuerung ihrer Unschuld zitieren die Wittenberger den Abschnitt des Katechismus, der das Abendmahl behandelt, nun in deutscher Übersetzung. Diese Wittenberger Abendmahlslehre folge nicht nur der Sache nach, sondern auch Wort für Wort dem *Corpus Doctrinae*, das in der Abendmahlsfrage noch von keinem angefochten worden sei.[225] Im Wittenberger Katechismus werde so nichts Neues gelehrt, sondern an den Einsetzungsworten und der Erklärung des Apostels Paulus festgehalten, die von einer Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi spreche. Der Katechismus berufe sich in seiner Vorrede auf den Kleinen Katechismus Luthers. Er tue dies nicht in verräterischer Weise, wie Chemnitz unterstellt habe, als ob er Luther einen Kuss gebe und ihn mit *ave Rabbi* grüßen wolle, sondern in echter Ehrerbietung gegenüber dem Reformator. Der Kleine Katechismus biete die Grammatik, auf die dann der Wittenberger Katechismus und das *Examen ordinandorum* aufbauten.

Chemnitz selbst fürchte sich in seinem Brief davor, dass man allzu schnell merke, dass er nur Vermutungen und üble Nachrede präsentiere. Um dies zu kaschieren, setze er sofort seine Kritik fort und füge drei Punkte an, in denen der neue Katechismus den Calvinisten zum Vorteil geschrieben sei: Nähme man mit dem Wittenberger Katechismus eine leibliche Aufnahme der menschlichen Natur in den lokal verstandenen Himmel an, so wäre eine Gegenwart dieses nun örtlich von der Welt entfernten Leibes im Abendmahl nicht mehr möglich. Dieser Vorwurf habe die Wittenberger sehr verwundert, habe Chemnitz doch in seinem christologischen Erstlingswerk, der *repetitio* (1561), selber die Himmelfahrt genau so verstanden wie die Wittenberger und sich dafür eingesetzt, „das der Artickel von der Himelfart Christi/ wie der Buchstaben lautet/ verstanden werden sol" und dabei explizit die Position derer abgelehnt, „so aus der Himelfart nur eine

[224] Wittenberg, Grundfest, 165r.
[225] Vgl. Abschnitt V. 3.

disparitionem oder verschwindung des Leibs Christi machen."[226] Jedoch habe der Braunschweiger bald danach damit angefangen, den Artikel von der Himmelfahrt mit dem vom Sitzen zur Rechten Gottes zu vermischen. Nichts desto weniger habe er den Ratschlag Luthers, sich der Rede von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi zur Begründung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu enthalten, dankbar angenommen.[227] Auch dessen Schreiben an die Schweizer Städte,[228] in dem Luther alle Spekulationen über die Frage des Wie der Realpräsenz Christi abgelehnt habe, habe sich der Braunschweiger zu eigen gemacht.[229] Dennoch übe Chemnitz nun Kritik am wörtlichen Verständnis der Himmelfahrt Christi, da dies ein wörtliches Verständnis der Einsetzungsworte des Abendmahles angeblich unmöglich mache. Dies lasse sich nur darauf zurückführen, dass nun auch Chemnitz wider die ernste Mahnung Luthers angefangen habe, über die Frage der Möglichkeit der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl zu grübeln. Diese Fragestellung aber führe zwangsläufig dahin, dass die Glaubensartikel zweifelhaft würden. Sicheren Boden unter den Füßen behalte der Theologe, der bei dem klaren Verstand der Himmelfahrt und des Abendmahls bleibe und nicht über die Frage grüble, wie denn der Leib Christi zugleich im Himmel und auf Erden gegenwärtig sein könne.

2.4.3 Der Streit um die passive Übersetzung von Act 3,21

Chemnitz und der von ihm dazu angestiftete Selnecker hätten die passivische Übersetzung von Act 3,21, *oportet Christum coelo capi*, im Wittenberger Katechismus auf das heftigste angefochten und sich dabei auf die aktive deutsche Übersetzung dieser Stelle durch Luther, „Christus musste den Himmel einnehmen",[230] berufen. Die Übersetzung des Reformators sei aber nur aus dem Grund nicht in den neuen Katechismus übernommen worden, weil dieser auf Latein und nicht auf Deutsch abgefasst worden sei. Hätten die Wittenberger gewusst, dass aus dieser Übersetzung eine Auseinandersetzung um die Grammatik entstehen würde, hätten sie niemals die

---

[226] Wittenberg, Grundfest, 170r. Vgl. Chemnitz, *Repetitio*, 236: *Manent ergo uerba in simplici & propria significatione, quod sicut Christus uisibili & physica locatione & circunscriptione sui corporis ante ascensionem in terra uersatus est, hoc modo & hac ratione ante extremum iudicium non sit conuersaturus in hac terra.*

[227] Vgl. Chemnitz, *De duabus naturis in Christo*, Hh 4r: *Ille [Lutherus] enim, cum multis argumentis de vbiquitate corporis Christi disputasset, tandem concludit To. 2 VVittebergensi pag. 187.* Vgl. hierzu das fälschlicherweise Luther zugeschriebene Zitat von Melanchthon in WA 48, 237,1–18.

[228] Vgl. den Brief Luthers an die Schweizer Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel vom 1. Dezember 1537, WA.Br 8, 152,68–77.

[229] Vgl. Chemnitz, *Repetitio*, 16f.

[230] Vgl. die Übersetzungen dieser Stelle durch Luther von 1522: „wilcher mus den hymel eynnehmen" und von 1546: „welcher mus den himel einnemen", WA.DB 6/1, 428f.

passivische Übersetzung verwandt. Die Wittenberger hätten diese Übersetzung arglos und nicht vorsätzlich in ihrem Katechismus verwandt und hätten damit auch nicht die Intention verfolgt, Luther in seiner Übersetzung zu korrigieren. So habe schon Gregor von Nazianz diese Bibelstelle passivisch verstanden: „Es mus Christus bis auff diese zeit herrschen/ vnd vom Himel auffgenomen werden/ (*capi a coelo*) bis auff die zeit/ da alles herwider bracht werde/ vnd mus zur Rechten sitzen/ bis die Feinde jm vnterworffen werden."[231] Gegen diesen Theologen habe noch niemand den Einwand erhoben, er lehre mit dieser Übersetzung falsch oder sei des sakramentiererischen Irrtums schuldig. Der Einwand, den manche Theologen[232] erhoben hätten, Gregor präsentiere hier nicht seine eigene Meinung, sondern zitiere die Ansicht der Arianer, sei so schlecht, dass jene Theologen „schamrot werden"[233] sollten. Denn Gregor zitiere in diesem Abschnitt mehrere Bibelstellen, um deren Interpretation durch Arius zu widerlegen. Wer nur ein bisschen Griechisch verstünde, wüsste, dass die Worte Ἰησοῦν Χριστὸν ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι eine unbestimmte Redeweise darstellten, die aktivisch oder passivisch übersetzt werden könnte. Beide Übersetzungen seien vom grammatikalischen Standpunkt als richtig zu bezeichnen. Für den Theologen sei diese Frage ohnehin irrelevant, redeten doch beide Übersetzungen von der Himmelfahrt Christi. Übersetze man die Stelle aktivisch, so rede sie davon, dass Christus den Himmel als Haupt seiner kämpfenden und triumphierenden Kirche eingenommen habe, übersetze man passivisch, so rede die Stelle vom Vorgang der Himmelfahrt selber, der in Mk 16,19; Lk 24,51 und Act 1,9 sachlich identisch ausgesagt werde. Zu verstehen seien beide Übersetzungen von der menschlichen Natur Christi; die göttliche Natur habe den Himmel nie verlassen. Damit aber seien die aktivische und die passivische Übersetzung dem Sinne nach identisch: „Was ist nu für vnterscheid/ Christus hat seinen Leib in Himel bracht/ da derselbige zuuor nicht war/ Oder/ Christi Leib ist in Himel gebracht worden/ von dannen er wird komen am Jüngsten tage?"[234] Sei dies das Verständnis des Glaubensartikels von der Himmelfahrt, dass Christus wahrhaft im Himmel sei mit seinem Leib und auch in seiner Verherrlichung „sein eigenschafft/ form vnd gestalt des waren Leibs behelt",[235] so wollen die Wittenberger sich mit keinem

---

[231] Grundfest, 171r. Gregor von Nazianz, Vierte theologische Rede über den Sohn 4, FC 22, 226,22–228,2: Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως, καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν ἔχειν, ἕως τῆς τῶν ἐχθρῶν ἐπικρατήσεως.

[232] Gemeint ist der namentlich hier nicht genannte Selnecker, der in seinem „kurzen Bekenntnis" diese Position vertreten hatte. Vgl. Abschnitt VI. 3.3.

[233] Wittenberg, Grundfest 171v.

[234] Wittenberg, Grundfest, 173r.

[235] Wittenberg, Grundfest, 173r.

mehr über die Übersetzung von Act 3,21 streiten, wiewohl ihrer Meinung nach die passivische Übersetzung besser zum Kontext passe.

Luther habe Act 1,9 in seiner deutschen Übersetzung, Act 3,21 in seiner lateinischen Übersetzung von 1529 ebenfalls passiv wiedergegeben.[236]

HIeraus schliesse nu menniglich/ wes Geist Kemnicium vnd andere treibe/ so von vnserm Catechismo ein solch geschrey ausspeien/ darin die *passiua interpretatio* gebraucht ist/ die Herr Lutherus selbst/ beides Act. 1. im Deudschen/ vnd Acto. 3. in seiner eigenen Latinischen *Version* gebraucht hat.[237]

Chemnitz gehe es nicht um die Sache selber, sondern einzig und allein um die Personen, die jetzt auf den Wittenberger Lehrstühlen säßen und denen er diese Position nicht gönne.

Eine noch boshaftere Behauptung des Braunschweigers aber bestehe darin, dass er den Wittenbergern unterstelle, eine räumliche Gefangenschaft der menschlichen Natur Christi im Himmel zu vertreten,

als müsse Christus im Himel an einem ort vmbzirckelt vnd beschlossen sein/ also/ das wenn mans in *Praeterito* geben wolte/ es heissen müsse/ *Oportet Christum Coelo captum esse.*[238]

Zwar sei dies wahr und die Meinung aller Lehrer der Alten Kirche, dass „Christus nach seiner Himelfart bis ans ende der Welt/ mit seinem Leib vnd Seel nicht hie niden auff Erden/ leiblich vnd sichtbarlich/ sondern droben im Himel vber vnd ausserhalb dieser gantzen sichtbaren Welt sey",[239] jedoch sei man dadurch noch lange nicht dazu gezwungen, von einer räumlichen Gefangenschaft der menschlichen Natur Christi im Himmel zu sprechen. Von einem Gehen Christi, seinem Sitzen, Stehen und dergleichen in diesem Kontext zu reden, sei ohnehin kindisch und unangemessen. Ausreichend sei es,

zu wissen/ das Christus leiblich vnd sichtbarlich droben in der Himlischen wonung ist/ die er vns auch bereitet hat/ vnd darinnen ist vnd wandelt/ wie vnd wo er will/ vnd wie es seiner Himlischen vnd vnaussprechlichen Herrligkeit vnd Maiestet gezimet.[240]

Zu Recht habe bereits Augustin[241] davor gewarnt, danach zu fragen, wo denn der Leib Christi im Himmel zu finden sei. Dies sei ein himmlisches

---

[236] Vgl. Luthers deutsche Übersetzung von Act 1,9 (1546): „VND da er solchs gesagt, ward er auffgehaben zusehens, vnd eine Wolcke nam jn auf fur jren augen weg.", WA.DB 6/1, 419 und die Wiedergabe von Act 3,21 in der Luther zugeschriebenen Vulgata-Revision aus dem Jahr 1529: *et miserit eum qui praedicatus est vobis Ihesum Christum, quem oportebat coelo suscipi donec restituantur omnia*, WA.DB 5, 728.

[237] Wittenberg, Grundfest, 173v.

[238] Wittenberg, Grundfest, 174r.

[239] Wittenberg, Grundfest, 174r.

[240] Wittenberg, Grundfest, 174r.

[241] Vgl. Augustin, *De fide et symbolo VI*, CSEL 41, 15f.

Geheimnis, das zu erforschen nicht Aufgabe des menschlichen Geistes sei. Anthropomorphe Vorstellungen vom Sitzen Gottes des Vaters und seiner Rechten und Linken seien ohnehin unzulässig.

Chemnitz moniere, dass die Erklärung der Himmelfahrt nicht aus dem *Corpus Doctrinae* stamme. Die Worte, mit denen der Wittenberger Katechismus die Himmelfahrt definiere, seien dem Werk Melanchthons *Enarratio epistolae Pauli ad Colossenses* von 1559 entnommen.[242] Dieses wörtliche Verständnis des Himmelfahrtsberichtes im räumlichen Sinne sei der Verfälschung dieses Artikels durch Chemnitz und Selnecker entgegenzuhalten und stark zu machen. Der zweite kritische Einwand des Braunschweigers bestehe darin, dass der Katechismus in der *unio personalis* keine andere Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur lehre als die, dass die menschliche Natur von der göttlichen ins Dasein gebracht, getragen und erhalten werde. Die Wittenberger antworten auf diesen Vorwurf mit der Unterscheidung zwischen der Inkarnation und der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes des Vaters. Chemnitz vermische diese beiden Lehren und komme damit zu seiner Lehre von der Mitteilung göttlicher Eigenschaften in der Inkarnation. Die Wittenberger hingegen lehrten, dass Christus in der Erhöhung zur Rechten des Vaters mit Gaben und Vorzügen ausgestattet worden sei, die ihn von allen anderen Kreaturen unterschieden, nicht aber in der Inkarnation. Eine schreckliche Gotteslästerung aber sei der Einwurf des Braunschweigers, dass der ganze Artikel der Inkarnation vernichtet werde, wenn man die *unio personalis* als Erhalten und Tragen der menschlichen Natur durch die göttliche in persönlicher Einigkeit beschreibe. Denn genau dies und nicht ein reales Ausgießen oder eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften mache den Unterschied zwischen Christus und den auferstandenen Menschen aus. Gäbe man diesen Unterschied auf, würde man Christus als Gott und Mensch verlieren und einen vergotteten Menschen behalten. Chemnitz habe allem Anschein nach noch nicht richtig verstanden, was das Tragen der menschlichen Natur durch die göttliche meine. Hätte er seine Scholastiker richtig gelesen, so wüsste er, was genau sie mit *suppositum* und *suppositari* gemeint hätten. Melanchthon erkläre genau dies in seiner *Enarratio Symboli Niceni postrema* von 1557:

In Christo sic sunt unitae duae naturae, ut sint unum ὑφιστάμενον, id est, ut gestetur humana natura a λόγῳ, Sic ut sint inseparabiles naturae, deinde in tota aeternitate, et ut natura humana redigeretur in nihilum, nisi sic gestaretur.[243]

Schon die Alte Kirche habe festgehalten: *Persona terminat dependentiam naturae assumtae, id est, Natura assumta talem habet ordinem ad perso-*

[242] Vgl. CR 15, 1270f.

[243] Melanchthon, Explicatio symboli Niceni (1557), CR 23, 510.

nam assumentem, ut massa illa non esset, nisi sic assumta esset.[244] Wenn nun der Katechismus von einer unauflöslichen Verbindung der beiden Naturen in Christus spreche und davon, dass die menschliche Natur von der göttlichen getragen werde,

> Ists nichts anderes geredt/ denn das die Menscheit/ die sonst für sich keine Person oder selbstendig wesen war/ mit der Gottheit eine Person/ oder ein Christus sey/ oder das die Menscheit/ des Sons Gottes eigen Leib vnd Seel sey/ vnd zur substantz vnd wesen seiner Person nunmehr nach der Menschwerdung gehöre.[245]

Dieses ontologische Modell schließe nun die Erhöhung und die unterscheidenden Gaben, die der menschlichen Natur durch das Sitzen zur Rechten Gottes zuteil geworden seien, gerade nicht aus, „allein das sie dennoch eine Creatur/ vnd dem ewigen Göttlichen vnendlichen wesen/ vngleich sey vnd bleibe."[246] Dass Chemnitz die Realpräsenz von Christi Leib und Blut mit der persönlichen Einigung und der daraus folgenden Allgegenwart der menschlichen Natur begründen möchte, lehnen nicht nur die Wittenberger ab, sondern auch er selbst habe wenig vorher festgehalten, dass man nicht nach den Bedingungen der Möglichkeit der Realpräsenz fragen, sondern an den Einsetzungsworten festhalten solle. Würde man nun die Realpräsenz tatsächlich in der persönlichen Vereinigung im Mutterleib verankern, wozu hätte Christus dann noch extra sein Abendmahl einsetzen müssen? Die Allgegenwart des Leibes Christi hebe das Wunder seiner Präsenz im Abendmahl auf und verallgemeinere es auf unzulässige Weise.

Als dritte Anklage gegen den Wittenberger Katechismus bringe Chemnitz das Fehlen einer Erwähnung der sakramentiererischen Irrlehre in Anschlag. Aus diesem Grund hielten die Wittenberger es mit Calvin und seinen Konsorten. In der Vorrede des Katechismus hätte Chemnitz jedoch bereits lesen können, dass überhaupt keine streitigen theologischen Disputationen in ihm Erwähnung fänden. Luther selber nehme in seinem Katechismus nicht Stellung gegen irgendeine Irrlehre. Aus pädagogischen Erwägungen hätten die Wittenberger die Erwähnung der Gegenlehren knapp gehalten.

2.4.4 Systematisch-theologische Behandlung des eigentlichen Streitgegenstandes zwischen Wittenberg und den Flacianern

Unter dem Titel „Woruon der Streit sey dieser zeit/ zwischen den Schulen zu Wittemberg vnd den Flacianern" beginnen die Wittenberger Theologen nun, den Streitgegenstand zwischen ihrer Fakultät und ihren Gegnern näher zu definieren und ihn systematisch-theologisch zu bearbeiten. Sie setzen ein

---

[244] Vgl. Melanchthon, Explicatio symboli Niceni (1557), CR 23, 369.
[245] Wittenberg, Grundfest, 177r.
[246] Wittenberg, Grundfest, 177r.

mit der Feststellung, dass nicht die Abendmahlslehre strittig sei, „dauon vnsere Lere vnd Bekentnis richtig/ rund/ klar/ kund vnd offenbar ist",[247] die in dieser Schrift des öfteren wiederholt worden und bei den Zuhörern der Wittenberger Vorlesungen und Predigten klar und deutlich im Sinne des Kleinen Katechismus Luthers zu hören sei. Den eigentlichen Streitgegenstand stellten vielmehr die Promotionsthesen zur Christologie dar, in denen sich die neue Wittenberger Fakultät zum ersten Mal zu diesem Glaubensartikel geäußert habe. Es sei die höchste Gefahr, die mit den neuen Disputationen der Flacianer nach Kursachsen gekommen sei, dass man die menschliche Natur Christi verleugne, ob man wohl das Gegenteil behaupte. Denn mit der realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur würden die Eigenschaften der menschlichen Natur verändert und ihre Eigenschaften mit denen der göttlichen Natur vermischt. Eine Natur erkenne man an ihren von anderen Naturen unterschiedenen Wesenseigentümlichkeiten „vnd wo die eigenschafft nicht mehr vnterschieden sein/ da ist auch das wesen/ vnd die Naturn nicht mehr vnterschieden/ sondern einander gleich worden."[248] Eine menschliche Natur mit göttlichen Eigenschaften hört so für die Wittenberger auf eine menschliche Natur zu sein, da sie in ihren Wesenseigenschaften verändert ist.

Zu dieser Irrlehre komme noch die Uneinigkeit der Flacianer untereinander hinzu, die ihre Position als Irrlehre entlarve: Einige – gemeint sind die Württemberger – lehrten, dass die menschliche Natur bereits im Mutterleib mit der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen die göttlichen Eigenschaften und Wirkungen in und für sich empfangen habe, diese jedoch verborgen und nicht stets gebraucht habe. Andere – gemeint sind die Braunschweiger Theologen – setzten diesen Empfang göttlicher Eigenschaften mit der Auferstehung und Verklärung Christi zeitlich später an.

Aber nicht nur in der Frage der zeitlichen Ansetzung dieser Kommunikation seien die Flacianer unter sich uneins, sondern auch in der Anzahl göttlicher Eigenschaften, die der menschlichen Natur mitgeteilt worden seien: Einige verträten die Position, dass *alle* Eigenschaften mitgeteilt worden seien, andere wiederum gingen von *einigen* göttlichen Eigenschaften aus. Trotz dieser Uneinigkeit in Detailfragen seien die Flacianer doch in der Hauptfrage der Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur einig und seien alle auf dieselbe Weise darum bemüht, die altkirchliche Christologie zu zerstören.

Denn hat die Menschliche Natur/ einige Göttliche/ vnendliche/ vnermesliche eigenschafft/ wesentlich in vnd für sich empfangen/ So ist sie kein endliche geschaffene

[247] Wittenberg, Grundfest, 179r.
[248] Wittenberg, Grundfest, 183r.

Natur mehr/ vnd ist *toto genere dissimilis nostrae carni, & vel toto vel ex parte aequalis Deo.*[249]

Diese irrige Annahme aber mache das gesamte Erlösungswerk zunichte:

Denn hat die Menscheit Christi auch vor der verklerung/ empfangen Göttliche eigenschafften/ So hat er entweder nicht gelidden (Denn wie kann Göttliche Natur/ oder was alle Göttliche eigenschafften an sich hat/ warhafftig leiden?) oder es ist nur ein blosser schein gewesen/ mit allem seinem Menschlichen thun vnd leiden. Hat aber die Menscheit Christi erst nach der verklerung die Göttlichen eigenschafften wesentlich empfangen/ Wie kann er denn nu mehr auch nach der Menscheit/ vnser Heubt/ vnd wir seine Gliedmassen sein?[250]

Die Tübinger Annahme einer realen Idiomenkommunikation, die ihren Anfang im Mutterleib genommen habe, macht so für die Wittenberger das Kreuzesgeschehen zunichte, da ein vergotteter Mensch aufgrund der Leidensunfähigkeit Gottes nicht dem Leiden und dem Tod ausgesetzt sein könne. Man müsste, teilte man die Tübinger These, von der doketischen Annahme ausgehen, dass Christus all sein menschliches Tun und vor allem sein Leiden nur zum Schein vollbracht habe. Aber auch das Erlösungswerk, das Christus nun zur Rechten des Vaters für die Menschen ausführe, werde durch diese Annahme – und hier sind nun auch die Braunschweiger mit ihrer zeitlichen Ansetzung der Mitteilung nach der Auferstehung und Verklärung mitgemeint – ebenfalls zerstört, könne Christus doch nicht mehr das Haupt seiner Kirche und die Christen nicht mehr seine Glieder sein, sei dafür doch die Wesenseinheit zwischen Christus und den Christen konstitutiv, die durch diese Lehre zerstört werde.

Doch werde durch die neuen christologischen Irrlehren nicht allein die wahre menschliche Natur Christi zerstört, sondern einige der neuen Irrlehrer machen sich auch daran, seine göttliche Natur sukzessive zu zerstören: Sie behaupteten, dass Christus nicht nur seiner göttlichen Natur nach als Gott zu bezeichnen sei, sondern auch seiner menschlichen Natur nach, die über alle göttlichen Eigenschaften verfüge. Christus sei demnach gemäß seiner göttlichen Natur seinem Wesen nach Gott, seiner menschlichen Natur nach aber ein gemachter Gott. Diese Annahme aber widerspreche völlig dem altkirchlichen Konsens, der Christus allein seiner göttlichen Natur nach als Gott bezeichnet habe. Die Behauptung, Christi göttliche Natur sei ausschließlich in ihrem Leib zu finden, mache die Gottheit Christi dem allgegenwärtigen Vater ungleich und zerstöre damit die altkirchliche Trinitätslehre. In der Anrufung Christi werde gelehrt, dass auch die menschliche Natur Christi für sich selber anzubeten sei,

[249] Wittenberg, Grundfest, 184r.
[250] Wittenberg, Grundfest, 184r–v.

So doch allein der ewige Gott/ der IEHOVA, vnd sonst ausser jm keine Creatur/ im Himel noch auff Erden/ sie sey gleich mit den aller höchsten Gaben gezieret/ anzuruffen ist/ wie der klare befehl Gottes lautet/ Du solt Gott deinen HERRN anbeten/ vnd jm allein dienen.[251]

Nach der neuen Lehre aber sei auch die Menschheit Christi anzubeten und nicht allein die Person nach ihrer göttlichen Natur.

Als wären es nicht bereits genug Häresien, die sie verträten, gingen die neuen Christologen nun auch daran, den Unterschied zwischen den Kreaturen und dem göttlichen Wesen aufzuheben, indem sie die erschaffene Kreatur der menschlichen Natur in allen Dingen Gott gleich machten und damit eine zweite, erschaffene Gottheit in Christus postulierten. Habe in der persönlichen Vereinigung die göttliche Natur alle ihre wesentlichen Eigenschaften in die menschliche Natur ausgegossen, so dass sie diese für sich selbst empfangen habe, und gelte dabei nach wie vor, dass die göttlichen Eigenschaften allen drei göttlichen Personen gemeinsam zukämen,

So mus die Menscheit nicht weniger von dem Vater vnd heiligem Geist/ als von dem Sone angenomen/ vnd jm persönlichen vereiniget sein. Also wird man nach dem newen Schwarm sagen müssen/ der Vater sey Mensch/ habe gelidden/ sey gestorben/ Item/ der heilige Geist sey Mensch etc. Welches schrecklich zu hören ist.[252]

Die Wittenberger vermuten zwar, dass die „Flacianer" diese Konsequenzen ablehnen würden, doch helfe dieser Einspruch ihnen nichts, da sich diese Konsequenzen mit Notwendigkeit ergäben. Diesen flacianischen Angriff auf die Trinität vergleiche man nun mit der antitrinitarischen Position des Häresiarchen Michael Servet oder der noch lebenden Antitrinitarier Franz Davidis und Giorgio Biandrata. Die beiden letztgenannten hätten in ihrer *refutatio scripti Georgii Maioris* ebenfalls Christus nach seiner menschlichen Natur die Gottheit zugesprochen, im gleichen Zuge aber seine ewige göttliche Person verleugnet. Dennoch könnten auch diese Häretiker Christus die Wesenseinheit und die Wesensverschiedenheit mit Gott dem Vater zusprechen: Gleich sei er dem Vater, da er alle göttlichen Eigenschaften mitgeteilt bekommen habe, ungleich sei er ihm, da dieser von sich selbst über diese Eigenschaften verfüge, sie dem Sohn Gottes aber geschenkt und gegeben seien.[253] Vergleicht man nun die Sätze der Antitrinitarier mit denen der neuen Christologen, die freilich noch nicht alle ihre Konsequenzen gezogen hätten und noch an der ewigen Gottheit des Sohnes festhielten, so ergeben sich nach Wittenberger Sicht erstaunliche Parallelen in Bezug auf

[251] Wittenberg, Grundfest, 186v.

[252] Wittenberg, Grundfest, 187r.

[253] Vgl. Biandrata/Davidis, *Refutatio Maioris*, S 7v: *Quum nemo neget, Christum magnum esse Deum, non quidem consubstantialitate seu natura: sed communicatione: Quem admodum eum & magnum Dominum, Pontificem, Regemque Regum confitemur.*

die Mitteilung aller göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi. In beiden Positionen sei das Wirken des Teufels zu erkennen. Freilich sei er bei den Antitrinitariern schon weiter vorangekommen. Doch bereiteten ihm die Flacianer geradezu den Weg in die lutherische Kirche. „Wehe aber vns/ wenn der Mensch Christus/ nicht seiner substantz vnd wesen/ sondern seiner hohen gaben vnd empfangenen Göttlichen eigenschafften halben/ vnser Gott were."[254] Mit dieser Position verkomme Christus zu einem göttlichen Menschen und höre auf, Gott selbst zu sein. Damit aber würde Christus sich nur noch nach der Anzahl seiner Gaben von anderen Heiligen unterscheiden, nicht aber mehr nach seiner göttlichen Herkunft. Dies aber sei die Position des Koran, der Christus ebenfalls über alle Heiligen aber unterhalb der Gottheit stelle.

Ihr Amt und die Ehre Gottes, die es zu retten gelte, zwängen die Wittenberger nun dazu, den ganzen Umfang der Häresien, die mit der *communicatio idiomatum realis* implizit mitvertreten würden, darzulegen: Es könne keine altkirchliche Häresie genannt werden, die durch diese Lehre nicht wieder neu mit Leben erfüllt worden sei. Die Ablehnung des ontologischen Grundkonzeptes, dass die anhypostatische menschliche Natur an dem Person-Sein der göttlichen Natur qua Enhypostasie partizipiere, und die Aufrichtung der neuen Definition von Person-Sein durch die Mitteilung aller göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur bringe die Irrlehre des Nestorius wieder zum Leben. Mit diesem Konzept sei entweder Petrus auch als Gott zu bezeichnen wegen der Mitteilung einiger göttlicher Eigenschaften oder beide als Menschen, die ihrer Person nach von der göttlichen Person des Sohnes Gottes zu unterscheiden seien. Wie die Eigenschaftengleichheit der drei göttlichen Personen nicht eine Person aus ihnen mache, so seien mit diesem Konzept auch zwei Personen in Christus anzunehmen. Das Postulat, dass Gott alle seine Werke durch den Menschen Jesus von Nazareth ausübe, konstituiere noch lange keine Personeinheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi.

> WIe nun etlicher Wunderwerck volbringung durch die Heiligen/ keines weges Gott vnd einen Heiligen in einigkeit der Person bringet/ sondern es werden viel mehr eben dadurch zwo vnterschiedene Personen angezeigt/ Also wird Gottes Son vnd der Mensch Christus nicht eben darumb eine Person sein/ ob wol der Son Gottes alle seine werck durch den Menschen Christum ausrichtet.[255]

Hieraus gehe klar hervor, dass die neuen Christologen die Zwei-Personen-Häresie des Nestorius verträten. Aber auch die Irrlehre des Eutyches und die der Monotheleten werde durch die *communicatio idiomatum realis* wieder erweckt, gingen doch ihre Vertreter davon aus, dass die menschliche

[254] Wittenberg, Grundfest, 188r.
[255] Wittenberg, Grundfest, 190r.

Natur Christi über göttliche Eigenschaften, Werke und Willen an sich selbst verfüge. Damit aber verleugneten sie die Wesenseinheit der menschlichen Natur mit den anderen Menschen und nähmen ihm die wahre menschliche Natur. Die Irrlehre Marcions und der Manichäer erlebe ihre Renaissance durch das Postulat der realen Idiomenkommunikation beim irdischen Jesus. Habe dieser aber schon in seinen Erdentagen über alle göttlichen Eigenschaften verfügt, so müsse sein menschliches Tun und Leiden ein Schein gewesen sein, könne Gott doch keine menschlichen Taten wirken oder menschlichem Leiden unterworfen sein. Samosatenisch und arianisch sei diese neue Christologie, da sie eine Kreatur zur Gottheit erhebe und ihn einen gemachten Gott nenne. Diese Unterscheidung zwischen einer ewigen und einer mitgeteilten Gottheit aber stelle die Grundthese des Arianismus dar. Sabellianisch aber sei die Konsequenz, die sich aus der realen Mitteilung des göttlichen Wesens, das allen drei göttlichen Personen gemein sei, ergibt, dass die ganze Trinität Mensch geworden sei und somit kein Unterschied zwischen den drei trinitarischen Personen bestehe.

Hat aber die gantze Gottheit oder Dreyfaltigkeit Menschliche Natur angenomen/ so wird auch folgen/ das die gantze Gottheit habe gelidden/ vnd sey gestorben/ welches die *Theopaschitae* fürgeben/ welche an den *Hymnum* oder Lobgesang/ den man nennet τρισάγιον/ oder *Ter sanctus*, diese Clausel hiengen: *Qui pro nobis passus & crucifixus est.*[256]

Würden die Vertreter dieser Irrlehre auf diesen Vorwurf antworten mit der Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften oder Wirkungen des Sohnes Gottes von dem göttlichen Wesen der beiden anderen trinitarischen Personen, so führten sie die Häresie des Tritheismus in die Kirche Gottes ein, die die drei Personen der Gottheit an ihrem Wesen und ihren Eigenschaften als einander ungleich postuliere. Was werden die neuen Christologen den Vorwürfen der Antitrinitarier entgegensetzen, die von einer Einführung einer Quaternität in der Großkirche redeten, bezeichnen sie doch selber die menschliche Natur Christi als Gott durch die Mitteilung aller göttlichen Eigenschaften. Ist die menschliche Natur Christi aber Gott und von seiner göttlichen Natur unterschieden, so könnten sie schwerlich noch etwas gegen diesen Vorwurf einwenden.

Die Wittenberger beenden diesen sytematisch-theologischen Teil mit einem Hinweis darauf, dass eine Irrlehre in dem Zentrum der Christologie immer auch Einfluss auf die anderen Lehrstücke haben müsse. Dies sei der Grund dafür, dass die *communicatio idiomatum realis* fast alle Lehrstücke zerstöre.

---

[256] Wittenberg, Grundfest, 195r. Zum Zusatz *qui pro nobis crucifixus est* durch Petrus Fullo von Antiochien an den liturgischen Text des Trishagion und die altkirchlichen Auseinandersetzungen darüber vgl. Elert, Christologie, 105–107.

2.4.5 Abschließendes Lehrurteil über die Flacianer

Unter dem Titel „Warhaffte beschüldigung der Flacianer" beenden die Theologen der Leucorea ihre „Grundfest" mit einem Urteil über die bereits dargestellten Lehren der Flacianer. Zu beklagen sei es, dass der Teufel nun auch seine Samen der Irrlehre in die lutherische Kirche gesät habe und damit versuche, das Christusbild seines Korans auch in ihr zu etablieren. In dieser diabolischen Mission hätten sich die Flacianer zur heftigsten Kritik an der Wittenberger Fakultät verstiegen, die dieser Irrlehre widerspreche, behaupteten, dass mit der *physica communicatio* die Majestät und Ehre Christi bestätigt werden solle, die doch in Wahrheit durch diese Lehre verkleinert, geschmäht und gelästert werde. Sie schrien, dass man Christus nicht zu hoch heben und ihm zu viel geben könne, zerstörten dabei aber seine wahre menschliche Natur, behaupteten dabei noch, diese Lehre sei für die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl notwendig, so doch die Abendmahlslehre und die Christologie zwei streng voneinander zu scheidende Glaubensartikel darstellten. Man kann, so die Wittenberger, nicht Himmelfahrt und Realpräsenz gegeneinander ausspielen, sondern beide Artikel sind ihrem Wortlaut nach zu verstehen, auch wenn die menschliche Vernunft dies nicht mehr widerspruchslos erkennen könne. Die Unvereinbarkeit von Himmelfahrt und Realpräsenz gelte es vielmehr auszuhalten und darauf zu hoffen, im Eschaton eine Antwort auf diese Frage zu bekommen. Die Flacianer haben für die Wittenberger die Einsetzungsworte Christi verlassen mit ihrer andauernden Frage nach dem Wie der Realpräsenz des Leibes Christi, „welchen Leib sie weder im Himel noch in der Person des HERRN Christi warhafftig gleuben/ oder viel mehr mit der that verleugnen".[257]

Die Wittenberger berufen sich in ihrer Christologie noch einmal auf den Konsens mit der römisch-katholischen Kirche, deren Position man in den Thesen der Universität Ingolstadt, die vor einigen Jahren erschienen seien, nachlesen könne.[258] Diesen christologischen Konsens gelte es zu erhalten und ihn gegen die neuen Christologen zu verteidigen. „Wehe aber vnsern armen Nachkommen/ so wir die richtige/ wolgegründte Lere/ in so mancherley verfelschungen/ von dem grund vnser Seligkeit so gar verlieren/ vnd vmbkomen lassen".[259] Sollten die Flacianer in diesem Streit die Oberhand gewinnen, würde Deutschland dieselbe göttliche Strafe drohen, die

[257] Wittenberg, Grundfest, 195r.

[258] Gemeint ist die *Disputatio de maiestate hominis Christi* gegen Jakob Andreae, die von den Ingolstädter Jesuiten im Jahre 1564 in den Druck gegeben wurde. Diese Disputation erfuhr ungefähr zeitgleich mit der „Grundfest" Anfang Juli 1571 eine Neuauflage in Wittenberg mit einem Nachwort der dortigen Fakultät. Vgl. Abschnitt VIII. 4.

[259] Wittenberg, Grundfest, 198v.

Gott schon über den Orient, Asien und Afrika verhängt habe, wo die Arianer und Muslime die Oberhand gewonnen hätten.

Solange die Flacianer nicht umkehrten von ihrer christologischen Häresie, können und sollen die Wittenberger sie für Menschen halten, „die da mit jren Irrthumen/ von der allgemeinen Rechtgleubigen Kirchen vorlangst verdampt sind“[260] und auf die das johanneische Anathema „Ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist nicht von Gott und das ist der Geist des Widerchrists“[261] mit Recht anzuwenden sei.

3. Tradition gegen Transformation. Wittenberg im Kampf gegen die antitrinitarische Naturenvermischung

Mit dem christologischen Ansatz ihrer „Grundfest“ knüpfen die neuen Wittenberger Theologieprofessoren an die Tradition der Leucorea an, als Anwalt der altkirchlichen Lehrtradition allen davon abweichenden theologischen Strömungen ihrer Gegenwart entgegenzutreten. Für Melanchthon war das Erscheinen der beiden antitrinitarischen Schriften des spanischen Arztes Michael Servet in den Jahren 1531 und 1532 Inititalzündung für die Entwicklung seines eigenen christologischen Ansatzes. 1535 trat er so in der zweiten *aetas* seiner *Loci* den christologischen und trinitarischen Überlegungen Servets mit einem Konzept entgegen, dessen Hauptanliegen es war, die Bekenntnisse von Nicäa und Chalkedon auch für die Gegenwart zu erhalten und ihre Infragestellung zu überwinden.[262] Nach der Hinrichtung Servets 1553 in Genf wuchs die antitrinitarische Bewegung indes weiter und bildete in Polen und Siebenbürgen ihre neuen Hauptzentren. In Siebenbürgen wurde 1568 eine eigene unitarische Kirche gegründet, die 1571 die rechtliche Gleichstellung mit den übrigen Konfessionen erreichte.[263] 1568 war in Karlsburg ein umfangreicher Druck unter dem programmatischen Titel *De falsa et vera unius Dei patris, Filii et spiritus sancti cognitione libri duo* erschienen, in dem erstmals auch in lateinischer Sprache die Siebenbürger antitrinitarischen Anschauungen öffentlich vertreten wurden.[264] Auf diese Entwicklungen reagierte der Wittenberger Theologe Georg Major

[260] Wittenberg, Grundfest, 199v.

[261] So fassen die Wittenberger 1 Joh 4,3 und 4 zusammen.

[262] Vgl. hierzu Abschnitt I.2.

[263] Zur Geschichte der Antitrinitarier in Siebenbürgen vgl. Davidis u.a., *De falsa et vera*, XXX–XLVIII; Pirnát, Antitrinitarier, 7–16; Benrath, Antitrinitarier, 170f.

[264] Der Druck stellt eine Sammlung antitrinitarischer Texte unterschiedlicher Provenienz dar. Doch stehen als Mitautoren Ferenc Davidis, Georgio Biandrata und Lelio Sozzini fest. Zur Frage nach der Verfasserschaft dieses Druckes vgl. Davidis u.a., *De falsa et vera*, LXVII–LXXVI.

1569, indem er eine umfangreiche Widerlegung der Lehren der beiden bedeutendsten Siebenbürger Antitrinitarier Giorgio Biandrata, eines nach Siebenbürgen geflohenen Italieners, und Ferenc Davidis in den Druck gab. Die Interpretation und Widerlegung der Siebenbürger Christologie und Trinitätslehre in der *Commonefactio* Majors erweist sich auch als bestimmend für die Wittenberger Autoren der „Grundfest".[265] Eine kurze Vorstellung der Argumentationslinien dieser Schrift wird darum der Analyse des christologischen Ansatzes der „Grundfest" vorangestellt. Da es hier nur darum gehen kann, den Hintergrund der Wittenberger Argumentationen zu verstehen, beschränkt sich die Darstellung der antitrinitarischen Positionen darauf, wie sie von Major rezipiert werden.

1. Nach Majors Interpretation verleugnen die beiden Siebenbürger Theologen Biandrata und Davidis die Dreizahl der göttlichen Personen, indem sie dem Sohn und dem Heiligen Geist die Funktion von Kräften Gottes zusprächen, durch die der eine Gott wirkt.[266] Damit aber sprächen sie auch dem göttlichen Wort die ewige Geburt aus der Substanz des Vaters und die eigene präexistente Subsistenz als Person ab, indem sie es zum Willen des Vaters degradierten, sich einst den Menschen zu zeigen durch den Erlöser aus dem Geschlecht Davids.[267] Zwar gestünden die beiden Antitrinitarier dem vom Heiligen Geist empfangenen Jesus von Nazareth, der Christus genannt werde, den Titel „Erstgeborener aller Kreaturen" zu, sprächen aber gleichzeitig dem *primogenitus* seine eigene Subsistenz vor der Menschwerdung ab.[268] Doch sei es auch für die beiden Antitrinitarier legitim, Christus

---

[265] Major war 1571 zwar noch Mitglied der theologischen Fakultät Wittenberg, doch weist seine Selbstaussage vor den Abgeordneten des Torgauer Landtages am 2. Juni 1574 eher darauf hin, dass er selber nicht mehr zur Erstellung der „Grundfest" hinzugezogen wurde. Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 176: „[Major] klagt, man habe ihn drey Jahr lang zu keinem *Theologi*schen Handel gezogen."

[266] Vgl. Major, *Commonefactio*, A 5v: *I. Negant tres esse Personas Diuinitatis. II. Negant Filium & Spiritum sanctum esse Personas: Sed dicunt esse altißimi Dei Patris virtutes, quibus (vt ipsorum verbis vtar) & olim & nunc quoque in noui mundi creatione per Christum Iesum vtitur.* Zur Leugnung der altkirchlichen Trinitätslehre vgl. Davidis u.a., *De falsa et vera*, 5: *Deinde, ostendant [adversarii] in sacris expressum aliquando fuisse quòd pater, filius, & spiritus sanctus simul, sunt vnus Deus, nam hactenus totam hanc doctrinam cum suis illis prophanis nominibus, horrendam verae Theologiae prophanationem fuisse, arbitrati sumus.*

[267] Vgl. Major, *Commonefactio*, A 6r: *III. Negant Verbum Filium aliquem fuisse, de hypostasi vel substantia Patris ab aeterno genitum: Sed Dei rationem agendi, siue voluntatem mentemque, quam habuit de exhibendo nobis Filio Redemtore ex Semine Dauidis. IIII. Negant secundam Personam Filium ab aeterno genitum de Persona Patris. Haec enim sunt verba Blandratae.* Vgl. hierzu das antitrinitarische Verständnis der Vokabel λόγος im Johannes-Prolog: *Nos verò Sermonem seu verbum esse dicimus Christum hominem visibilem ex Mariam natum, qui voluntatem paternam homines docuit, vnde etiam quod proloquutor esset peternorum mandatorum, nomen habet Sermonis, vel Verbi.*, Davidis u.a., *De falsa et vera*, 299.

[268] Vgl. Major, *Commonefactio*, A 6r: *V. Affirmant, quòd Iesus ille, qui dicitur Christus, conceptus de Spiritu sancto in vtero virginis, sit vnigenitus à Patre, & primogenitus omnis creaturae, praeter quem alius Dei Filius non sit in sacris reuelatus. Dicunt, se non agnoscere Christum*

als Gott zu bezeichnen, da ihm die Allmacht Gottes real mitgeteilt worden sei.[269] Die christologische Lehrverfälschung, mit der sich Major 1569 konfrontiert sieht, besteht demnach in einer Ablehnung der realen Unterscheidung des göttlichen Wortes vom Vater als selbständige göttliche Person und in einer Neudefinition der Gottheit Christi als irdischer Mensch Jesus von Nazareth, die konstitutiert worden sei durch eine reale Ausgießung des göttlichen Wesens in den Menschen Jesus von Nazareth, durch die dieser zu einem Gott geworden sei.[270]

Major bekämpft dieses christologische Konzept als Naturenvermischung: Ginge man mit dieser neuen Christologie davon aus, dass die Eigenschaften der Gottheit in den Menschen Jesus von Nazareth eingegossen und die Eigenschaften der Menschheit real mit der Gottheit vermischt worden seien, so gingen beide Naturen Christi verloren und Christus könnte weder als Gott noch als Mensch bezeichnet werden, sei doch keine der beiden Naturen mit ihren Eigenschaften vollständig in ihm erhalten.[271] Diesem Konzept der beiden antitrinitarischen Theologen hält Major das Konzept der Annahme einer menschlichen Natur durch die unveränderliche, inkommunikable und leidensunfähige göttliche Person des Sohnes Gottes entgegen. Niemals sei auch nur eine Eigenschaft einer Natur der anderen Natur real mitgeteilt worden. Gestorben sei ausschließlich die menschliche Natur Christi, während die göttliche Natur des Sohnes Gottes in der trinitarischen Gemeinschaft leidensunfähig geblieben sei.[272] Die ewige Gottheit des Sohnes sei bei der Menschwerdung nicht etwa in die Menschheit absorbiert worden, sondern bestehe mit allen ihren Eigenschaften auch nach der Fleischwerdung weiter fort. Die Antwort Majors auf die Infragestellung der altkirchlichen Orthodoxie durch die Lehre von der Vergottung des Men-

---

aliquem Dei Filium, qui non sit homo. Vgl. Davidis u.a., *De falsa et vera*, 17: *Certè, si quem nouisset Christum vel verbum vitae ante hunc visibilem, & palpabilem, eum non praeteriisset Ioannes, Neque ab hoc, sed ab illo priore describendo incoepisset.*

[269] Vgl. Major, *Commonefactio*, A 6v: *Ideo Deum esse dicunt hunc hominem Iesum, quòd factus sit omnipotens, Matth. 28. Nam homini Christo, iuxta omnium Sophistarum etiam sententiam, datam esse omnem potestatem in coelo & in terra.*

[270] Vgl. hierzu die Antwort auf die *Commonefactio* Majors durch die beiden Siebenbürger Theologen: Biandrata/Davidis, *Refutatio Maioris*, S 7v: *Quum nemo neget, Christum magnum esse Deum, non quidem consubstantialitate seu natura: sed communicatione: Quem admodum eum & magnum Dominum, Pontificem, Regemque Regum confitemur.* Zu den theologischen Anliegen und tatsächlichen Positionen der beiden Antitrinitarier Biandrata und Davids vgl. Pirnát, Antitrinitarier, 161–171; Rotondò, Biandrata, 778–780.

[271] Vgl. Major, *Commonefactio*, 53v: *Illorum quóque similiter execramur blasphemiam, qui nouo sensu asserere conantur, à tempore susceptae carnis, omnia quae erant Deitatis, in hominem demigrasse, & rursum, quae erant humanitatis, in Deum esse transfusa, ut quod nulla unquam Haeresis dicere ausa est, uideatur hac confusione utraque exinanita substantia, Deitatis scilicet & humanitatis, & à proprio statu in aliud esse mutata. Qui tam Deum imperfectum in Filio, quàm hominem confitentur, ut nec Deum uerum, nec hominem tenere credantur.*

[272] Vgl. Major, *Commonefactio*, 53v–54r.

schen Jesus von Nazareth durch Ausgießung der Eigenschaften Gottes in die menschliche Person besteht also in der Betonung der wahren göttlichen Natur Christi, in der die Person des Sohnes von Ewigkeit her schon vor der Menschwerdung subsistierte und die auch nach ihrer Menschwerdung in vollem Umfang erhalten geblieben sei und sich keineswegs mit der menschlichen Natur vermischt habe.[273]

2. In dieser Wittenberger Tradition der Opposition gegen alle antitrinitarischen Ansätze stehen nun auch die Autoren der „Grundfest", die neuen Wittenberger Professoren. Doch weiten sie die Wittenberger Kritik am antitrinitarischen Ansatz auch auf ihre Gegner im Bereich des Luthertums aus, indem sie darum bemüht sind, eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit des antitrinitarischen Ansatzes von *allen* ihren Gegnern nachzuweisen. Denn einig seien sowohl die Antitrinitarier und Schwenckfeld, als auch die Württemberger, Braunschweiger und Jenaer Gegner in ihrer Lehre, dass die menschliche Natur Christi vergottet worden sei:

> Man sehe die Bücher der newen *Antitrinitariorum* in Siebenbürgen vnd Polen / ob sie nicht eben wider die ware Gottheit des HERRN Christi / diesen griff von dem newen Schwarm gelernet haben / das sie die Sprüche der schrifft von der Allmechtigkeit Christi / auff seine Menschliche Natur zihen / vnd also ein gemachten vnd erschaffenen Gott aus Christo tichten.[274]

Die Wittenberger deuten so den antitrinitarischen Ansatz als Position, die ihre christologischen Grundlagen von den Württemberger, Braunschweiger und Jenaer Theologen gelernt hat und daraus die notwendigen trinitätstheologischen – antitrinitarischen – Konsequenzen gezogen hat. Alle Gegner der Wittenberger Christologie stimmen so nach Wittenberger Sicht überein in der realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi und der Vergottung des Menschen Jesus von Nazareth.[275] Auf lange Sicht aber führe diese Lehre auch bei den lutherischen Gegnern hin zur

---

[273] Vgl. Major, *Commonefactio*, 59r–v: *Veruntamen quando Iesum Christum nominamus ex Deo Patre Verbum, in humana forma apparentem, significamus habentem non ut donum gratiae, & aduenticiam externam dignitatem, sed existentem uerè, id quod creditur. Deus enim existens natura etiam absque carne, Deus mansit & cum carne: Et filius existens natura etiam ante carnem, mansit Filius etiam, quando factus est caro: Et Dominus existens uerè uniuersorum, in hoc iterum uidetur ordine, etiam in humanitate factus.*

[274] Wittenberg, Grundfest, 186r.

[275] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 187v: „Denn Seruetus / von dem alles geschmeis / vnd Teuffels gesinde der newen *Antitrinitariorum* herkomet / setzet sampt seinem Anhang eben dieses zu einem Fundament aller seiner Gottslesterung wider die ewige Gottheit des Sons Gottes / Das nemlich dem Menschen Christo habe die fülle der Gottheit also können mitgeteilet werden / das dieser Mensch zu einem Gott worden sey / oder das gleich so viel ist / Das Gott könne einer Creatum die fülle der Gottheit mitteilen / also das dieselbe Gott sein vnd genennet werden möge. VNd derwegen spricht er / ist nicht von nöten / das man von der ewigen Gottheit des Menschen Christi sich zancke / ist gnug das man wisse / das dieser Mensch / der aus der Jungfrawen geboren / sey Gott / Weil jm alle Göttliche eigenschafft / allmacht / anruffung etc. mitgeteilet sein."

Verleugnung der göttlichen Person des Sohnes, auch wenn sie diese Konsequenz nicht wahr haben wollen.[276] Indem sie aber in ihrem Kernbestand mit der antitrinitarischen Christologie übereinstimmten, bereiteten sie auch dieser Häresie den Weg in die lutherische Kirche. „Wehe aber vns/ wenn der Mensch Christus/ nicht seiner substantz vnd wesen/ sondern seiner hohen gaben vnd empfangenen Göttlichen eigenschafften halben/ vnser Gott were."[277] Die Gegner stehen so nach Wittenberger Lesart in der Gefahr, mit den Antitrinitariern das selbständige göttliche Personsein Christi zu leugnen, der ihnen seiner Natur nach als bloßer Mensch Träger göttlicher Eigenschaften ist.

Folge man dieser christologischen Häresie, so bedeute dies nichts weniger als den Untergang der gesamten christlichen Religion, sei der antitrinitarische vergottete Mensch Jesus von Nazareth doch identisch mit der islamischen Rede von Christus als mit den höchsten göttlichen Gaben geziertem Menschen, der aber seinem Wesen nach von der Gottheit zu unterscheiden sei.[278] Der Verlust des Heils, der in der Aufgabe der Trinitätslehre und einer häretischen Christologie vorliege, drohe nun auch über Deutschland hereinzubrechen wie er in der islamischen Welt schon im 7. Jahrhundert erfolgt sei.

Die Wittenberger Überzeugung, es bei allen Gegnern im Grunde mit mehr oder weniger weit fortgeschrittenen Antitrinitariern zu tun zu haben, spiegelt sich auch in der Diskussion mit deren einzelnen Ansätzen deutlich wieder. So wird der von ihnen als Erzvater aller lutherischen Gegner der Wittenberger Fakultät angesehene Flacius als antitrinitarischer Leugner der Präexistenz Christi bezichtigt, habe er doch in seiner *Glossa compendiaria* die Gottessohnschaft Christi als metaphorische Rede abqualifiziert.[279] Die

---

[276] Auf Aussagen Biandratas und Davidis Bezug nehmend schreiben die Wittenberger Theologen: „In diesen worten bekennen sie / das sie den Menschen Christum für Gottes Son halten / Nicht aber nach der ewigen Göttlichen Natur / die sie gar verleugnen/ Sondern nach der Menschlichen Natur allein. […] DIese wort halte man gegen dem newen Schwarm / welcher wol noch nicht so gar blos sich geben darff / das er die ewige Gottheit Christi verleugne / Aber was sie von der Menscheit Christi fürgeben / das derselben alle Göttliche eigenschafft sollen mitgeteilet sein / das ist im grund anders nichts / denn wie Blandrata vnd Franciscus Dauidis dauon schreiben", Wittenberg, Grundfest, 188r.

[277] Wittenberg, Grundfest, 188r.

[278] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 188v: „[…] würden wir nicht an Christo / einen Menschen vnd Gott / Sondern allein einen Göttlichen Menschen haben […] Christus vnd Moses nur *secundum plus & minus*, nicht aber *toto genere*, nach des newen Schwarms fürgeben / vnterschieden werden können / welches denn eben auch des Alcorans Lere von Christo ist / der Christum denoch auch höher hebt / als Mosen vnd alle vorgehende Propheten / darumb / das er mit mehr vnd höheren Göttlichen Gaben sey gezieret gewesen / als alle andere für jm / Aber für einen ewigen natürlichen Gott erkennet er jn nicht. NIchts tichten wir hie jemands zu verdries / Man besehe die Bücher der newen Scribenten / welchen die Flacianer nachfolgen"

[279] Vgl. Flacius, *Glossa compendiaria*, 336: *Verum si cui haec sententia de causa huius appellationis minus probatur, ille sane sentiat, quod ideo Filius per quandam metaphoram vocetur*

reale Idiomenkommunikation der Württemberger Theologen wird verstanden als reale Ausgießung göttlicher Eigenschaften in die menschliche Natur, durch die diese selber zu *deitas communicata* erhoben werde und ihre Menschheit verlöre. Wer wie die Württemberger Theologen die Ausgießung göttlicher Eigenschaften zum Konstitutionsgrund der Person Christi mache, ist nach Wittenberger Sicht ununterscheidbar von der antitrinitarischen Vergottungslehre[280] geworden und es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis er auch die ewige göttliche Person Christi verleugnen wird. Wenn man die reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi vertrete, führe dies aufgrund der Identität von Wesen und Eigenschaften der Gottheit – *in Deum non cadit accidens* – mit Notwendigkeit zu zwei Konsequenzen, wie die Wittenberger gegen Wigand festhalten: Wenn man für den Unterschied zwischen der *deitas communicans* und der *deitas communicata* eintritt, so führe dies in der Konsequenz zur Subordination des Sohnes und des Geistes unter den Vater, erhielten diese beiden göttlichen Personen ihre Gottheit doch ebenfalls durch eine reale Mitteilung des göttlichen Wesens. Die andere Möglichkeit besteht für die Wittenberger darin, die Trinität um die ursprünglich menschliche Person, die durch die Mitteilung göttlicher Eigenschaften vergottet wurde, zu erweitern. Alle gegnerischen Versuche, ihre reale Ausgießung göttlicher Eigenschaften in die Menschheit Christi mit der altkirchlich-orthodoxen Trinitätslehre zu verbinden, sind so für die Wittenberger Theologen von vorne herein zu scheitern verurteilt. Vielmehr folge aus der Vergottungslehre auf kurz oder lang auch die Aufgabe der Präexistenz Christi und in der Folge der Verlust der altkirchlichen Trinitätslehre.

Die Rede von der Mitteilung einiger oder aller göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur weisen die Wittenberger Professoren gleichermaßen zurück und halten daran fest, dass „in alle ewigkeit ein vnterscheid sein vnd bleiben mus/ zwischen dem Schepffer vnd dem Geschepff/ vnd die Menscheit für vnd für/ kleiner oder nidriger ist denn die Gottheit."[281] Sie bekämpfen demnach alle gegnerischen Ansätze als tendenziell deckungsgleich mit der antitrinitarischen, pantheistischen Vermischungsvorstellung etwa eines Servet, durch die der Unterschied zwischen Schöpfer und Ge-

---

Λόγος Verbum, quia sit persona loquens cum patribus seu ἐξαγγελτικός. Vgl. hierzu aber die deutliche Absage an alle christologischen Thesen der Antitrinitarier durch Flacius von 1561: „Weil man aber zu dieser zeit / sich am aller meisten zu besorgen hat / für den Seruetianern / welche die Person des Sons verneinen / bekenne ich / wie ich auch bisher stets mündlich vnd schrifftlich bekent habe / das der Son Gottes. Johan. Am 1. Cap. also beschrieben wird / das er zu erß genant wird Λόγος *Verbum* / das ist / Wort vnd zugleich seine Göttliche Natur angezeigt / das er sey eine vnterschiedliche Person / von dem ewigen Vater.", Flacius, Verantwortung, B 1v.

[280] Vgl. Servet, *De trinitatis erroribus*, 10r: *Vide clare, & dei nomen & fortitudinem nato puero attributam, cui data est omnis potestas in coelo & in terra.*

[281] Wittenberg, Grundfest, 144v.

schöpf eingeebnet wird und Gott in der Schöpfung zu suchen ist.[282] Auch mit ihrer Kritik an der gegnerischen Vorstellung, die göttliche Natur Christi sei ausschließlich in der menschlichen Natur Christi zu finden, als Verendlichung der göttlichen Natur des Sohnes, durch die dieser dem Vater ungleich werde,[283] identifizieren sie die Braunschweiger, Württemberger und Jenaer Gegner mit der antitrinitarischen Vorstellung eines Eingießens göttlicher Eigenschaften in den Menschen Jesus von Nazareth, wodurch Gott allein in dem vergotteten Jesus von Nazareth zu suchen sei.[284] Diesem Abfall von der altkirchlich-orthodoxen Lehrart stellen die Wittenberger Theologen das bereits bei Major und Melanchthon beobachtete Konzept einer Wirksamkeit des göttlichen λόγος auch *extra carnem* entgegen.

3. Die Wittenberger Autoren der „Grundfest" zeigen sich jedoch nicht allein in ihrer Kritik an den Württemberger, Braunschweiger und Jenaer Gegnern geprägt von der melanchthonischen Tradition der Opposition gegen die antitrinitarische Bewegung, sondern auch die positive Entfaltung des eigenen christologischen Ansatzes erweist sich bei näherem Hinsehen als Gegenmodell zur antitrinitarischen Infragestellung der altkirchlichen Tradition. So entwickeln die Wittenberger Theologen ihre Exegese von Joh 1,14, in direkter Antithese gegen den Entwurf Servets: Die Vokabel λόγος sei nicht etwa wie bei Servet als ein Gedanke, Vorsatz oder eine Rede zu verstehen, deren Existenzdauer auf den Augenblick ihres Aussprechens beschränkt sei,[285] sondern es bezeichne die zweite Person der Trinität, die, wesensgleich mit dem Vater und von diesem in Ewigkeit geboren, subsistiere. Das Verbum ἐγένετο meine keinesfalls wie bei Servet, eine wesentliche Veränderung des λόγος, durch die er seine göttlichen Eigen-

[282] Zur Vorstellung einer Vermischung der Gottheit mit der Menschheit an sich vgl. Servet, *De trinitatis erroribus*, 113v: *Sunt enim duo consideranda, res & persona, res ipsa Deus, & dispositio Verbum, & Deus erat Verbum, & omnis proprietas in ratione Verbi transiuit ad hominem, qui est nunc in Deo, eo modo, quo antea Verbum erat apud Deum, & cum hoc res ipsa omnino in homine est unita & innixa, quia Deus erat in CHRISTO, mundum reconcilians.* Zu diesem Gedanken der göttlichen Emanation und seiner Herkunft aus der neuplatonischen Tradition vgl. Bainton, Servet, 86–91.

[283] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 186v: „WAs kann aber für ein grösser vnehr vnd schmach sein wider die vnendliche Gottheit des Sons Gottes / denn das der new Schwarm fürgibt / dieselbe sey in dem Leibe / oder in der angenomenen Menscheit / also / das sie nirgend sey / denn eben wo der Leib ist / vnd das sie ausser demselben weder sey noch irgend was thue? Daraus folget / das die Gottheit des Sons / dem Vater vngleich / vnd eines endlichen wesens sey."

[284] Vgl. Servet, *De trinitatis erroribus*, 113r: *haec est mens Irenaei, & etiam Tertulliani, qui transitum dicit esse factum de Verbo in carnem, & cum hoc Deitatis rationem esse homini immixtam & unitam, quia hoc ipsum est Deus in CHRISTO.*

[285] Vgl. Servet, *De trinitatis erroribus*, 48r–v: *Verbum ergo in Deo proferente, est ipsemet Deus loquens. Post prolationem est ipsa caro, seu Verbum Dei, antequàm sermo ille caro fieret, intelligebatur ipsum Dei oraculum intra nubis caliginem nondum manifestatum, quia Deus erat ille sermo.*

schaften in eine Kreatur ausgieße,[286] sondern es verweise auf die Annahme der anhypostatischen *massa humana* durch die unveränderte göttliche Hypostasis des Sohnes Gottes. Diese Enhypostasie der menschlichen Natur in die göttliche Person bestehe ohne jede Naturenvermischung für alle Ewigkeiten. Das Wort „Fleisch" zeige in Analogie zu Ps 8 die wahrhafte menschliche Schwachheit Christi an, die ohne jede Vergottung in der Person bestehe. Die menschliche Natur Christi sei zwar in ihrer Würde von anderen Menschen unterschieden, nicht aber ihren wesentlichen Eigenschaften nach.

Mit ihrer Aufnahme der vorreformatorisch gängigen nominalistischen Lehre von der suppositalen Union der beiden Naturen Christi[287] wollen die Wittenberger Professoren also die chalkedonischen Bestimmungen des „unvermischt" und „ungetrennt" zu neuer Geltung im Diskurs mit gegnerischen Ansätzen bringen, die allesamt als mehr oder weniger fortgeschrittene antitrinitarische Positionen verstanden werden. Die Personeinheit bleibt mit ihrem Konzept von der anhaltenden ontologischen Verbindung der beiden Naturen nach Art der Enhypostasie der menschlichen Natur in die göttliche Person gewahrt, während sie der Unvermischtheit der beiden Naturen dadurch Rechnung tragen, dass in ihrem christologischen Konzept ausschließlich die ontologisch miteinander geeinte Person Träger der Eigenschaften beider Naturen ist und ein realer Austausch der beiden Naturen aneinander nicht stattfindet. Die *communicatio idiomatum* wird so bestimmt als formallogisch richtige theologische Aussage, die den ontologischen Sachverhalt der miteinander geeinten Naturen Christi beschreibt, und dient als hermeneutische Hilfe bei der Lektüre von Schriftstellen, in denen Eigenschaften der einen Natur für die andere ausgesagt werden, durch den Hinweis darauf, dass diese Aussagen *in concreto*, die geeinte Person beschreibend, verstanden werden müssen, keinesfalls jedoch als eigentliche Rede, die einer Naturenvermischung das Wort reden würde. Ihre anselmische Betonung der Heilsnotwendigkeit der beiden unvermischten Naturen, ihr Beharren darauf, dass auch die erhöhte menschliche Natur in allen ihren Wesenseigentümlichkeiten unverändert geblieben sei und nicht etwa durch ihr Sitzen zur Rechten des Vaters mit göttlichen Eigenschaften geschmückt worden sei, sowie die soteriologische Aufwertung der menschlichen Natur als Stellvertreterin und Fürsprecherin der mit ihr wesenseinen Menschen machen den Wittenberger Ansatz zu einer Christologie im Kampf gegen die

---

[286] Vgl. Servet, *De trinitatis erroribus*, 48v: *Et postquàm Verbum homo factum est, per Verbum intelligimus ipsum CHRISTVM, qui est Verbum Dei, & uox Dei, nam, quasi uox, est ex ore Dei prolatus. [...] Facto igitur transitu de Verbo in carnem, caro dicitur Verbum.*

[287] Zur genauen Definition des Begriffes *suppositum* und der suppositalen Union bei den Nominalisten vgl. Schwarz, Gott ist Mensch, 293–301; Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente, 336–338.

Naturenvermischung, die in allen gegnerischen Konzepten von den Wittenberger Autoren identifiziert und die wegen ihrer antitrinitarischen Konsequenzen abgelehnt wird.

4. Auf die in den bisher gegen ihre Fakultät erschienenen Kampfschriften erhobenen Vorwürfe, ihre Christologie, speziell ihr lokales Verständnis der Himmelfahrt der in ihren Eigenschaften unverändert gebliebenen wahrhaft menschlichen Natur Christi, mache eine Präsenz des Leibes und Blutes in den irdischen Abendmahlsfeiern zunichte, reagieren die Wittenberger Autoren nur insofern, als sie darauf hinweisen, dass eine gedankliche Vereinbarkeit der Himmelfahrt und der Mahlpräsenz von Leib und Blut Christi weder möglich noch nötig sei. Den Widerspruch zwischen den beiden Glaubensartikeln gelte es zusammen mit der Tradition der ganzen Kirche auszuhalten, die stets diese beiden Glaubensartikel streng voneinander getrennt, beide nach dem Wortlaut der Schrift verstanden und das Geheimnis des Abendmahls nicht intellektuell durchdrungen habe. Doch zeichnen sich die wenigen Stellen der „Grundfest", die das Abendmahl zum Thema haben, durch ein großes Maß an formeller Berufung auf bereits vorhandene Bekenntnistexte aus. Dies mag auch daran liegen, dass über diese Frage innerhalb der Leucorea keine Einigkeit erzielt werden konnte, waren doch die Vertreter des konsequenten Philippismus, Pezel, Moller und Cruciger d.J., 1571 noch nicht in der Mehrheit gegenüber den klassisch-philippistischen Theologen Major, Widebram und Bugenhagen d.J. Die Formulierungen zur Abendmahlslehre dürfen insofern keinesfalls zur Beurteilung des konsequent-philippistischen Konzeptes herangezogen werden, sondern sie stellen Kompromissformulierungen der beiden Flügel der theologischen Fakultät dar.

Die Theologen der Leucorea haben so ein völlig anderes Grundinteresse bei der Darlegung ihrer Christologie als alle ihre Gegner: Sind sowohl der Württemberger als auch der Braunschweiger und Jenaer Ansatz daran interessiert, gegen die reformierte Infragestellung der Abendmahlspräsenz des Leibes und Blutes Christi deren Möglichkeit in unterschiedlicher Form zu erweisen, so besteht das Wittenberger Interesse vor allem darin, die antitrinitarische Infragestellung der altkirchlich-orthodoxen Trinitätslehre und Christologie zu widerlegen. So werden auch die Konzepte der lutherischen Gegner ihres Katechismus als Vorstufen des Antitrinitarismus bekämpft. Dass dadurch die gegnerischen Positionen verzerrt und gegen ihre Intention dargestellt werden, zeigt sich nicht zuletzt an dem Vorwurf, sie lehrten eine Vergottung der menschlichen Natur. Eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften in dem Sinne, dass die menschliche Natur in ihren Wesenseigenschaften für sich selbst verändert wird, hatte keiner der Gegner behauptet. Die Divergenz der Argumentationsrichtungen zwischen Wittenberg und ihren Gegnern sollte dazu führen, dass die weitere Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre fruchtlos und aneinander vorbeigehend

geführt wurde. In der Bekämpfung der theologischen Gegner unter Nennung ihrer Namen lag überdies eine hohe Provokation, griff man doch normalerweise im theologischen Bereich Positionen an, ohne sie durch Nennung von Namen Personen zuzuordnen. Die ausführliche Auseinandersetzung mit der Tübinger Christologie sollte zudem zum Einstieg der Württemberger Theologen in die Debatte führen, die sich bislang aus der Diskussion um den Wittenberger Katechismus herausgehalten hatten.

4. Die Wittenberger Edition der Ingolstädter Thesen gegen Andreae. 30. Juni 1571

Der Tübinger Theologe Jakob Andreae hatte 1564 eine christologische Disputation mit dem Titel *Disputatio de maiestate hominis Christi*[288] herausgegeben. Es handelt sich dabei um eine der von dem Württembergischen Herzog Christoph nach Kursachsen geschickten Schriften seiner Theologen Brenz und Andreae, über die die damalige Wittenberger Fakultät ein kritisches Gutachten an ihren Kurfürsten schreiben sollte.[289] Doch die Kritik an dieser Disputation blieb nicht allein auf Kursachsen beschränkt. Albert Sperling, ein Jurastudent an der theologischen Fakultät Ingolstadt,[290] die Petrus Canisius (1521–1597) zu einer Hochburg seines Ordens gemacht hatte, ließ noch im selben Jahr eine anonyme Gegendarstellung unter dem Titel *DISPVTATIO DE MAIESTATE HOMINIS CHRISTI* herausgehen. Diese Ingolstädter Disputation gegen Jakob Andreae erfuhr am 30. Juni 1571, also in etwa zeitgleich mit dem Erscheinen der „Grundfest"[291], in Wittenberg auf Befehl des Rektors der Universität, Caspar Cruciger d.J.,[292] eine Neuauflage.[293]

---

[288] Vgl. Andreae, *De Maiestate*.

[289] Vgl. Abschnitt II. 1.

[290] Zur Identifikation des Verfassers der Thesen vgl. die Antwortschrift Andreaes aus dem Jahre 1565: *De Maiestate hominis Christi, eiusque in eucharistia praesentia: et Concilii Tridentini decreto de fide iustificante, Responsio brevis. Contra Virulentum & maledictum scriptum Scolastici Sperlingii, Iesuitarum, qui in Academia Ingolstadiana docent, discipuli*, Tübingen: Ulrich Morharts Witwe 1565. Zur Person Sperlings vgl. den Immatrikulationsvermerk an der Universität Ingolstadt im Wintersemester 1563: *Albertus Sperlinck in Reichnaw Prutenus nobilis legum studiosus*, Pölnitz, Matrikel, 849.

[291] Vgl. Abschnitt VIII. 1.

[292] Vgl. das Kolophon des Druckes: *IOHANNES SCHVVERTElius iussu Rectoris Acadamiae exprimebat VVitebergae prid. Calend. Iulij. Anno M.D.LXXI.*, Sperling, Disputatio, F 4r. Caspar Cruciger d.J. war am 1. Mai 1571 zum Rektor der Leucorea ernannt worden Vgl. Hartwig, *Album*, 189.

[293] Diese Wittenberger Wiederveröffentlichung der Ingolstadter Thesen wird bei Hutter, *Concordia concors*, 142 und Loescher, *Historia Motuum*, 146 erwähnt. Danach geriet die Schrift in

Der Hauptkritikpunkt der Ingolstädter Jesuiten an der Christologie des Württembergers liegt, ebenso wie bei den Wittenbergern, darin begründet, dass eine reale Idiomenkommunikation den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufheben würde.[294] Die adäquate Weise der Rede über die persönliche Einung sei daher die von der *assumptio humanitatis in Deum*. Diese Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche sei rein ontologisch und ohne jede Art realer Teilgabe zu denken, wäre doch ansonsten der göttlichen Natur die menschliche Schwachheit und der menschlichen Natur die göttliche Allmächtigkeit real zuzuschreiben. Dies aber ist für den Ingolstädter wegen des kategorialen Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf von vorn herein ausgeschlossen.[295] Jedoch kämen der Person als ontologischer Vereinigung der beiden Naturen die Eigenschaften des Schöpfers und des Geschöpfes zugleich bei bleibender Integrität der Eigenschaften jeder Natur zu.[296] Göttliche Eigenschaften können so von der menschlichen Natur *in der Person Christi* ausgesagt werden und umgekehrt, so Sperling.[297] Bei näherer Betrachtung dieser zumeist biblischen Aussagen der Idiomenkommunikation sei aber stets die Natur anzugeben, nach der die Person gerade handelt. Die Idiomenkommunikation in der Person Christi werde zu Unrecht von Andreae als *Communicatio Idiomatum verbalis* bezeichnet, kämen doch der Person, der einen Hypostasis, wirklich und real die Eigenschaften beider Naturen zu, wiewohl die beiden Naturen ihre Eigenschaften nicht real untereinander austauschten.[298] Von der menschlichen Natur gelte insofern, dass sie mitnichten durch die *unio personalis* der Gottheit wesensgleich geworden, sondern stets der göttlichen Natur als Geschöpf untergeordnet geblieben sei.[299] Wiewohl die menschliche Natur Christi durch göttliche Gaben geschmückt worden sei, hätte sie doch niemals ihre geschöpflichen Grenzen überschritten.[300] Andreaes neue Lehre von einer realen Ausgießung der göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur führe zwangsläufig zur Annahme, dass in der Zeit mit der menschlichen Natur ein neuer Gott entstanden sei, dem ebenso wie der göttlichen Natur das Schöpfungswerk zugeschrieben werden müsse. Das Geschöpf werde bei Andreae zum Schöpfer erhoben.[301] Die Tübinger „Vergottungslehre" schließt für die Ingolstädter Theologen das Erlösungswerk der menschlichen Natur aus,

---

Vergessenheit. Der Druck erfährt hier seine erstmalige theologiegeschichtliche Analyse, Auswertung und Würdigung.

[294] Vgl. Sperling, *Disputatio*, B 4r.
[295] Vgl. Sperling, *Disputatio*, B 2v.
[296] Vgl. Sperling, *Disputatio*, B 2v.
[297] Vgl. Sperling, *Disputatio*, B 2v–3r.
[298] Vgl. Sperling, *Disputatio*, B 3r.
[299] Vgl. Sperling, *Disputatio*, C 1r.
[300] Vgl. Sperling, *Disputatio*, C 1r–v.
[301] Vgl. Sperling, *Disputatio*, C 1v.

hätte doch eine vergottete menschliche Natur niemals leiden und sterben können.[302] Die Tübinger Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur sei abzulehnen, könne doch eine endliche Natur niemals eine unendliche in sich aufnehmen, *finitum non capax infiniti*.[303] Sperling kommt zu dem Schluss, dass Andreae mit seiner *Communicatio Idiomatum realis* eine neue Form des Eutychianismus vertrete, die entschieden abzulehnen sei.

An die auf Initiative des Rektors der Universität Wittenberg in den Druck gegebene Neuauflage der Ingolstädter Thesen schließt sich ein Nachwort an, durch das dieser Druck legitimiert werden soll: Die Jesuiten beschwerten die Kirche Christi mit abergläubischen Riten und Götzendienst, zerstöre die Lehre vom Verdienst Christi und viele andere Glaubensartikel und verfolge die Glieder der Kirche Jesu Christi durch Verbannung und Mord.[304] Dennoch seien ihre Thesen zur Christologie als kurzes, richtiges, deutliches und gutes Lehrbuch zu gebrauchen. Zu wünschen sei der Gebrauch dieser Disputationsthesen als eine Art Kompendium der alten Lehre in allen Ausbildungsinstitutionen.[305] Die Übereinstimmung mit der orthodoxen Antike habe höheres Gewicht als die Identität oder Konfession des möglichen Verfassers. Denn die Jesuiten könnten wie die Teufel in den Evangelien Wahres über den Sohn Gottes aussagen.

Die Wittenberger dürften mit dieser Neuauflage ein doppeltes Ziel verfolgt haben: Zum einen diente ihnen die Publikation eines Textes der „Gesellschaft Jesu" als Dokumentation der Lehreinheit in der Christologie zwischen römischem Katholizismus und den Kirchen der Reformation und zum anderen dienten ihnen die jesuitischen Thesen zum Erweis der eigenen Übereinstimmung mit der alten, rechtgläubigen Kirche. Man kann den Neudruck dieser jesuitischen Thesen daher als eineArt ökumenische Legitimationsveröffentlichung für den eigenen christologischen Ansatz, der in der „Grundfest" vorgestellt wurde, verstehen, der nachweisen sollte, dass nicht Wittenberg sondern ihre Gegner von der altkirchlichen Tradition abgewichen waren.[306]

---

[302] Vgl. Sperling, *Disputatio*, D 2r.

[303] Vgl. Sperling, *Disputatio*, E 2v:

[304] Vgl. Sperling, *Disputatio*, F 3r.

[305] Vgl. Sperling, *Disputatio*, F 3v.

[306] In der Zeitspanne zwischen dem Erscheinen der Wittenberger „Grundfest" Mitte Juni 1571 und der Drucklegung der Wittenberger Fragstück, die im August 1571 stattfand, erschien „Der Mansfeldischen Theologen/ Bericht vnnd Bekentnis/ von dem Wittenbergischen Catechismo", eine kritische Auseinandersetzung mit den Wittenberger Veröffentlichungen einschließlich der „Grundfest". Die Datierung geht aus der Behandlung der „Grundfest" (Mansfeld, Bericht, A 3r) und dem Fehlen einer Erwähnung der Wittenberger Fragstück hervor. Da diese Veröffentlichung inhaltlich wenig Neues enthält, sei hier lediglich darauf hingewiesen.

Teil IX: Die Wittenberger Fragstück und die Debatte um die Wittenberger Veröffentlichungen des Jahres 1571

1. Die Wittenberger Fragstück. August 1571

Bereits im August des Jahres 1571[1] gingen die vermutlich von Christoph Pezel verfassten[2] „Christlichen Fragstück" mit der Verfasserangabe „Gestellet Durch die *THEOLOGEN* in der Vniuersitet Witteberg"[3] in den Druck, ein katechetisches Werk in Form von 17 Fragen und Antworten, die sich inhaltlich allesamt auf die beiden Aussagen des Apostolicums „aufgefahren gen Himmel" und „sitzend zur Rechten des Vaters" beziehen.[4] Die Fragstück sind somit zu verstehen als eine Antwort in katechetischer Form auf die kritischen Anfragen an das Wittenberger Verständnis der Himmelfahrt und des Sitzens Christi zur Rechten Gottes, die im Kontext der Debatte um den Wittenberger Katechismus geäußert worden waren. Spätestens mit dieser Veröffentlichung verliess die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre auch von Wittenberger Seite den Bereich des akademischen Disputs, erreichte eine katechetische Schrift doch einen noch viel größeren Leserkreis als die gelehrte Darstellung der „Grundfest". Die Debatte gewann damit eine neue Qualität, ging es doch

---

[1] Vgl. die Datierung auf dem Titelblatt: „*Anno CHRISTI* 1571. *Mense Augusto*", Wittenberg, Fragstück, A 1r.

[2] Vgl. die Untersuchungen zur Autorenschaft der „Fragstück" bei Klueting, Wittenberger Katechismus, 19f. Wir schließen uns seinem Urteil über die Verfasserschaft Pezels an: „Zwar bleibt ein Unsicherheitsrest, dennoch scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß Pezel auch der Verfasser der ‚Christlichen Fragstück' war.", ebd., 20.

[3] Wittenberg, Fragstück, A 1r.

[4] Zum ganzen Abschnitt vgl. Hutter, *Concordia concor*s, 140; Loescher, *Historia Motuum*, 150; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 75f; Calinich, Kampf und Untergang, 64 und die Darstellung und Analyse bei Klueting, Wittenberger Katechismus, 18–33. Die Datierung der „Fragen und Antwort" Christoph Pezels, die ausschließlich in Druckfassungen aus dem Jahre 1573 vorliegen, auf das Jahr 1571, bei Koch, Auseinandersetzungen, 134 und Klueting, Wittenberger Katechismus, 17 erweist sich als problematisch, da kein einziger Druck dieser Schrift aus dem Jahr 1571 nachzuweisen ist. Als Beleg für seine Datierung nennt Klueting die Bemerkung am Ende der „Fragen und Antwort": „Ende der Fragstück/ den Einfeltigen zu gut gestellet/ Anno 1571.", Fragen und Antwort, B 3r. Solange jedoch keine Druckfassung aus dem Jahre 1571 vorliegt, erscheint ein Verständnis, nach dem diese „Fragen und Antwort" 1571 geschrieben wurden, um dann 1573 veröffentlicht zu werden, wahrscheinlicher. Da Pezel jedoch alle strittigen Artikel in diesem katechetischen Werk auslässt, erfährt dieser Druck hier keine eigene Darstellung.

jetzt auch darum, einen möglichst großen Teil des Kirchenvolkes von seiner Sicht der Dinge zu überzeugen. Eine Grobgliederung sei vorangestellt:

I	Die Unterscheidung von Himmelfahrt und *sessio*	A 2r–3v
II	Von der Himmelfahrt Christi	A 3v–C 4r
III	Vom Sitzen zur Rechten Gottes	C 4r–E 1v
	Appendix: Luther-Zitate zum Thema Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes	E 1v–4v

Die Wittenberger beginnen ihre „Fragstück" mit der Feststellung, Himmelfahrt und *sessio* seien zwei voneinander unterschiedene und nicht ineinander zu vermischende Glaubensartikel, die beide in der Schrift ihre Begründung hätten. Die Kürze des Apostolischen Glaubensbekenntnisses schließe von vorn herein aus, dass eine Station der Biographie Christi mit zwei Sätzen bedacht werde. Auch die Schrift rede in Mk 16,19 und 1 Petr 3,22[5] von diesen beiden Artikeln als zeitlich voneinander zu unterscheidenden Stationen der Biographie Christi. Überdies würden die im zweiten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses genannten Werke Christi für gewöhnlich in der lutherischen Kirche in drei Gruppen geteilt:

Demnach rede das Apostolikum „Von den vergangenen/ gegenwertigen/ vnd künfftigen wercken"[6] Christi. Zu den vergangenen Werken gehörten die Inkarnation, das Leiden, der Tod, das Begräbnis, die Höllenfahrt und die Himmelfahrt Christi. Von diesen bereits vergangenen Werken sei das gegenwärtige Eintreten Christi als Hoherpriester und König für seine Kirche zur Rechten Gottes zu unterscheiden. Dieses gegenwärtige Werk Christi meine das Apostolische Bekenntnis, wenn es von der *sessio ad dexteram patris* rede. Noch ausstehend sei die Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebendige und Tote. Da nun die Himmelfahrt zu den bereits geschehenen, abgeschlossenen Werken Christi gehörte, das Sitzen zur Rechten Gottes aber das gegenwärtige Wirken des Erlösers darstelle, sei klar, dass diese beiden Werke Christi zeitlich voneinander zu unterscheiden seien.

Der Himmelfahrtsartikel sei dem Wortsinn nach zu verstehen und nicht etwa allegorisch oder in einer anderen, vom Wortlaut abweichenden Bedeutung. Die Vokabel „Auffahren" aber bedeute in der Schrift und im allge-

[5] Die Wittenberger beziehen sich mit der Anführung dieser Schriftstelle auf das griechische Original, in dem es heißt: ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν. Diesen Text geben die Wittenberger wie folgt wieder: „Dann er spricht/ das Christus sey zur rechten Gottes/ nach dem er sey in den Himel geschieden", Wittenberg, Fragstück, A 3r, geben zugleich aber die davon unterschiedene Übersetzung Luthers an: „Christus ist zur rechten Gottes in den Himel gefaren.", ebd.

[6] Wittenberg, Fragstück, A 3r.

meinen Sprachgebrauch „von einem nidrigen ort/ in ein höhers ort komen."[7] Dieser Vorgang werde nun Christus zugesprochen aufgrund seiner menschlichen Natur. Die göttliche Natur hingegen könne weder auf- noch absteigen, sei sie doch, auch in den Erdentagen Jesu, allgegenwärtig und im Schoß des Vaters und auf Erden zugleich gegenwärtig. Die Schrift verwende das Wort „Himmel" in drei voneinander zu unterscheidenden Weisen: Sie bezeichne erstens den Bereich der Luft zwischen der Erde und dem Firmament mit diesem Wort, wenn sie von den Vögeln des Himmels rede. Zweitens werde die Vokabel verwandt, um das „schöne sichtbare Gebew" zu bezeichnen, „daran Sonn/ vnd Mond/ vnd die Sterne gesehen werden"[8] (Ps 33,6). Der Begriff „Himmel" könne aber auch die „Himlische wonung Gottes/ vnd seiner auserwelten Engel vnd Menschen/ welchs ist vber alle sichtbare Himel"[9] bezeichnen. Zwar sei Gott als unendliches Wesen allgegenwärtig und nicht an einen besonderen Raum gebunden (Jer 23,24; 2 Chr 6,18). Jedoch würde die himmlische Wohnung Gottes, „so ausserhalb dieser sichtbaren Welt ist"[10] Gottes Thron und die Wohnung der Auserwählten genannt, lasse Gott sich doch dort unmittelbar in seiner ganzen Majestät von den Auserwählten sehen und gebe sich ihnen zu erkennen. Von diesem Himmel, der außerhalb aller sichtbaren Himmel zu verorten sei, rede der Artikel von der Himmelfahrt Christi. Diese himmlische Topographie stützen die Wittenberger Theologen nun durch altkirchliche Zitate ab.[11] Dass diese himmlische Wohnung Gottes nicht allenthalben und damit auch auf Erden gegenwärtig sei, sondern in der Höhe ihren Ort habe, bezeuge die Schrift an vielen Stellen (Kol 3,2; Gal 4,26).

Die christliche Kirche bekenne mit diesem Artikel, dass Christus

> mit seinem warhafften vnd wesentlichem Leib (den er aus der Jungfrawen Maria an sich genomen/ in dem er gelidden/ gestorben/ aufferstanden ist/ vnd den er in der aufferstehung verkleret hat) von der Erden/ sich in die höhe erhaben/ vnd die sichtbaren Himel durchdrungen/ vnd die Himlische wonung eingenomen/ do er in der Glori vnd Herrligkeit/ das wesen/ eigenschafft/ form vnd gestalt des waren Leibs behelt[12]

und am Jüngsten Tag mit eben diesem Leib wiederkommen werde zum Gericht. Dieses Verständnis der Himmelfahrt, dass Christus

---

[7] Wittenberg, Fragstück, A 4r.

[8] Wittenberg, Fragstück, B 1v.

[9] Wittenberg, Fragstück, B 1v.

[10] Wittenberg, Fragstück, B 2r.

[11] Einige Stellen aus der Himmelstopographie des Damasceners werden angeführt. Vgl. Johannes Damascenus, *Expositio fidei 20*, PTS 12, 50–54.

[12] Wittenberg, Fragstück, B 3r.

warhafftig sein Leib vnd Seel/ habe von der Erden hinauff gefüret in den Himel/ das ist/ in das Liecht der herrlichen Offenbarung Gottes/ do er auch jtzund mit seinem Leib ist/ mit welchem er/ vor der Auffart/ im Himel nicht gewesen ist,[13]

halten die Wittenberger Professoren nun den Positionen ihrer theologischen Gegner entgegen. Die Himmelfahrt dürfe nicht allegorisch verstanden werden als ob Christus durch sie „vnsichtbar/ vnbegreifflich/ vnendlich/ vnd mit dem Leib allenthalben gegenwertig worden sey".[14] Vielmehr gelte, dass Christi Leib einen Raumwechsel von der Erde in den Himmel vorgenommen habe und so „nu mehr mit seinem Leib vnd Seele/ nicht hie nieden auff Erden/ sondern droben im Himel/ vber vnd ausserhalb dieser sichtbaren Welt"[15] zu finden sei. Dieses biblische Verständnis von der Himmelfahrt Christi schließe auch die Position der Theologen aus, die zwar den Himmelfahrtsbericht wörtlich verständen, daneben aber eine unsichtbare Gegenwart der menschlichen Natur Christi auch auf Erden postulierten.

Die Redeweise vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes sei aus der menschlichen Lebenswelt entnommen, in der zur Rechten Sitzen „die gleiche/ oder nechste ehre/ wirde/ vnd herrligkeit haben"[16] bedeute. Nach biblischer Sprachweise bedeute Sitzen zur Rechten Gottes „so viel/ als die höchste Ehre vnd Herrligkeit Christi"[17] (vgl. 1 Kön 2,19; Ps 45,10; Sir 12,12; Mt 20,21), der seiner göttlichen Natur nach Gott in allem gleich sei und seiner menschlichen Natur nach nun über die höchste Ehre und Majestät nach Gott vor allen Kreaturen verfüge. Wiewohl die Erhöhung zur Rechten Gottes des Vaters Christus nach seinen beiden Naturen zugesprochen werde, sei zu betonen, dass der Unterschied zwischen diesen Naturen dadurch nicht aufgehoben worden sei. Auch in der göttlichen Majestät und Herrlichkeit habe Christus seine wahre menschliche Natur an sich behalten

nicht allein nach der Substantz vnd wesen/ Sondern auch jrer eigenschafften nach/ mit welchen sie von dem Göttlichen/ vnendlichem/ Geistlichem wesen/ als eine leibliche/ sichtbare/ vnd endliche Creatur in alle ewigkeit vnterschieden bleibet.[18]

Der menschlichen Natur werden so nach Wittenberger Ansicht auch zur Rechten der Majestät Gottes keine göttlichen Eigenschaften mitgeteilt.

Im Folgenden gehen die Professoren der Leucorea auf die Frage ein, was genau die Majestät und Herrlichkeit, zu der Christus nach seiner Himmelfahrt erhoben ist, für die Person Christi bedeutet. Sie tun dies in drei Abschnitten. Zum einen bedeute das Sitzen zur Rechten Gottes, dass die göttli-

[13] Wittenberg, Fragstück, B 3r–v.
[14] Wittenberg, Fragstück, B 3r.
[15] Wittenberg, Fragstück, B 4v.
[16] Wittenberg, Fragstück, C 4r.
[17] Wittenberg, Fragstück, C 4v.
[18] Wittenberg, Fragstück, D 1v.

che Natur, die ihrem Wesen nach Gott sei, nun auch von allen Kreaturen in der angenommenen menschlichen Natur erkannt werde. Der menschlichen Natur komme durch das Sitzen zur Rechten eine Auszeichnung mit Gaben zu, die sie über alle anderen Kreaturen erhoben habe. Die menschliche Natur sei jedoch nicht der Gottheit gleich geworden, „Sintemal in ewigkeit/ die Creatur der Gottheit vnterworffen bleibet/ 1. Corinth. 15. [27f]".[19] Sie bleibe auch in ihrer Erhöhung den Menschen ihrem Wesen und ihren Eigenschaften nach gleich und eine Kreatur, wiewohl sie mit Gaben der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Freude und Stärke geschmückt worden sei. In *dieser* Weise seien die Schriftstellen zu verstehen, die von der Verherrlichung und Majestät des zur Rechten Gottes sitzenden Christus sprächen (Joh 17,5.24; Luk 22,69; Act 7,56). Zweitens sei die Person Christi nach ihren beiden Naturen zu ihrem königlichen und priesterlichen Amt erhöht worden, in dem die göttliche Natur ihre Werke in der menschlichen Natur verrichte. Auf dieses königliche und priesterliche Amt, zu dem Christus nach seinen beiden Naturen erhöht worden sei, beziehe sich auch der Spruch „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Mt 28,20). Für die Wittenberger ist dieser Spruch eine Aussage der zu ihrem königlich-priesterlichen Amt erhöhten Person, der die Allmacht nach der göttlichen Natur zukommt.

Abschließend wenden sich die Wittenberger Theologen dem zeitlichen Aspekt des Sitzens zur Rechten Gottes zu, indem sie fragen, warum dieses Sitzen Christus erst nach der Himmelfahrt zugeschrieben werde. Zunächst halten sie dabei fest, dass die Schrift auf zweierlei Weisen von der Person Christi spreche: Wenn sie ihn zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist als wahren ewigen Gott beschreibe, sage sie auch, dass er seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit her zur Rechten des Vaters gesessen habe (Hebr 1,13). Rede die Schrift aber von Christus als Inkarniertem, so unterscheide sie zwei Stände oder Zeiten, den Stand der Erniedrigung und den der Erhöhung. Im Stand der Erniedrigung, der das Erdenleben Jesu umfasse, habe die göttliche Natur sich ihrer Gottheit entäußert und „seiner Göttlichen Natur/ Allmechtigkeit vnd ewige Maiestet vnd Herrligkeit/ gleichsam in vnsern armen Fleisch vnd Blut verborgen",[20] um die Leiden, die Christus in seinem Erlösungswerk auf sich nehmen musste, ertragen zu können, sei doch die göttliche Natur nicht in der Lage, zu leiden und zu sterben. Mit dem Beginn des Standes der Erhöhung, der in der Auferstehung seinen Anfang genommen habe, sei die menschliche Natur „vnsterblich, verkleret/ vnd herrlich gemacht"[21] worden, die göttliche Natur werde in ihrer All-

[19] Wittenberg, Fragstück, D 2r.
[20] Wittenberg, Fragstück, E 1r.
[21] Wittenberg, Fragstück, E 1r.

macht und Majestät öffentlich auch in der menschlichen Natur erkannt und die ganze Person Christi als Gott und Mensch sei als König und Hoheprieste r offenbart und werde nun von den Engeln und den Menschen angerufen und angebetet. Gelte so das Sitzen zur Rechten Gottes der göttlichen Natur von Ewigkeit her, so sei die menschliche Natur erst nach ihrem Leiden und Sterben in diese Herrlichkeit eingesetzt worden, hätte sie doch ansonsten ihr Versöhnungswerk am Kreuz nicht vollenden können.

Mit diesem zweiten katechetischen Werk haben die Professoren der Leucorea unmissverständlich klargemacht, wo für sie die Grenzen der theologischen Rede von der Himmelfahrt und dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes liegen. Sie übernehmen das mittelalterliche Weltbild, das eine Topographie des Himmels als höchsten Ort kennt. Alle Versuche, den Himmel als allegorischen Ort der Gegenwart Gottes zu interpretieren und ihn damit als allgegenwärtig zu verstehen, scheiden somit von vorne herein für sie aus. Die strenge Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf sowie die enge Gebundenheit an die altkirchliche Tradition machen es ihnen darüber hinaus unmöglich, Christus auch nach der menschlichen Natur mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet zu sehen.

2. Die Reaktion Selneckers[22]

Der erste Druck, der sich kritisch mit den Wittenberger Fragstück auseinandersetzte, ließ nicht lange auf sich warten: Nikolaus Selnecker verfasste binnen zweier Tage[23] seine bis in den Wortlaut der Fragen hinein auf die Wittenberger Fragstück antwortenden „Christliche/ Warhafftige/ Richtige/ vnd Tröstliche Fragstück vnd Antwort",[24] die nach dem 10. September 1571 in den Druck gingen.[25] Diese Schrift des Wolfenbütteler Generalsuperintendenten gibt zugleich eine Antwort auf die zwar im Ton moderaten, in der Sache aber harten Anklagen gegen die Christologie Selneckers in der Wittenberger „Grundfest".[26] Anders als die Wittenberger Theologen hält sich

[22] Vgl. hierzu die Erwähnung des Druckes bei Hutter, *Concordia concors*, 140; Loescher, *Historia Motuum*, 150f und Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 76. Die „Fragstück" Selneckers werden hier erstmals theologiegeschichtlich analysiert und ausgewertet.

[23] Vgl. Selnecker, Fragstück, A 2r: „Ich bin kurtz mit umbgangen der zeit halben/ weil ich nur zween tag dazu müssig gewesen."

[24] Selnecker, Fragstück, A 1r.

[25] Vgl. die Angabe des Druckers auf der Titelseite: *Mense Septembri*, Selnecker, Fragstück, A 1r sowie die Datierung des Proömiums auf den 8. September und die des Nachworts auf den 10. September 1571: Ebd., A 3v und H 2r.

[26] Vgl. Selnecker, Fragstück, H 1v: „Darumb ists ein grosser muthwil vnd vnerschempte lügen/ das etliche von mir hin vnd wieder schreiben vnd außgeben: Ich habe von der rechten Lehre Apostatiert/ vnd bringe ein frembde Lehr/ *nouum doctrinae genus*, vnd/ wie sie schimpfflich vnd

Selnecker indes an die Konvention seiner Zeit, in theologischen Schriften die Gegner nicht mit Namen zu nennen, sondern sich allein mit deren Position auseinanderzusetzen. Formal und inhaltlich korrespondieren die „richtigen Fragstück" mit der Wittenberger Veröffentlichung: Nach einem Vorwort zerfällt die Schrift in drei thematische Unterteile, die in insgesamt 21 Fragen verhandelt werden, bevor die Schrift mit einem Nachwort endet:

	Vorwort	A 2r–A 3v
I	Zur Unterscheidung von Himmelfahrt und *sessio*	A 4r–B 4v
II	Von der Himmelfahrt Christi	B 4v–G 1r
III	Vom Sitzen zur Rechten Gottes	G 1r–H 1r
	Nachwort	H 1r–H 2r

Selnecker beginnt seinen ersten Hauptteil, der sich mit der Wittenberger Unterscheidung zwischen den beiden Artikeln des Apostolikums beschäftigt, indem er zunächst konzediert, dass diese beiden Artikel dem Wortlaut nach unterschieden seien und zwei verschiedene Stationen der Biographie Jesu Christi beschrieben. Jedoch hingen diese beiden Artikel inhaltlich auf das engste zusammen und seien durch ein kausales Verhältnis miteinander verbunden: Christus sei in den Himmel gefahren, *damit* er zur Rechten Gottes des Vaters sitze (CA III). Die Himmelfahrt ist demnach für Selnecker die Voraussetzung für das Sitzen zur Rechten des Vaters. Die *sessio* stelle im Gegenzug die Konsequenz aus der Himmelfahrt dar. Dem Wittenberger Argument, dass jeder Glaubensartikel für sich stehe und aus diesem Grund Himmelfahrt und *sessio* streng voneinander zu trennen seien,[27] hält Selnecker nun die Unterteilung in zwölf Abschnitte entgegen, die „von der Apostel zeit an"[28] in der Kirche gebräuchlich und „niemals geendert worden"[29] sei. Nach dieser Unterteilung des Apostolikums gehörten Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes gemeinsam zum sechsten Abschnitt des Bekenntnisses. Dadurch habe die Alte Kirche anzeigen wollen, dass diese beiden Glaubensartikel inhaltlich zusammengehörten, obwohl sie zeitlich voneinander zu unterscheiden seien. Der Glaubensartikel von der Himmelfahrt Christi zeige an, dass Christus „mit seinem Leibe ist zusehens auffge-

lesterlich reden/ dichte ein *Maiestaticam vbiquitatem humanae naturae in Christo.* Nein/ lieben gesellen/ es hat die meinung nicht." Vgl. auch die Darstellung der Anklagen der „Grundfest" gegen Selnecker in Abschnitt VIII. 2.4.3.

[27] Vgl. hierzu und generell zu den Wittenberger Fragstück den Abschnitt IX. 1.

[28] Selnecker, Fragstück, B 1r.

[29] Selnecker, Fragstück, B 1v.

hoben worden/ vnd eine Wolcke hat jhn [...] gen Himel auffgenommen",[30] während das Glaubensbekenntnis sich mit seiner Rede vom Sitzen Christi zur Rechten des Vaters zum in Mt 28,20; Ps 8,7 und Act 2,36 angezeigten allmächtigen Regiment Christi nach seinen beiden Naturen über die ganze Welt bekenne. Dass die beiden Glaubensartikel im Grunde einen einzigen darstellten, jedoch in logischer und zeitlicher Abfolge zueinander stünden, sei die Position der ganzen Christenheit.

Der Zusammenhang der beiden Glaubensartikel ist ebenfalls Thema im zweiten thematischen Hauptteil, der die Himmelfahrt Christi zum Gegenstand hat. Zunächst stellt Selnecker, hierin mit den Wittenbergern übereinstimmend, fest, dass die beiden Glaubensartikel gemäß dem Buchstaben des biblischen Berichts und nicht allegorisch zu verstehen seien. Der biblische Himmelfahrtsbericht schildere das Auffahren der menschlichen Natur in den Himmel nach oben, wo ihn eine Wolke aufgenommen habe, so dass ihn die Jünger nicht länger sehen konnten. Als kindisch sei es indes zu bewerten, wollte man die Himmelfahrt auf die bloße Auffahrt der menschlichen Natur Christi von der Erde in den Himmel beschränken. Vielmehr sei die menschliche Natur Christi über alle Himmel in die höchste göttliche Ehre erhöht worden, in der sie mit göttlicher Gewalt, Herrlichkeit und Majestät ausgestattet worden sei, um als Herr über alle Kreaturen im Himmel und auf Erden zu regieren.

Als Grundlage für die Beantwortung seiner letzten sieben katechetischen Fragen im Artikel von der Himmelfahrt wählt Selnecker die einschlägigen Verse in Eph 4,9 und 10. Es seien „heutigs tags seer viel/ die also gering vnd verkleinerlich/ jha Gottslesterlich/ vnd vnfletig von dem HErrn Christo/ als vnserm Bruder/ fleisch vnd Bluth/ zureden/ vnd gefehrlich zu disputirn pflegen".[31] Diese Gotteslästerer gingen von einem Tragen der anhypostatischen menschlichen Natur durch die göttliche aus,

> Doch also/ das sie bleibt/ wie sie ist in jren natürlichen eigenschafften/ vnd mehr nicht hat/ noch empfehet/ *quam conditio & proprietas humana admittit*, denn souiel sie in jhr selbs von sich selbs hat/ vnd an sich leiden mag.[32]

Die Erniedrigung verstünden diese Theologen als Entäußerung an der Gottheit, die Christus in der Himmelfahrt im vollen Umfang wiedergegeben worden sei. Dieses Wiedereinnehmen der göttlichen Herrlichkeit bezögen sie indes exklusiv auf die göttliche Natur, während sie der menschlichen Natur keine göttlichen Eigenschaften in ihrer Erhöhung zusprächen. Mt 28,20 verstünden diese Lästerer so, dass der göttlichen Natur nach ihrer

[30] Selnecker, Fragstück, B 2v.
[31] Selnecker, Fragstück, C 4v.
[32] Selnecker, Fragstück, C 4v.

Erniedrigung alle göttliche Gewalt *wieder*gegeben worden sei. Die menschliche Natur Christi hingegen

> sey hinauff geführet an einen gewissen ort im Himel/ da die Engel singen/ allein zum zeugniß/ das die zeit der erniedrigung nun mehr für vber sey/ vnd Christus in seiner Göttlichen Natur wiederumb erhaben werde zu seiner herrligkeit.[33]

Diesen Lügen sei entgegenzuhalten, dass der Sohn Gottes „vnsere menschliche Natur jme nicht allein in eine Person vereiniget/ vnirt/ oder copulirt habe", sondern eben diese menschliche Natur „in sich selbs glorificirt"[34] habe. Die Eigenschaften der menschlichen Natur Christi überstiegen von der Auferstehung an die normalen menschlichen Eigenschaften bei weitem, sei doch der Auferstandene durch verschlossene Türen gegangen und in den Himmel gefahren wie ein Vogel. Werde Christus als Bruder der Menschheit angebetet, so sei ihm auch seiner menschlichen Natur nach die göttliche Gewalt und Ehre zuzusprechen. Jedoch werde nicht die menschliche Natur für sich oder *in abstracto* betrachtet angebetet, sondern die in der Person Christi verherrlichte menschliche Natur. Komme der menschlichen Natur in der Person Christi nun die Anbetung zu, so sei ihm auch „der Titel vnd Name der Allmacht *reuera, non verbotenus*"[35] zuzusprechen. Die Vokabel *sustentare*, „empor halten, stützen" habe zwar ihre Berechtigung im christologischen Kontext, werde sie in dem Sinne verstanden, dass Christus die menschliche Natur angenommen habe, sie nie mehr verlassen werde und auf diese Weise die Glieder der wahren Kirche empor halte. Wollte man indes diese Vokabel so verstehen, als ob

> die Menschliche natur in Christo keine macht habe/ vnd nichts/ das jre natürliche eigenschafft vbertreffe/ empfangen habe/ vnd werde allein getragen/ vnd erhalten/ one vnd ausser aller mitteilung/ communication/ vnd schenckung Göttliches gewalts/ vnd Göttlicher ehre,[36]

so sei dies als falsch und lästerlich abzulehnen. Schon Luther habe dieses nominalistische Modell, die persönliche Einung der Person Christi zu beschreiben, abgelehnt. Als Beleg führt Selnecker den einschlägigen Teil aus der Disputation *de divinitate et humanitate Christi* aus dem Jahre 1540 an.[37] Die Argumentation Selneckers trifft hier zum ersten Mal in seiner Ausei-

---

[33] Selnecker, Fragstück, D 1r.

[34] Selnecker, Fragstück, D 1r.

[35] Selnecker, Fragstück, D 2r.

[36] Selnecker, Fragstück, D 2v.

[37] Vgl. WA 39/II, 95, 32–37: 46. *Nulli vero insulsius loquuntur, quam Moderni, quos vocant, qui omnium volunt subtilissime et propriissime loqui videri.* 47. *Hi dicunt, humanam naturam sustentari seu suppositari a divina natura, seu supposito divino.* 48. *Hoc et portentose dicitur et cogit pene Deum velut portare vel gestare humanitatem.* (Die Disputation *de divinitate et humanitate Christi*. 1540).

nandersetzung mit den Wittenberger Theologen genau das Zentrum der dortigen Christologie, die suppositale Union. Die Argumentation, dass Christus seine göttliche Majestät in den Erdentagen von sich gelegt hätte, um sie dann in der Himmelfahrt wieder anzutreten, sei abzulehnen, habe doch die göttliche Natur Christi ihre Gottheit in vollem Umfang erhalten, wiewohl sie darauf verzichtet habe, sie allezeit in der menschlichen Natur zu gebrauchen.[38] Die Erniedrigung meine vielmehr das Annehmen der menschlichen Natur durch die unverändert bleibende göttliche Natur. Das Auffahren beziehe sich auf die menschliche Natur und sei nicht so zu verstehen

als wenn ein Steiger aus einem tieffen Schacht zu tag außfehret/ oder an einer Leittern oder Dreppen auff ein Soller vber sich steiget [...] Sondern Auffahren oder auffsteigen/ heißt nach der Schrifft/ zu grossen ehren kommen/ ein mechtiger HErr werden/ ein newe vnmeßliche gewalt bekömmen/ mach kriegen zu herrschen vnd regieren.[39]

Die Gegner verträten indes die Position, dass die menschliche Natur Christi in einen bestimmten Raum im Himmel gesetzt sei, in dem sie bleiben müsse und „anderstwo nicht sein könne/ noch sein werde“[40] bis zum Jüngsten Gericht. Weil sie jedoch nicht umhin kämen, die menschliche Natur Christi an der Erhöhung teilhaben zu lassen, sprächen sie ihr, der keine göttlichen Eigenschaften zuteil würden, „einen grossen/ doch cicumscribierten erschaffenen vnd/ gemessenen gewalt/ vber alle Engel vnd menschen“[41] zu, die aber mitnichten der göttlichen Allmacht gleich sei. Dem hält Selnecker entgegen, dass Christus seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit her Gott gleich sei und über die gleiche Allmacht verfüge, während er seiner menschlichen Natur nach in der Zeit die „Göttliche gewalt/ ehre/ glory/ Maiestet vnd herrligkeit/ vber alle Creaturen/ empfangen“[42] habe. So regiere der ganze Christus nach seinen beiden Naturen seit seiner Himmelfahrt Himmel und Erde in göttlicher Allmacht.

Ein weiterer wichtiger Einwand der Gegner bestehe darin, „das ja zu vnterscheiden sey *Creatum ab Increato, Finitum ab Infinito*, nemlich/ das erschaffene von dem vnerschaffenen/ vnd das endliche von dem vnendlichen.“[43] Diesem gewichtigen Einspruch hält Selnecker entgegen, dass wohl zu unterscheiden sei zwischen der unendlichen göttlichen Natur und der endlichen menschlichen Natur, die sie angenommen habe. Aus dieser Un-

[38] Hier deuten sich bereits die Grundmuster des Streites an, den die Tübinger und Gießener Theologen über die Frage, ob Christus sich seiner Gottheit entäußert oder sie nur verborgen habe, im 17. Jahrhundert ausfechten sollten. Vgl. Baur, Kenosis-Krypsis-Streit.

[39] Selnecker, Fragstück, D 4r.

[40] Selnecker, Fragstück, D 4v.

[41] Selnecker, Fragstück, D 4v.

[42] Selnecker, Fragstück, D 4v.

[43] Selnecker, Fragstück, C 4r.

terscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf innerhalb der Person Christi folgt nun aber für Selnecker gerade nicht, dass

Christus in seiner Menschlichen Natur nicht solte haben Göttlichen gewalt/ herrligkeit/ glory/ maiestet/ macht vnd Ehre. Denn was man einem gibt vnd schencket/ das hat er/ ob er gleich den geber erkennet vnd ehret/ als seinen Herrn vnd woltheter.[44]

Demnach hat die menschliche Natur in der Person Christi die göttliche Allmacht und Ehre erhalten und verfügt über sie, wiewohl sie die göttliche Natur als ihre Schöpferin, Geberin, Herrin, Haupt und Wohltäterin anerkennt und ihr untertan ist. Für Selnecker liegt das Hauptgewicht in dieser Frage auf der Unversehrtheit der geeinten Person Jesu Christi:

Denn wehe vns/ wenn es darzu kömpt (spricht D. Luther) das wir disputiren/ vnd zancken wöllen/ von der subtilen vnterscheid *increati & creati* in dem HErrn Christo/ welches numehr ein *mera chimaera* ist/ ohne lehre/ vnd ohne trost.[45]

Im Folgenden wendet sich Selnecker der Bedeutung der in Eph 4,10 enthaltenen Vokabel „Himmel" zu. In der Schrift findet der Wolfenbütteler einen zweifachen Gebrauch dieses Wortes: Zum einen könnte „Himmel" die Räume oberhalb der Erde bezeichnen. Daneben aber werde dieselbe Vokabel auch benutzt, um die himmlischen Wohnungen Gottes und das Paradies, in dem die Seligen sind, zu bezeichnen. In diesem zweiten Gebrauch bezeichne „Himmel" keinen geographisch bestimmbaren *Locus Physicus*: „Wo aber dieser sitz sey/ kann kein mensch sagen/ kein Aug hats gesehen/ kein Ohr hats gehöret/ vnd ist in keines menschen Hertz kommen."[46] Christus wird demnach nicht nur in den „*Empyreum Coelum*, (dauon die Disputirer viel vngewisses/ vngereimptes wesen machen)"[47] erhoben, sondern er hat sich auch nach seiner menschlichen Natur zur Rechten des Vaters gesetzt, mit dem zusammen er nun über die gesamte Schöpfung auch seiner menschlichen Natur nach herrscht. Durch diese Mitteilung göttlicher Majestät und Allmacht könne der Leib Christi sein, wo er dies verheißen habe.

Im weiteren Verlauf der Schrift grenzt sich Selnecker gegen die Vorstellung einer Allgegenwart der menschlichen Natur ab:

Auff das man aber nicht gedencke/ wir wolten hierauß ein Vbiquitet vnd allenthalbenheit des leibs Christi in allen Creaturn/ in Stein/ Laub/ Graß/ Wasser/ etc. erzwingen/ wie etliche verkerer vnd *Calumniatores* vielen trewen Lerern mit vngrund/ an vnd auffdichten,[48]

[44] Selnecker, Fragstück, C 4r.
[45] Selnecker, Fragstück, E 4v.
[46] Selnecker, Fragstück, F 1r.
[47] Selnecker, Fragstück, F 1r.
[48] Selnecker, Fragstück, F 2v.

hält der Wolfenbütteler Generalsuperintendent zunächst fest, dass Christus zwar alles sehe und wisse, was auf Erden geschehe und alle Dinge vor seinem Auge gegenwärtig habe, nicht aber seiner menschlichen Natur nach in physikalischer Weise in den Bereich der Schöpfung ausgedehnt sei. Vielmehr gelte, dass „der HERR Christus auch mit seinem waren menschlichen Leib könne sein/ wenn/ wie vnd wo er will/ ohne Confusion der naturen/ vnd ohne verletzung vnd diffusion der Menschlichen natur."[49] Von einer Gegenwart der menschlichen Natur Christi sei unbedingt auszugehen, wenn Christus dies verheißen habe. Eine solche Verheißung liege in den Einsetzungsworten vor. Im Abendmahl sei der allmächtige und wahrhaftige Christus seiner menschlichen Natur nach gegenwärtig, auch wenn dies „wieder alle proprietet vnd eigenschafften eines menschlichen leibs"[50] geschehe. Christus erfülle seine Verheißungen unbedingt, auch wenn es der menschlichen Vernunft unmöglich sein sollte, die Möglichkeit der Erfüllung logisch nachzuvollziehen.

Kurz geht Selnecker im Folgenden noch einmal auf die passivische Übersetzung von Act 3,21 ein. Vorsichtiger als in den vorhergehenden Schriften lässt er die passivische Übersetzung gelten, wenn sie nicht im Widerspruch zum Einnehmen des Himmels durch Christus als Triumphator, der Anteil an der göttlichen Allmacht bekommen hat, verstanden wird, wendet aber zugleich ein, dass die aktivische Übersetzung die bessere sei, da durch sie keine Zweideutigkeiten in die Schrift eingeführt würden. Es fällt jedoch auf, dass Selnecker von seiner einstigen Position, dass die aktivische Übersetzung die einzig richtige sei, abgerückt ist. Auch das von ihm mit eigenwilliger Interpretation angeführte Gregor-Zitat findet keine Erwähnung mehr.[51] Er wendet sich jedoch nach wie vor gegen die Interpretation der passivischen Übersetzung, dass Christus seiner Menschheit nach an einem gewissen Ort im Himmel sitzen müsse und aus diesem Grund nicht im Abendmahl präsent sein könne.

Selnecker beginnt den dritten Hauptteil seiner „richtigen Fragstück", der das Sitzen zur Rechten Gottes zum Thema hat, damit, dass er noch einmal den inhaltlichen Zusammenhang der beiden in dieser Schrift verhandelten Glaubensartikel betont: Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters gebe die Antwort auf die Frage, an welchen „Ort" Christus aufgefahren sei, nämlich „Zur rechten Gottes Vaters/ an keinen orth gebunden."[52] Diese These wird begründet mit dem Verweis darauf, dass Gottes Rechte keinen topologisch bestimmbaren Ort darstelle, sondern den Herrschaftsraum Gottes bezeichne und damit identisch mit dem Raum der gesamten Schöpfung sei. „An diß

[49] Selnecker, Fragstück, F 2v.
[50] Selnecker, Fragstück, F 2v.
[51] Vgl. hierzu Abschnitt VI. 3.3.
[52] Selnecker, Fragstück, G 1v.

orth nun/ so man also reden kündte/ ist der HErr Jesus kommen oder eingangen/ der sich zur rechten des Vaters gesetzt hat."[53] Die Vokabel „Sitzen" bezeichne die Herrschaftsstellung Christi als König, Hohepriester und Mittler, die er nun nach seinen beiden Naturen ausübe.

Auf die Frage „Was begreifft denn nun die herrligkeit vnd Maiestet/ zu welcher Christus in seiner Menschlichen natur/ nach der erniedrigung erhaben ist?", die Selnecker aus den Wittenberger Fragstück übernimmt, sie freilich durch den Zusatz „in seiner menschlichen Natur" erweitert, antwortet der Wolfenbütteler nun in direkter Auseinandersetzung mit der Wittenberger Lehre von der Mitteilung geschaffener Gaben. Die menschliche Natur Christi bleibe auch in ihrer Erhöhung zur Rechten eine Kreatur und damit unter Gott. Auch habe er die

> wesentlichen eigenschafften/ welche das wesen selbs sind/ des Vaters/ Sohns/ vnd heiligen Geistes nicht empfangen/ sintemal sie inn das Göttliche wesen nicht verwandelt wird/ vnd das Göttliche wesen jhre ewige wesentliche eigenschafft nicht ausser sich selbs außgeußt auff ein creatur.[54]

Vielmehr sei von einem Wohnen der göttlichen Natur in der menschlichen auszugehen, durch das die Gottheit in der menschlichen Natur leuchte und mit ihr als ihrem Werkzeug wirke. Selnecker ist der Ansicht, durch dieses Argument den Wittenberger Vorwurf von den zwei Gottheiten, einer wesentlichen und einer mitgeteilten, in der Person Christi zurückgewiesen zu haben.

Selnecker beendet seine „richtigen Fragstück", die zugleich seinen letzten öffentlichen Beitrag zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre darstellten, mit der Beteuerung, im Einklang mit der Lehrtradition der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten und damit auch mit den Wittenberger Reformatoren zu lehren. Der eigentliche Grund für die Anfeindungen gegen seine Person bestehe darin, dass er die Ansicht vertrete, dass Christus mit seinem Leib im Himmel und zugleich auch auf Erden im Abendmahl gegenwärtig sein könnte. Abschließend verweist Selnecker auf das niedersächsische Bekenntnis, das im September 1571 bereits im Entstehen begriffen war.[55] Zu diesem Zeitpunkt stand der Wolfenbütteler also noch voll hinter dem Niedersächsischen Projekt. Dies sollte sich erst ändern, als er Nachricht von der Dresdener Synode im Oktober 1571 bekam.

---

[53] Selnecker, Fragstück, G 1v.

[54] Selnecker, Fragstück, G 3r–v.

[55] Vgl. Selnecker, Fragstück, H 2r: „[...] dauon weitleufftiger in der Sechsischen Kirchen bekentniß".

3. Das Bekenntnis der niedersächsischen Kirchen. Oktober 1571

3.1 Entstehungsgeschichte der niedersächsischen Konfession

Die Angriffe der Wittenberger „Grundfest" gegen niedersächsischen Theologen lösten dort einen intensiven Beratungsprozess darüber aus, wie man auf diese Vorwürfe reagieren sollte.[56] Stellungnahmen einzelner in der „Grundfest" namentlich genannter Theologen schloss man von vorne herein aus, da man mit Hohn und Spott aus Wittenberg gegen solche Einzelveröffentlichungen rechnen musste.[57] Da die Wittenberger Vorwürfe die Lehrgrundlage der gesamten niedersächsischen Kirchen betrafen, einigte man sich darauf, dass diese ein gemeinsames Bekenntnis erstellen sollten.[58] Nach diesem Beschluss, der Anfang August 1571 in einer Theologenversammlung anlässlich der Taufe der Tochter Margarethe des Herzogs Julius von Braunschweig-Lüneburg zwischen den Theologen der Stadt Wolfenbüttel und des niedersächsischen Reichskreises getroffen wurde, machten sich die Theologen der niedersächsischen Kirchen unter der maßgeblichen Leitung von Martin Chemnitz an die Erstellung eines gemeinsamen Bekenntnisses.[59] Bereits Anfang September wurde ein Konzept dieser Konfession an die niedersächsischen Kirchen geschickt, die teilweise noch Änderungen und Verbesserungen daran vornahmen. Im Laufe des Septembers und Oktobers 1571 kam es zur Unterschrift unter das Bekenntnis,[60] das im Oktober in den Druck ging, noch bevor das Dresdener Bekenntnis in Niedersachsen be-

---

[56] Zur Entstehungsgeschichte der niedersächsischen Konfession vgl. Hutter, *Concordia concors*, 161; Loescher, *Historia Motuum*, 146f; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 78–80; Planck, Geschichte, 583–586; Calinich, Kampf und Untergang, 74 und die Darstellung bei Mager, Konkordienformel, 136–139.

[57] Vgl. das „Schreiben der Sechsischen Kirchen wegen der beschuldigung der Confession/ so der Dressnischen solte entgegen gesetzt sein. anno &c. 71. Geschrieben *ad Julium principem &c. a quo missum est hoc responsum Electori saxoniae, ad demonstrandum innocentiam Chemnicij et Selnecceri.*", SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 154r–176v. Hier: 158r. Dieses nur handschriftliche erhaltene Schreiben wird erstmalig vorgestellt, analysiert und ausgewertet.

[58] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 158r–v. Vgl. hierzu auch den Brief Chemnitzs an Matthias Ritter vom 9. August 1571: *Hic quid faciemus, mi Matthia? Si omnes tacuerimus, desertores & proditores sumus veritatis: si unus aut alter responderit; vides artificium istorum, quod personas aliquas rabiose deformant, vt per ipsorum latus communem ecclesiarum doctrinam confodiant. Multi pii igitur iudicant, optimum esse consilium, si communicatis sententiis vna aliqua communis confessio de articulis illis opponeretur nomine omnium ecclesiarum, quae Lutheri confessionem amplectuntur.*, Ioannis, *Epistolae*, 34.

[59] Vgl. die Angaben bei Mager, Konkordienformel, 136–138.

[60] Am 4. Oktober 1571 teilt Chemnitz dem Frankfurter Matthias Ritter mit, dass der Bekenntnistext fertig vorliege, die Unterschriften der benachbarten Kirchen bereits eingegangen seien und man nur noch auf die Unterschriften der Hansestädte warte. Vgl. Ioannis, *Epistolae*, 36.

kannt geworden wäre.[61] Unterzeichnet wurde die Konfession von den Theologen in den Fürstentümern Braunschweig-Wolfenbüttel, Grubenhagen und Mecklenburg, in der Universität und Kirche Rostock und von den Theologen der Kirchen in Lübeck, Hamburg, Hildesheim, Göttingen, Hannover, Einbeck, Hameln, Braunschweig, Goslar, Halberstadt und Halle/Saale.[62] Die Koalition der theologischen Gegner der Wittenberger Christologie war damit noch einmal beträchtlich angewachsen.

Doch hatte Chemnitz das Projekt eines Gemeinschaftsbekenntnisses ursprünglich weiter angelegt. Württemberg[63] und ganz Oberdeutschland[64] sollten ebenfalls an der Erstellung beteiligt sein, um es auch als ihr Bekenntnis unterschreiben zu können. Doch scheinen die Versuche, auch oberdeutsche Theologen am niedersächsischen Bekenntnis zu beteiligen, nach anfänglichen Erfolgen im Sand verlaufen zu sein.[65] Auch die Württemberger Theologen lehnten eine Mitarbeit an einem gemeinsamen Bekenntnis zunächst ab. Das religionspolitische Ziel Württembergs, eine möglichst große Union unter Einschluss Kursachsens zu erreichen, blieb bestehen. Württemberg verhielt sich darum in der christologischen Kontroverse zunächst neutral.[66] Erst im Herbst 1572 sollten sie sich in einem eigenen

---

[61] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 158v: „Des hat man sich vereiniget *sub principium Augusti* vnd ist solche gemeine *confession concipiret* vnd *deliuijret* worden *mense Augusto* vnd ist das *concept mense Septembri* derer Kirchen *Theologis*, so sich dazu bekennen zugestellet worden, die auch darin corrigiret geendert vnd gebeßert haben, Also das sie es für eine gemeine *Confession* dieser Sechsischen Kirchen approbiret haben, wie dessen Ihre *subscriptiones* vnd schrifftliche vrkunde vorhanden sind, vnd darauff ist dieselbige gemeine Confession als balde *praelo* [Druck] *committiret* worden, ehe man von der Dresdischen *declaration* gewust oder gehortt hat."

[62] Vgl. Chemnitz, Confeßion, Q 3v. Halle/Saale ist erst später hinzugekommen. Der Name findet sich nicht in der Erstausgabe der Konfession von Oktober 1571, sondern erst in der Neuauflage von 1572.

[63] Am 4. Oktober 1571 schreibt Chemnitz an Ritter: *Oro igitur, vt cum Collegis tuis instes & vrgeas apud Wirtembergenses & Argentinenses. Elector Saxoniae certo fertur institutum illud Vitenbergensium coepisse intelligere & serio improbare. Et si videret consensum ecclesiarum tum Saxonicarum, tum Sueuicarum, sine dubio magis moueretur.* [...] *Ante mensem & amplius scripsimus ad Tubingenses, & ad D. Iacobum hac de re. Voluissemus enim communicatis consiliis & sententiis vtrinque & edi talem communem & consentientem confessionem; sed nullum adhuc responsum inde accepimus.*, Ioannis, *Epistolae*, 36.

[64] Am 9. August 1571 schreibt Chemnitz an Ritter: *Si hoc vos faceretis in ecclesiis superioris Germaniae, nos idem in ecclesiis huius inferioris Saxoniae efficeremus.*, Ioannis, *Epistolae*, 34.

[65] Am 14. Februar 1572 schreibt Chemnitz an Ritter: *Gratias tibi ac collegis tuis habeo maximas, quod apud Argentoratenses & reliquos vicinos vestros (sicut D. Marbachii* [Superintendent von Straßburg] *litteris intellexi) diligenter & fideliter egistis de vna aliqua certa & communi confessione Vitenbergensibus Caluinisantibus opponenda. [...] Si vestrarum ecclesiarum nomine nihil nunc prodibit, magnum ecclesiae damnum dabitur. Obiicietur enim, reliquas ecclesias nihil contradicere, sed silentio suo Vitenbergensium scripta approbare.*, Ioannis, *Epistolae*, 38. Am 31. August 1572 beschwert sich Chemnitz in einem Brief an Ritter über den Aufschub der Veröffentlichung des Oberdeutschen Bekenntnisses: *Mora editionis confessionis vestrarum ecclesiarum, quae opponenda fuerat Neo-Vitenbergensibus, caussae communi non parum nocuit.*, ebd., 39.

[66] Vgl. hierzu Mahlmann, Chemnitz, 325f.

Bekenntnis zur Niedersächsischen Koalition bekennen.[67] Damit war der Plan des Braunschweigers, das gesamte Luthertum gegen die Wittenberger Christologie zu vereinen, zunächst gescheitert. Jedoch sollte das Bekenntniswerk der gesamten niedersächsischen Kirche nicht ohne Wirkung auf den sächsischen Kurfürsten bleiben.[68]

3.2 Das niedersächsische Bekenntnis zu Luthers Christologie und Abendmahlslehre[69]

Die niedersächsische Konfession versteht sich als Wiederholung des Bekenntnisses zur Christologie und Abendmahlslehre Martin Luthers in einer Situation, in der sich die dortigen Kirchen den Wittenberger Versuchen ausgesetzt sehen, den Calvinismus in heimlicher Weise in die Kirchen Augsburgischer Konfession einzuführen. Sie tun dies in der Form eines einhelligen Bekenntnisses, um anzuzeigen, dass die Positionen aller Lehrer ihrer Kirchen in dieser Frage übereinstimmen. Die Niedersachsen teilen ihre Schrift in vier Teile, die in der folgenden Übersicht in lateinischer Zählung angegeben sind.[70]

---

[67] Vgl. Abschnitt XII 2.

[68] Vgl. den Brief von Chemnitz an Ritter vom 31. August 1572: *Nostris & aliorum commonefactionibus Elector Saxoniae non parum motus fuit.*, Ioannis, *Epistolae*, 39.

[69] Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt, der die niedersächsische Auseinandersetzung mit der Wittenberger „Grundfest" darstellt, den Abschnitt VIII. 2.

[70] Die Seitenzählung folgt der textlich mit der Erstauflage identischen Neuauflage des Bekenntnisses von 1572.

	Einleitung und Gliederung	A 2r–3v
I	Die Abwehr des Calvinismus als Streitgegenstand	A 4r–B 4r
II	Wiederholung der Position Luthers in der Abendmahlsfrage	B 4v–D 4r
III	Die Position Luthers im Artikel von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi	D 4r–N 4v
1.	Die ontologische Grundlage der Christologie	D 4r–E 3v
2.	Die *communicatio idiomatum* als Folge der *unio personalis*	E 3v–F 2v
3.	Die Majestät des Menschen Christus	F 2v–4r
4.	Väterzitate zur Stützung des *tertium genus*	F 4r–I 1v
5.	Luthers Lehre von der Majestät des Menschen Christus	I 1v–K 1r
6.	Die Präsenz des ganzen Christus in seinen beiden Naturen bei seiner Kirche auf Erden	K 1r–K 4v
7.	Das Amt Christi nach seinen beiden Naturen	L 1r–2v
8.	Vom Stand der Erniedrigung und Erhöhung Christi	L 2v–M 1r
9.	*De Ubiquitate*	M 1r–v
10.	Die Himmelfahrt Christi und sein Sitzen zur Rechten des Vaters	M 2r–N 4v
IV	Die Position Luthers zur Himmelfahrt Christi	N 4v–Q 3r
1.	Von der Himmelfahrt Christi	N 4v–O 2v
2.	Vom Sitzen Christi zur Rechten des Vaters	O 2v–4v
3.	Die Interpretation von Act 3,21	O 4v–P 4v
	Abschluss	P 4v–Q 3r
	Liste der Theologen, die sich zu dieser Konfession bekennen	Q 3v

Die Niedersachsen beginnen ihr Bekenntnis mit der Aussage, die Wittenberger Theologen hätten in ihrer „Grundfest" versucht, vom eigentlichen Streitgegenstand abzulenken, indem sie eine lange Liste mit altkirchlichen Häresien erstellt hätten, die doch ernsthaft keiner ihrer Gegner vertrete. Über die Irrtümer der Zwinglianer und Calvinisten hingegen hätten sie kein Wort verloren. Die Niedersachsen machen aus diesem Grund den Vorschlag, sich zu den ihnen vorgeworfenen altkirchlichen Irrlehren deutlich zu erklären und sie zu verdammen. Im Gegenzug verlangen sie von den Wittenbergern einen gleichen Umgang mit den reformierten Irrlehren. Sollten

die Theologen der Leucorea dieser Aufgabe nicht nachkommen, so sei erwiesen, dass sie die calvinistischen Irrtümer teilten.

Folge man Luther in seiner Abendmahlslehre, so seien zunächst die Einsetzungsworte in ihrem wörtlichen Sinn als Ausgangspunkt festzuhalten und Gedankenspiele über die Örtlichkeit von Körpern abzulehnen, da sie von den klaren Worten der Einsetzung wegführten. Die Christologie stelle in diesem Kontext kein neues, fremdes Fundament dar, wie die Wittenberger glauben machen wollten. Erst in der Auseinandersetzung mit der Position Zwinglis und Calvins, die ihren Ausgangspunkt in der Unvereinbarkeit der Realpräsenz von Leib und Blut im Abendmahl mit der Christologie genommen habe, seien Luther und die nach ihm kommenden lutherischen Theologen dazu gezwungen worden, als Antwort auf diese Anfragen sich ebenfalls auf das Gebiet der Christologie zu begeben, um die reformierten Irrtümer zu widerlegen. Aus diesem Grund bestehe ein Zusammenhang zwischen dem richtigen Verständnis von der Person Christi und der lutherischen Abendmahlslehre. Die Wittenberger Behauptung, dass man in der Christologie calvinistisch denken könne, ohne im Abendmahl deren Position zu teilen, sei darum entschieden abzulehnen.

Die reformierten Irrtümer in der Christologie nähmen ihren Ausgangspunkt in der Bestimmung der Wesenseigentümlichkeiten der menschlichen Natur Christi. Aufgrund der räumlichen Gegenwart eines Menschen an *einem* Ort sei es der menschlichen Natur Christi unmöglich, nach ihrer Himmelfahrt an mehreren Orten zugleich auf der Erde und zugleich im Himmel gegenwärtig zu sein; die Einsetzungsworte seien aus diesem Grund nicht wörtlich zu verstehen. Diesem Einwand halten die Niedersachsen nun entgegen, dass der Leib Christi aufgrund der Verheißung in den Einsetzungsworten „viel anders mehr/ vnd höhers/ nach seinem worte vermag/ thut/ vnd ausrichtet/ denn die natürliche eigenschafften eines andern gemeinen menschlichen Cörpers vermögen."[71] Wer hingegen wie die Wittenberger daran festhalte, dass die menschliche Natur Christi allein über die Eigenschaften eines normalen Menschen verfüge, „der ist ein Sacramentierer in der haut/ er mag sich gleich so rein vnd schön machen/ wie er immer will oder mag."[72]

Die niedersächsischen Theologen messen der altkirchlichen Position zwar ebenso wie die Wittenberger große Bedeutung zu, haben auch viel Mühe und Arbeit in die Erforschung der altkirchlichen Literatur gesteckt, stellen sie aber unter den hermeneutischen Vorbehalt der Übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis. Die Wittenberger hingegen folgten blind dem Zeugnis des Theodoret von Cyrus, eines umstrittenen Theologen der Alten

[71] Chemnitz, Confeßion, D 4v.
[72] Chemnitz, Confeßion, D 4v.

Kirche, dessen Position bereits Cyrill und die altkirchlichen Konzilien abgelehnt hätten, und dem seines Anhängers Vigilius, obwohl beide dem Zeugnis der Schrift widersprächen,

Vnd wird also mehlich die Kirche widerumb von der Schrifft auff die Patres abgefüret/ Da doch Lutherus mit grosser mühe vnd arbeit/ die Kirche von den Patribus auff die Schrifft gefüret hat.[73]

Zur Widerlegung der Wittenberger Vorwürfe, sie verträten altkirchliche Ketzereien, rekapitulieren die Niedersachsen die altkirchliche Christologie und stellen sich in vollem Umfang hinter sie. Daran schließt sich ein umfangreicherer Teil an, in dem die Niedersachsen ihr Bekenntnis zur Frage der *communicatio idiomatum* ablegen, die sie als Folge der *unio personalis* verstehen. Sie übernehmen dabei das Konzept des Braunschweigers Chemnitz, indem sie die Idiomenkommunikation in drei *genera* einteilen.[74] Die in späteren Zeiten *genus idiomaticum* genannte erste Art der Idiomenmitteilung besteht nun für die Niedersachsen darin, dass die Eigenschaften beider Naturen analog zur Vereinigung der Naturen der Person Jesu Christi zukommen. Da aber die beiden Naturen nicht miteinander vermischt seien, habe die rechtgläubige Antike, der die Niedersachsen in dieser Frage folgen wollen, in dieser Rede der Idiomenkommunikation stets angegeben, nach welcher Natur der Person diese Eigenschaften zukämen und abstrakte von konkreter Rede geschieden. Da aber über dieses erste *genus* kein Streit innerhalb des Luthertums bestehe, berufen sich die Niedersachsen auf die einschlägigen Schriften ihrer Lehrer Luther und Melanchthon.[75] Das zweite *genus communicationis idiomatum*, in späteren Zeiten *genus apotelesmaticum* genannt, das für die Niedersachsen darin besteht, dass die Person Jesu Christi ihr Amt und Erlösungswerk verrichtet „in/ mit/ vnd nach beiden Naturen/ da eine jede Natur/ was jhrer arth vnd eigenschafft ist/ darzu thut",[76] sei der Sache nach ebenfalls innerhalb des Luthertums unumstritten.

Die dritte Weise der Eigenschaftenmitteilung, das *genus maiestaticum*, sei in der engen Vereinigung beider Naturen in der Person Jesu Christi begründet, die vergleichbar sei mit der Verbindung von Seele und Leib im Menschen und die von den Theologen der Alten Kirche mit einem glühenden Eisen verglichen worden sei. „Ob wol der Göttlichen natur/ durch solche vereinigung an jrem wesen vnd eigenschafften nichts ab oder zugangen

---

[73] Chemnitz, Confeßion, E 1v.

[74] Vgl. Chemnitz, Confeßion, E 3v: „Denn was aus solcher persönlichen vereinigung beider Naturen in Christo/ volget/ das pflegen wir in diesen Kirchen/ wie die *Publica scripta* bezeugen/ *simpliciter, & docendi gratia* zuteilen *in tria genera*."

[75] Namentlich genannt werden die Luther-Schriften „Von den Conciliis und Kirchen. 1539", WA 50, 509–653, „Von den letzten Worten Davids. 1543", WA 54, 28–100 und die *Enarratio 53. capitis Esaiae.* [1544]. 1550, WA 40/III, 683–746. Schriften Melanchthons werden nicht genannt.

[76] Chemnitz, Confeßion, E 4r.

ist/ wie die Patres das erweisten",[77] so habe die menschliche Natur über ihre wesenhaften menschlichen Eigenschaften hinaus „Auch sonderliche hohe/ grosse/ vbernatürliche/ vnerforschliche/ vnaussprechliche *Praerogatiuas* für allen andern Creaturen empfangen",[78] die sie mit göttlicher Herrlichkeit, Majestät, Kraft und Gewalt ausgestattet hätten. Gleichwohl seien durch diese Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Majestät und Gewalt mitnichten die Eigenschaften beider Naturen vermischt worden. Dieses *tertium genus* sei notwendig aufgrund der vielen Schriftstellen, die diese Mitteilung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit an die menschliche Natur erzwängen. Während im ersten *genus* die beiden Naturen in ihren Wesenseigenschaften, die sie auch nach der persönlichen Vereinigung behalten, betrachtet werden und im zweiten *genus* die Wirkungen der beiden unvermischten Naturen in ihrem gemeinsamen Werk im Mittelpunkt stehen, werde in diesem dritten *genus* aus der Schrift erklärt, was der menschlichen Natur Christi aufgrund der persönlichen Vereinigung

> neben vnd vber jhre natürliche eigenschafften/ wie die Schrifft saget/ gegeben/ oder wie die Patres reden/ communicieret vnd mitgeteilet sey/ *non uerbaliter, sed realiter, quia unio non est uerbalis.*[79]

Weil seit der persönlichen Vereinigung die göttliche Natur Christi mit ihrer göttlichen Kraft in der menschlichen Natur leuchte und sich „herrlich/ wie vnd wenn er will/ als ein Allmechtiger HERR/ beweiset vnd erzeiget",[80] sei Christi Leib nicht mehr an einen Ort gebunden, sondern könne auch über seine wesentlichen menschlichen Eigenschaften hinaus „wo er will/ aus vnd nach der empfangenen/ vbernatürlichen/ vnerforschlichen/ Göttlichen herrligkeit/ krafft vnd gewalt"[81] die Werke der göttlichen Majestät und Allmacht bewirken. Da der menschlichen Natur nach Mt 28,20 die göttliche Allmacht mitgeteilt worden sei, könne Christus mit seinem Leib Dinge tun, die über seine natürlichen Eigenschaften als Mensch hinausgingen oder geradezu gegen sie gerichtet seien. Christi Wille als Instanz, die über das Wirken der göttlichen Natur in der menschlichen und damit über die Mitteilung göttlicher Majestät an die menschliche Natur entscheidet, sei nun aber kein Gegenstand, der der menschlichen Vernunft zugänglich und zu Händen wäre, sondern einzig das Wort Christi, das er offenbart habe, gebe über seinen Willen Auskunft. Eine solche Willenskundgabe liege nun aber vor in der Einsetzung des Abendmahls, mit der Christus seine Gegenwart an vielen Orten auf der Erde zugleich verheißen habe. Dieser göttlichen Gegen-

[77] Chemnitz, Confeßion, E 4v–F 1r.
[78] Chemnitz, Confeßion, F 1r.
[79] Chemnitz, Confeßion, F 1v.
[80] Chemnitz, Confeßion, F 2r.
[81] Chemnitz, Confeßion, F 2r.

wart Christi an mehreren Orten zugleich versuche das dritte *genus* der Idiomenkommunikation nachzudenken. Die menschliche Natur verfüge nicht in und für sich *in abstracto* über diese göttlichen Eigenschaften. Die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur sei vielmehr zu verstehen als ein Wirken der göttlichen Natur in ihrem Werkzeug, der menschlichen Natur, wo und wann sie möchte.

Mit diesen Präzisierungen ihres dritten *genus* der Idiomenkommunikation meinen die Niedersachsen den Wittenberger Vorwurf der Parallelisierung der Wesenskommunikation zwischen Gott dem Vater und dem Sohn mit der Idiomenkommunikation innerhalb der Person Jesu Christi, aus der eine mitgeteilte göttliche Person entstehen würde, widerlegt zu haben. Bei der näheren Bestimmung des Vorgangs der Idiomenmitteilung machen die Niedersachsen indes einen erkenntnistheoretischen Vorbehalt: „Vnd ob wir gleich nicht ausdencken oder begreiffen können/ wie das zugehe/ sollen wir darumb das nicht leugnen oder in zweiuel ziehen/ dauon wir Gottes Wort haben".[82]

In der Bestimmung der realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften stimmten die Niedersachsen überein mit Johannes Brenz, der sie eine *communicatio idiomatum realis* genannt habe, und mit Luther, der in seiner Auslegung des 53. Kapitels des Propheten Jesaja von einer *exaltatio realis* geredet habe.[83] Eine Beschränkung der Mitteilung auf erschaffene Gaben, wie sie die Wittenberger vornähmen, sei hingegen nicht zu dulden, führe dies doch zur calvinistischen Auffassung, dass Christus mit seinem Leib an den einen Ort des Himmels gebunden sei und darum hier auf Erden nicht gegenwärtig sein könne. Diese Folge hätten die Wittenberger dann auch unverblümt in ihren „Fragstück" gezogen.[84] Die Gegenwart allein der göttlichen Natur auf Erden, wie sie in Wittenberg vertreten werde, würde jeden Trost und jede Hoffnung auf Heil zunichte machen. Aufgrund der Sünde der Menschheit sei die Gottheit dem Menschen Feind und ein verbrennendes Feuer, wenn sie unvermittelt auftrete. Genau aus diesem Grund habe Christus die menschliche Natur angenommen und sei so den Menschen nahe gekommen als ihr Bruder. Die Menschwerdung Gottes wird so für die Niedersachsen zum Inbegriff der Gnade des Gottes, der als nicht Inkarnierter wie ein verzehrendes Feuer für die Menschen ist. Die Position Luthers und Bugenhagens in den Auseinandersetzungen mit reformierten Theologen sei stets gewesen, dass

---

[82] Chemnitz, Confeßion, I 1v.

[83] Vgl. WA 40/III, 691, 35f: *Est ergo duplex exaltatio Christi: personalis, qua ipse exaltatur et est caput nostrum, et realis, utraque vera.* (*Enarratio 53. capitis Esaiae.* [1544]. 1550).

[84] Vgl. Abschnitt IX. 1.

Christus wo er sey/ gantz sey/ Nemlich Gott vnd Mensch/ vnd das der gantze Christus/ Gott vnd Mensch/ nicht allein nach der Göttlichen/ sondern auch nach vnd mit seiner menschlichen natur bey seiner Kirchen/ auch auff Erden sey.[85]

Außerhalb seiner menschlichen Natur sei Christus weder zu suchen noch könne er so gefunden werden. Aber auch Melanchthon habe die Gegenwart des Leibes Christi auf Erden in seinem Brief an Oekolampad und in seiner Zitatensammlung zur altkirchlichen Abendmahlslehre vertreten.[86] Selbst Bucer habe nach dem Abschluss der Wittenberger Konkordie im Jahr 1536 in seinen *retractationes* die Gegenwart des ganzen Christus in seinen beiden Naturen auf Erden vertreten.[87] Umso verdächtiger erscheint es den Niedersachsen vor diesem Hintergrund, dass die Wittenberger Theologen die reformierte Position der Gegenwart allein der göttlichen Natur auf Erden verträten und die Streitbücher Luthers in diesem Kontext an ihren historischen Ort stellten.

Dass Christus sein Amt als Erlöser, Mittler, Seligmacher, König und Hoherpriester nach seinen beiden Naturen verrichte, ist nach Ansicht der Niedersachsen im lutherischen Bereich nicht strittig. Die Debatte erstrecke sich vielmehr auf die Frage,

Ob in solchen wercken/ so zum Königreich vnd Priesterthumb Christi/ wie er ist das Haupt seiner gemein gehören/ seine menschliche natur/ allein das/ vnd souiel thue vnd wircke/ als jre natürliche/ wesentliche/ eigenschafften/ vnd wirckung geben vnd vermögen.[88]

Der Wittenberger Position, dass Christus allein die Werke durch seine menschliche Natur ausübe, bei denen sein Körper vonnöten sei, halten die Niedersachsen die Ausübung aller Werke Christi als Hoherpriester und König nach seinen beiden Naturen entgegen. Was nun die Tätigkeiten Christi außerhalb seines hohepriesterlichen und königlichen Amtes anbelangt, so könne man sagen, dass Christus seine menschliche Natur nach seinem Willen gebrauche bei seiner allmächtigen Regierung der Erde. Diese Aussage ist die äußerste, die die Niedersachsen zu machen wagen. Den

---

[85] Chemnitz, Confeßion, K 3r.

[86] Vgl. den Brief Melanchthons an Johannes Oekolampad (vor 25. April 1529): *Ego de Christo video extare promissiones: „Ero vobiscum usque ad consummationem seculi", et similes, ubi nihil est opus divellere ab humanitate divinitatem.*, MBW.T 3, 493,41–43, Nr. 775. und Melanchthon, *Sententiae veterum.* 1530: *Ego itaque sequor veteris Ecclesiae sententiam, quae affirmat adesse corpus Christi in coena, ac iudico hanc habere scripturae testimonium.*

[87] Vgl. Bucer, Deutsche Schriften, 366: *Haec autem domini apud nos, etiam ut caro et sanguis, id est, ut homo est, praesentia et mansio, et in sacra coena per symbola praesentatio et exhibitio, ut praesentem amplius nobis, et agentem in nobis amplectamur, non fit aliqua ratione naturae, nulla cum sensibilibus signis commixtione aut inclusione, nulla mutatione loci, vera tamen est ac realis, quia non ficta et imaginaria, quia verbo Domini testificata, quanquam et effectus huius praesentiae et inhabitationis sanctis clare sentiatur.*

[88] Chemnitz, Confeßion, L 1r.

weiteren Tübinger Ausführungen über die Allgegenwart der menschlichen Natur begegnen sie mit einem Hinweis auf die Schrift. Demnach

ists am sichersten/ das wir bey dem bleiben/ dauon wir ausdrückliche schrifft haben/ vnd das vbrige dahin sparen/ da wir in jenem leben/ seine gantze herrligkeit völliglich/ von angesicht zu angesicht schawen wöllen.[89]

Die Wittenberger Behauptung, dass zwar die Vereinigung der beiden Naturen im Mutterleib geschehen sei, von der Verherrlichung und Erhöhung aber erst nach der Vollendung der Leiden Christi zu reden sei, lehnen die Niedersachsen entschieden ab. Dem sei die altkirchliche Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung der menschlichen Natur in Christus entgegenzuhalten und darauf hinzuweisen, dass die Erniedrigung Christi in seinen Erdentagen keine Abwesenheit der göttlichen Majestät in der Person Christi bedeute. Vielmehr sei der *status exinanitionis* dadurch zu kennzeichnen, dass die göttliche Natur, die leibhaftig in Christus gewohnt habe, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt nicht allezeit in der menschlichen Natur hat „völlig vnd öffentlich gebrauchen oder beweisen/ noch leuchten lassen wöllen",[90] damit die menschliche Natur mit ihrer Schwachheit leiden und sterben könnte. Jedoch habe die göttliche Natur an einigen Stellen des Erdenlebens Jesu Christi ihre Kraft durch die menschliche Natur in den Wundern ausgeübt. Mit dem Beginn der Erhöhung Christi sei seine Schwachheit abgelegt worden, und die göttliche Majestät habe damit begonnen, nun ununterbrochen in der angenommenen menschlichen Natur ihre Kraft und Herrlichkeit völlig und öffentlich zu zeigen.

Daher nun die angenommene menschliche natur/ auch in vnd für sich/ mit vnaussprechlicher/ hoher/ grosser herrligkeit/ krafft vnd gewalt/ völlig vnd öffentlich begabet vnd gezieret ist.[91]

Eine Rede vom Empfangen göttlicher Herrlichkeit durch die *unio personalis* sei vor diesem Hintergrund zu rechtfertigen. Die Vorstellung, dass die menschliche Natur Christi durch das räumliche Erreichen des *coelum empyreum* von außen mit dieser Herrlichkeit ausgestattet worden sei, sei hingegen abzulehnen, „Sondern von vnd aus der gantzen fülle der Gottheit/ mit welcher sie persönlich vereinigt ist/ hat sie alle jre herrligkeit/ freywillig/ wenn vnd wie er gewolt/ genommen vnd empfangen."[92] Die Wittenberger Leugnung des Wohnens der Fülle der Gottheit in der Person Christi werde allein schon durch die Wundertaten und das Bekenntnis des Evangelisten

[89] Chemnitz, Confeßion, L 2v.
[90] Chemnitz, Confeßion, L 3v.
[91] Chemnitz, Confeßion, L 4r.
[92] Chemnitz, Confeßion, L 4r.

Johannes, die Herrlichkeit des eingeborenen Sohns vom Vater gesehen zu haben (Joh 1,14), widerlegt.

Die Wittenberger Theologen hätten in ihrer „Grundfest" die pauschale Verdammung aller derjenigen Theologen, die die Allgegenwart der menschlichen Natur verträten, und auch derjenigen, die der Ansicht seien, Christus könne aufgrund seiner Allmacht, wenn er nur will, mit seinem Leib an allen Örtern der Erde gegenwärtig sein, mit Nachdruck gefordert. Die Niedersachsen lehnen zwar eine Definition der menschlichen Natur als ewiges und unendliches Wesen und eine daraus gefolgerte Allgegenwart ebenso ab wie die Vorstellung einer Ausdehnung der menschlichen Natur durch Himmel und Erde, weisen aber gleichwohl darauf hin, dass diese beiden Positionen nicht identisch seien mit der Position, die Luther in seinem Streit mit Zwingli und noch später vertreten habe. Zwar habe der Reformator einen Streit über die Allgegenwart der menschlichen Natur abgelehnt,[93] habe jedoch zugleich darauf hingewiesen, dass die Reformierten ihm diese Position nicht widerlegen könnten, sei doch die Rechte Gottes allgegenwärtig und Christus aufgefahren über alle Himmel, damit er alles erfülle. Die Niedersachsen lehnen es ab, Luther, der von den Wittenbergern hier vor allem gemeint sei, als verfluchten Ketzer zu verdammen. „Wer seind wir/ das wir der vnendlichen/ vnerforschlichen allmacht Gottes/ ziel vnd masse sollten setzen"?[94] In der Frage nach der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi wollen die Niedersachsen gerne Luthers Rat folgen, diese Disputation anstehen zu lassen. Es ist ihnen genug, zu wissen, dass Christus mit seinem Leib dort anwesend sein könne, wo er die Gegenwart seines Leibes und Blutes mit seinem Wort verheißen habe. Mit dieser Position kommen die Niedersachsen den Württemberger Theologen einen Schritt entgegen, haben sie doch deren Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zwar nicht selber vertreten, aber auch nicht abgelehnt und damit eine Tür offen gelassen für eine Koalition der beiden christologischen Positionen gegen die Wittenberger Christologie.

In den beiden Glaubensartikeln der Himmelfahrt und des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters seien die Wittenberger darum bemüht,

> meuchlings vnter einem andern schein/ in die Kirche einzuschieben/ vnd in die vnschüldige jugend einzubilden/ auff das also endlich vnuersehens/ die Caluinisterey in die Kirchen der Augspurgischen Confession öffentlich eingefürt möchte werden.[95]

In ihrem Katechismus hätten die Theologen der Leucorea zunächst den Himmel als Ort definiert und in ihrer *Disputatio grammatica* und den Frag-

---

[93] Vgl. das fälschlicherweise Luther zugeschriebene Zitat von Melanchthon in WA 48, 237,1–18, auf das sich die Niedersachsen hier beziehen.

[94] Chemnitz, Confeßion, M 1v.

[95] Chemnitz, Confeßion, M 2r.

stücken angegeben, dass Christus mit seinem Leib so an diesem Ort des Himmels sei, dass er nicht leiblich bei seiner Kirche auf Erden gegenwärtig sein könne. Mit diesem christologischen Konstrukt aber wollten die Wittenberger die Möglichkeit der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi hier auf Erden aufheben. Den Anschuldigungen aus Wittenberg, ihre Gegner vermischten die beiden Artikel oder wollten sie aufheben, setzen die Niedersachsen das Bekenntnis aller Kirchen der Augsburger Konfession entgegen. Die Niedersachsen nehmen den biblischen Bericht über die Himmelfahrt Christi beim Wort. Christus sei nicht vor seinen Jüngern verschwunden, sondern sichtbar in den Himmel gefahren, von wo aus er in derselben Gestalt wiederkommen wird. Seine sichtbare Gegenwart sei damit an ihr Ende gekommen. Jedoch sei der Himmel kein Gefängnis für die menschliche Natur Christi, sondern er habe ihn als Herr und König eingenommen und dort die göttliche Majestät erhalten. Dass die Gegenwart Christi im Himmel seiner menschlichen Natur nach seine Gegenwart auf Erden nicht hindere, habe Paulus klar in Eph 4,10 bezeugt, wenn er spricht: „Er ist aufgefahren über alle Himmel, auf dass er alles erfülle". Diese Schriftstelle widerspreche nun der Vorstellung von einer Verortung und Arretierung der menschlichen Natur Christi im Himmel diametral. Auch lehre „die Schrifft nicht/ das der Himel/ dahin Christus gefahren/ solche reumliche arth vnd eigenschafft habe/ nach gelegenheit der stete vnd örte/ in diesem weltlichen leben vnd wesen",[96] so dass Christus nicht mit seinem Leib und Blut gemäß seinem Versprechen hier auf Erden gegenwärtig sein könnte, weil er an dem Ort des Himmels sei. Die Schrift fasse vielmehr verschiedene Bedeutungen unter dem Begriff „Himmel" zusammen. So könne sie den Himmel, in dem die Vögel fliegen, und das Firmament, „daran Sonne/ Mond vnd Sternen sind"[97] mit diesem Begriff bezeichnen. Den Bereich, der außerhalb dieser Himmel zu finden und die Wohnstätte Gottes sei, bezeichne die Schrift mit *coelum coelorum* und beschreibe ihn gerade nicht nach Art eines irdischen Raumes,

> sondern mit göttlichem liecht/ Seligkeit/ herrligkeit/ Maiestet/ krafft vnd gewalt/ also das sie dieselbigen Himel/ nennet Gottes Stuel [...] Gottes wohnung [...] Die stete oder den orth seiner wohnung/ daher wir sprechen/ Vnser Vater der du bist im Himel.[98]

Jedoch seien diese biblischen Redeweisen vom Himmel als Wohnung Gottes nicht so zu verstehen, als wäre Gott nur da zu finden und sei ansonsten überhaupt nirgendwo präsent. Im Himmel lasse Gott sich von Angesicht zu Angesicht und unvermittelt in seiner ganzen Herrlichkeit und Gewalt

[96] Chemnitz, Confeßion, N 1v.
[97] Chemnitz, Confeßion, N 1v.
[98] Chemnitz, Confeßion, N 1v.

schauen. Auf der Erde hingegen sei er nur durch den Spiegel des Glaubens und durch das Kreuz vermittelt wahrnehmbar. Präsent aber sei er sowohl im Himmel als auch auf Erden als allgegenwärtiger Herr. Wie nun Gott nicht an den Raum des Himmels gebunden sei und allgegenwärtig alles durchwalte, so könne der Himmel Christus auch seiner menschlichen Natur nach nicht festhalten, partizipiere er doch an der Herrschaft über alle Welt. Die Niedersachsen stellen den auch von den Wittenberger Theologen genannten Schriftstellen, die die Allgegenwart Gottes beschreiben, die Einsetzungsworte des Abendmahls zur Seite, die die Gegenwart der menschlichen Natur in den Abendmahlsfeiern verbürge. Doch diese Gegenwart übersteige die Eigenschaften einer normalen menschlichen Natur. Jedoch sei ihm dies seit seiner Erhöhung in die göttliche Herrlichkeit möglich geworden. Auch wenn die Weise der Gegenwart eine übernatürliche sei, so bleibe es dennoch der wahre Leib Christi, der in den Abendmahlsfeiern ausgeteilt werde.

Weil Gott ein geistliches, unendliches Wesen sei, das nach weltlichem Verständnis über keine rechte oder linke Seite verfüge, sei das Sitzen Christi zu seiner Rechten nicht zu verstehen, „wie es die Mahler mahlen",[99] sondern als vollkommene Erhöhung Christi zu seinem königlichen und priesterlichen Amt, in dem er das Haupt der Gemeinde sei. Diese Erhöhung sei dem ganzen Christus in seinen beiden Naturen zuteil geworden. Durch die Erhöhung sei nun aber keine Verschmelzung der menschlichen Natur mit der göttlichen geschehen. Vielmehr bleibe Christi Menschheit auch nach ihrer Erhöhung eine Kreatur. Doch folge aus der Erhöhung der menschlichen Natur zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes, „das Christus auch mit seiner angenommenen menschlichen natur/ sein vnd wircken könne/ fürnemlich was sein ampt belanget/ wo vnd wie er will"[100] und seine natürlichen menschlichen Eigenschaften nicht mehr die Grenze seines Handelns darstellten, sei er doch zur Rechten der göttlichen Majestät erhöht und dadurch mit göttlichen Gaben ausgezeichnet worden.

Bevor die Niedersachsen ihr Bekenntnis beenden, kommen sie auf die lateinische Übersetzung von Act 3,21 im Wittenberger Katechismus, *oportet Christum coelo capi*, zu sprechen. Diese Übersetzung sei bisher in allen Kirchen der Augsburger Konfession als reformierte Fehlübersetzung abgelehnt worden. Noch nicht einmal Calvin als eines der Häupter der reformierten Bewegung habe diese Übersetzung für richtig gehalten.[101] Sie stamme von dem Genfer Theologen Theodor Beza, der damit die räumliche Einschließung der menschlichen Natur Christi im Himmel exegetisch unterstützen wolle. Diese Genfer Übersetzung aber hätten die Wittenberger

[99] Chemnitz, Confeßion, O 3r.
[100] Chemnitz, Confeßion, O 4r.
[101] Vgl. hierzu den Exkurs.

Theologen nicht allein in ihrem Katechismus angeführt, sondern auch in den darauf folgenden Schriften verteidigt. Es gehe bei dem Streit um diese Übersetzung nicht um die Frage, ob man nicht auch passivisch von der Himmelfahrt reden könne wie Lukas oder Markus, wie die Wittenberger in ihrer „Grundfest" suggerierten, sondern darum, dass mit dieser Übersetzung eine räumliche Einschließung der menschlichen Natur Christi im Himmel ausgesagt werde. Genau in diesem Sinne werde die lateinische Vokabel *capere* in der lateinischen Bibel im Kontext der Tempelrede Salomos gebraucht: *Coeli coelorum te capere non possunt* (1 Kön 8,27). Die Wittenberger interpretierten ihr *coelo capi* in der *Disputatio grammatica* und ihren Fragstück, indem sie angeben, dass Christi menschliche Natur im Himmel gefangen sei wie das Blut in den Adern und das Wasser in den Röhren.[102] Gegen diesen Wittenberger Versuch, die reformierte Irrlehre von der räumlichen Umschließung der menschlichen Natur Christi im Himmel in die Bibel einzutragen, wenden sich die Niedersachsen. Sie üben harsche Kritik an der Position der „Grundfest", Act 3,21 sei eine *oratio infinitiva*, ohne freilich eine schlüssige Begründung dafür anzugeben. Das Wittenberger Argument, Luther habe Act 3,21 selber in seiner lateinischen Bibelübersetzung von 1529 mit *oportet Christum coelo suscipi* übersetzt, weisen die Niedersachsen ebenfalls zurück mit dem Hinweis darauf, dass diese Übersetzung nicht von Luther stamme, habe dieser sich doch gegen den Druck dieser Übersetzung einige Jahre nach deren Erscheinen eingesetzt, und die Bücher der Bibel seien in ihr nicht nach der Art Luthers angeordnet. Wollten die Wittenberger aber trotzdem an der Überserzung der 1529er Version festhalten, so „gibts allein den verstand/ wie Marcus vnd Lucas reden/ Er ist auffgenommen gen Himel"[103]; eine räumliche Einschließung der menschlichen Natur Christi im Himmel gebe auch diese Übersetzung nicht her.

Zum Abschluss empfehlen die Niedersachsen den Wittenberger Professoren die Lektüre der Zitatensammlung zur Abendmahlslehre von Melanchthon. In dieser Schrift gesteht der Reformator der reformierten Position eine bessere Verträglichkeit mit der menschlichen Vernunft zu, gibt aber zugleich zu bedenken, dass sie den klaren Einsetzungsworten Christi widerspreche.[104] In derselben Schrift warne Melanchthon vor der Überbewertung geometrischer und physikalischer Erkenntnisse in theologischen Fragen und verweise auf den biblischen Befund, der für einen Theologen auch gegen die Erkenntnisse anderer Wissenschaften maßgeblich sein sollte.[105]

---

[102] Vgl. Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 2v und Abschnitt VI. 3.4.2.1.
[103] Chemnitz, Confeßion, P 2r.
[104] Vgl. Melanchthon, *Sententiae veterum*. 1530, CR 23, 749.
[105] Vgl. Melanchthon, *Sententiae veterum*. 1530, CR 23, 750.

4. Der Kampf um die Deutungshoheit melanchthonischer Traditionen

Mit den Konzepten der Braunschweiger Theologen Selnecker und Chemnitz traten den Wittenberger Theologen rezeptionsgeschichtlich ebenfalls von der Theologie Melanchthons abhängige christologisch-abendmahlstheologische Entwürfe entgegen. Während die Wittenberger Theologen sich hauptsächlich auf die Aussagen Melanchthons aus den Jahren 1557–1560 berufen, beziehen sich die beiden Braunschweiger vornehmlich auf den jungen Melanchthon. Die Widersprüche zwischen dem jungen und dem alten Melanchthon treffen so ausdifferenziert in zwei theologische Gruppen aufeinander.

In den Wittenberger Fragstück hatte Pezel die Himmelfahrt präzisiert als räumliche Aufhebung der menschlichen Natur Christi, die dazu geführt habe, dass diese nunmehr ihren exklusiven Aufenthaltsort in dem Ort des Himmels habe und nicht mehr auf Erden präsent sei oder gegenwärtig werden könne. Bei der Abfassung der Wittenberger Fragstück war es Pezel so gelungen, seine konsequent-philippistische Zuspitzung in der Christologie, die in der „Grundfest" nicht *expressis verbis* enthalten gewesen war, erneut und analog zum Wittenberger Katechismus zur Geltung zu bringen. Doch wurden auch in dieser Schrift die Konsequenzen der exklusiven Gegenwart der menschlichen Natur Christi im Himmel für die Abendmahlstheologie nicht gezogen.

Genau an diesem Punkt sollte die theologische Kritik seines einstigen kursächsischen Kollegen Selnecker ansetzen. Die Wittenberger Interpretation der suppositalen Union in dem Sinne, dass keine göttliche Eigenschaft der menschlichen Natur Christi mitgeteilt worden sei, impliziert für ihn zwangsläufig die Ablehnung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl, ist doch die Gegenwart an mehreren Orten zugleich keine menschliche Wesenseigenschaft. Gegen dieses Wittenberger Konzept gerichtet, vertritt Selnecker nun die reale Anteilgabe der göttlichen Natur an ihre menschliche Natur, die dadurch zustande komme, dass Christi Gottheit in seiner menschlichen Natur wohne, sie durchdringe und durchleuchte. Christi göttliche Natur habe so die Möglichkeit, durch ihre menschliche Natur hindurch zu wirken und ihr so Anteil zu geben an ihren Eigenschaften, ohne damit ihre wahre menschliche Natur zu zerstören. Doch sind Aussagen über dieses Wirken der göttlichen Natur durch ihre angenommene menschliche Natur für Selnecker nur dann möglich, wenn eine explizite Verheißung Christi vorliege, in der er diesen Willen bekundet. In der Frage der Weltpräsenz der menschlichen Natur Christi nimmt Selnecker so die Position des jungen Melanchthon ein, dass die menschliche Natur dort gegenwärtig werden könne, wo sie es verheißen habe. Die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi hingegen verweist Selnecker in den Bereich der

Spekulation, die keinen sicheren Halt mehr am biblischen Bericht habe. Dieses christologische Konzept ermöglicht es dem Braunschweiger, die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl christologisch zu begründen. Doch erreicht er in der ontologischen Begründung der realen Idiomenkommunikation nicht das geistige Niveau der Wittenberger Theologen. Der Hinweis auf das Wohnen der göttlichen Natur in der menschlichen, durch das die menschliche Natur von göttlichen Eigenschaften durchleuchtet werde, dürfte den Wittenberger Kollegen schwerlich als Begründung ausgereicht haben. Auf das Wittenberger Argument, alle göttlichen Eigenschaften seien substanziell und so nur zusammen mit der göttlichen οὐσία mitzuteilen, anhand dessen sie jede reale Idiomenmitteilung ausgeschlossen hatten, geht Selnecker mit keinem Wort ein. Der Glaube daran, dass Christus unbedingt seine Verheißungen erfüllen und im Abendmahl gegenwärtig werden wolle, nimmt bei Selnecker eine Schlüsselposition ein, hinter der die logische Verantwortung dieses Geschehens im systematisch-theologischen System deutlich zurückbleibt.

Ähnlich wie Selnecker wendet sich auch der Braunschweiger Theologe Martin Chemnitz gegen die Wittenberger Trennung von Christologie und Abendmahlslehre unter Verweis darauf, dass bereits der Wittenberger Reformator Martin Luther gegen die christologische Infragestellung der Realpräsenz den Zusammenhang von Christologie und Abendmahlslehre betont habe. Man könne nicht den Calvinisten und Zwinglianern in der Leugnung der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur zustimmen und dennoch an der Abendmahlslehre Luthers festhalten, zögen doch die Gegner daraus die Konsequenz der Abwesenheit der menschlichen Natur von allen Abendmahlsfeiern.

Chemnitz vertritt mit seinem *tertium genus* der Idiomenkommunikation eine in der *unio hypostatica* gegründete Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur. Diese Idiomenkommunikation versteht er wie Selnecker als ein Wirken und Leuchten der göttlichen Natur in der menschlichen, durch das die menschliche Eigenschaften, *in abstracto* betrachtet, nicht verändert werden. Der Braunschweiger sieht die Mitteilung demnach konstituiert durch ein Wirken der göttlichen Eigenschaften in und durch die menschliche Natur, bei dem die menschliche Natur in den Eigenschaften, die ihr durch ihr menschliches Wesen zu eigen sind, nicht beeinträchtigt wird, obwohl die göttliche Natur ihre göttlichen Eigenschaften durch sie ausübt. Doch hat für ihn die göttliche Natur ihre Eigenschaften während des Erdenlebens Jesu Christi nicht allezeit durch die menschliche Natur scheinen lassen. Die Mitteilung der göttlichen Allgegenwart des Auferstandenen verankert Chemnitz wie Selnecker im Willen Christi. Menschliche Aussagen über die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi stellt der Braunschweiger unter den erkenntnistheoretischen Vorbehalt des in einer Verhei-

ßung kundgetanen Willens Christi. Weitergehende Überlegungen über eine generelle Allgegenwart der menschlichen Natur Christi lehnt Chemnitz unter Berufung auf ein angebliches Luther-Zitat[106] als die Grenzen des menschlichen Verstandes übersteigende Spekulationen ab.[107] Er vertritt damit eine eng am Bibeltext bleibende Position, die misstrauisch ist gegenüber allen Versuchen, aus dem biblischen Befund ein zusammenhängendes System zu erstellen, in dem aus biblischen Aussagen Konsequenzen gezogen werden.

Die Himmelfahrt versteht Chemnitz wie auch die Wittenberger Theologen als Aufhebung des menschlichen Körpers Christi von der Erde weg hin nach oben in den Himmel. Jedoch sei der Himmel Gottes außerhalb der sichtbaren Himmel, von denen die Erde umgeben sei, zu suchen und werde in der Bibel nicht mit topographischen Vokabeln beschrieben, sondern mit Begriffen wie Licht, Seligkeit, Herrlichkeit, Majestät und Kraft. Die in der *Disputatio grammatica* und den Wittenberger Fragstück vertretene Gefangenschaft der menschlichen Natur in dem Raum des Himmels entbehre so jeder biblischen Grundlage. Das Sitzen zur Rechten Gottes sei vielmehr zu verstehen als Teilhabe der menschlichen Natur an der göttlichen Majestät und Kraft, durch die es Christus ermöglicht wird, überall dort gegenwärtig zu werden, wo er wolle.

Das soteriologische Interesse der Christologie besteht für Chemnitz darin, dass in der Person Jesu Christi sich die für Menschen einem Feuer vergleichbare unerträgliche Gegenwart des bloßen Gottes umhüllt hat mit einer menschlichen Natur, um so dem Menschen als ein Bruder nahezukommen. Der Inkarnierte ist so für Chemnitz in seiner Personeinheit der einzige Zugang zur Gottheit, die abgesehen von Christus dem Menschen aufgrund der Sünde feind und unerreichbar ist.[108]

Selnecker und Chemnitz erweisen sich als Vertreter einer am jungen Melanchthon geschulten Vermittlungsposition zwischen dem Wittenberger und Württemberger Konzept. Mit ihrer Ablehnung einer generellen Allgegenwart der menschlichen Natur Christi, dem wörtlichen Verständnis der Himmelfahrt und der Beibehaltung des ontologischen Konzeptes der suppositalen Union kommen sie den Wittenberger Theologen entgegen, während sie mit ihrer Verhältnisbestimmung zwischen Bibeltext und Tradition, der realen Idiomenkommunikation im voluntativen Sinne und der Ablehnung einer Beschränkung der Gegenwart der menschlichen Natur auf den Raum des Himmels der Württemberger Position nahe stehen.

---

[106] WA 48, 237,1–18. Vgl. das Zitat der Auslegung der Einsetzungsworte in 1 Kor 11,24 in Abschnitt VIII. 2.3.3.2.

[107] Vgl. Mahlmann, Chemnitz, 321.

[108] Vgl. die Aufnahme dieses soteriologischen Motivs in FC.SD VIII, 87, BSLK 1046, 25–1057,2.

Teil X: Der „Extrakt" aus der „Grundfest" und der *Consensus Dresdensis* als vorläufiges Ende der Debatte

Durch die Reaktionen der niedersächsischen Theologen sahen sich die Wittenberger zu einer Reaktion herausgefordert. Doch blieb ihr Versuch, im September 1571 mit einer neuen Schrift in die Debatte einzugreifen, erfolglos: Für ihren „Extrakt" erhielten sie keine kurfürstliche Druckgenehmigung. Kurfürst August hatte sich vielmehr dazu entschlossen, mit einem neuen kursächsischen Bekenntnis allen Verdächtigungen, Kursachsen lehre calvinistisch, entgegenzutreten und so dem in den Bereich des Möglichen geratenen Ausschluss aus dem Augsburger Religionsfrieden im Vorhinein entgegenzuwirken. Mit der Erstellung des Dresdener Bekenntnisses am 10. Oktober kamen seine Theologen dem kurfürstlichen Befehl nach. Die systematisch-theologische Analyse des *Consensus Dresdensis* schließt den Abschnitt ab.

1. Die kurze Zusammenfassung der „Grundfest"

1.1 Die Wittenberger Bitte um Publikation des Extraktes

Schon bald nach dem Druck ihrer „Grundfest" verfassten die Wittenberger Theologen einen kurzen Auszug aus dieser Schrift,[1] damit „der gemeine Mann, der da lange schrifften nicht allezeit kan durchlesen, dennoch eine nachrichtunge haben muge, Warvon der streitt Itzundt sey".[2] Um die Wahrscheinlichkeit für eine Druckerlaubnis ihres Kurfürsten für diese Schrift zu erhöhen, schickten die Wittenberger Professoren diesen Auszug an die Leipziger Fakultät und baten sie um eine theologische Stellungnahme. Diese fiel positiv aus und wurde am 13. August 1571 von Leipzig nach Wittenberg gesandt.[3] Diese Leipziger Stellungnahme und ein Exemplar des

[1] Diese nur handschriftlich erhaltene Wittenberger Schrift war der Forschung bisher als solche unbekannt und wird hier zum ersten Mal vorgestellt. Zu finden ist das zur Veröffentlichung bestimmte Manuskript in DrHSA: Loc. 10312/3, 16r–51v: Kurzer Auszug aus der „Grundfest".

[2] DrHSA: Loc. 10312/3, 23r.

[3] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 55v–58r: „Epistell der Herren Theologen Inn der Vniuersitett Leiptzig An die *Theologos* zu Wittenbergk geschrieben", hier: 56r: „Wir Haben auch, eurem begeren nach, die *Epitomen* oder auszug aus dem Grundfest, so Ir vns vberschickt, durchaus gelesen, vnd laßen wir auch dieselbe schrifft, als gottselig vnnd woll gestellet, vns sehr woll

Extrakts schickten die Wittenberger Theologen am 16. September 1571 mit einem Begleitschreiben an ihren Kurfürsten.[4]

Sie beginnen ihren Brief mit einem kurzen Blick auf die Rezeptionsgeschichte der „Grundfest": Diese Schrift habe in der gelehrten Welt ein überwiegend positives Echo erfahren, da sie mit der Schrift und der Alten Kirche übereinstimme.[5] Die Wittenberger sind davon überzeugt, „das diese lehre von beiden vntterschiedenen naturn vnd derselbenn eigenschaften, in der Personn des Herrn Christi die vnwandelbare warheit Gottes sey",[6] hätten aber gleichwohl erlebt, dass „die offentlichen vnd heimlichen feinde dieser Schulenn eins teils aus vnuorstandt zum teil aus Lautter boßheit vnd mutwillenn Ihres Lestern vnd schendens kein ende machenn".[7] Aus diesem Grund bitten sie Kurfürst August, ihnen zu gestatten, auf eigene Gefahr hin mit einer neuen christologischen Schrift im Druck auf die jüngsten Gegenschriften zu antworten.[8] Um dem Misstrauen zuvorzukommen, das der Kurfürst etwa gegen seine Wittenberger Fakultät entwickelt haben könnte, bitten die Professoren der Leucorea, dass außer den Theologen der Universität Leipzig auch die drei Konsistorien des Kurfürstentums und alle anderen gelehrten Theologen und Superintendenten ihre „Grundfest" lesen und darüber ihr Urteil abgeben sollen.[9]

Zusammen mit diesem Brief werde dem Kurfürsten ein kurzer Auszug aus der „Grundfest" überschickt, in dem die Ursachen für die Anfeindungen der Wittenberger Fakultät und der Streitgegenstand der Christologie und Abendmahlslehre kurz dargestellt würden.[10] Die Wittenberger Professoren bitten deshalb ihren Landesherren um die Erlaubnis, den Auszug der „Grundfest" auf dem nun anstehenden Michaelismarkt in Leipzig, der rund

---

gefallen, vnd Bitten den Ewigen Godt Vater vnsers Herren vnd Heilandes Jhesu Christi, das solche zu guttem glück In Druck ausgehe, vnd der armen betrübten Kirchen heilsam vnd nützlich sey". Dieser Brief ist an ein Wittenberger Schreiben an ihren Kurfürst angehängt, in dem die Lehreinheit der beiden kursächsischen Fakultäten betont wird und dem zur Bestätigung das „vor wenig tagen vnberschickte vnd getreulichen aus dem Latein Ins deutsche gebrachts Schreiben", ebd., 55r, der Leipziger Fakultät angefügt wird.

[4] DrHSA: Loc. 10312/3, 100r–101v.

[5] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 100r.

[6] DrHSA: Loc. 10312/3, 100r–100v.

[7] DrHSA: Loc. 10312/3, 100v. Gemeint sind die bis zum 16. September erschienenen Gegenschriften Selneckers und der Mansfelder Theologen.

[8] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 100v.

[9] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 101r.

[10] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 101r: „Euer Churf. G. thun wir auch beiuorwartt vberschickenn einen kurtzen außzugk, aus vnserm grundfest, darinnen In sonderheit dem Christlichen Leser vormeldet wirdt, woher die wortgeschrey wider vnsere schuel dieser Zeit erreget vnd was der Hauptstreitt sey zwischen vns vnd den widersachern vnserer schuel, vnd wie sie neben scheußlicher vorderbunge, des Artickels von der Person Christi auch im grunde die Lehr des heiligen Abendtmahl aufhebenn, vnd zu nicht machenn".

um das Michaelisfest am 29. September stattfand, verkaufen zu dürfen.[11] Dem Kurfürsten blieben so noch knapp zwei Wochen für die Entscheidung über Druck und Verkauf der neuesten Wittenberger Publikation.

1.2 Das Gutachten aus Leipzig zum Publikationsgesuch der Wittenberger[12]

Am kurfürstlichen Hofe war man skeptisch gegenüber einer erneuten Publikation einer Wittenberger Schrift, befürchtete man doch eine Ausweitung der Polemik gegen die kursächsische Fakultät. Kurfürst August, der schon den Druck der „Grundfest“ untersagt und ihn nur aufgrund der bereits gedruckten und in Naumburg verkauften Exemplare wieder gestattet hatte,[13] beauftragte neben der Leipziger Fakultät nun auch die Konsistorien Leipzig und Meißen mit einer erneuten Begutachtung des Wittenberger Textes.[14] Diese drei Gremien kamen dem Befehl ihres Landesherrn umgehend nach und schickten am Michaelistag, den 29. September 1571 ihr Gutachten an den Kurfürsten.[15] Gleich zu Beginn ihres Schreibens stellen sich die Theologen vollständig und rückhaltlos hinter die „Grundfest“ und den kurzen Auszug daraus.[16] Im Auszug aus der „Grundfest“ seien die sich aus der *communicatio idiomatum physica* ergebenden Irrtümer und Häresien richtig und kurz dargestellt worden. Eine solche Zusammenstellung erscheint den Begutachtern zum Schutz der angefochtenen Gewissen der Christen unbedingt notwendig zu sein.[17] Den gegnerischen Vorwurf, die Wittenberger

---

[11] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 101v: „Derwegen wir in Vnderthenigster Zuuorsicht [bitten], E. Churf. G. werden vns solche, sonderlich gegen dem vorstehenden Michaelis marckt zu Leipzigk in Druck zugeben gnedigst nachlassen“.

[12] Das Gutachten bezieht sich auf den „Extrakt“ der „Grundfest“. Da diese Schrift bislang unbekannt war, wurde die Vermutung angestellt, dass es sich bei dem zu begutachtenden Text um einen ersten Wittenberger Entwurf für den *Consensus Dresdensis* handelt. Vgl. hierzu Calinich, Kampf und Untergang, 75f und ihm folgend auch Hasse, Zensur, 113. Richtig an dieser Vermutung ist die Tatsache, dass der ursprünglich als eigene Veröffentlichung der Wittenberger Fakultät geplante „Extrakt“ bei der Abfassung des Dresdener Bekenntnisses herangezogen wurde. Doch dürfte den Wittenberger Theologen bei der Abfassung ihres Textes die Planung der Dresdener Synode noch unbekannt gewesen sein.

[13] Vgl. Abschnitt VIII.1.

[14] Vgl. Hasse, Zensur, 114.

[15] Das Schreiben findet sich in DrHSA: Loc. 10312/3, 85r–97v. Vgl. die Einleitung DrHSA: Loc. 10312/3, 85r: „Auf E.C.F.G. Gnedigst schreiben vnd Beuehl, haben wir hinach beschriebene der *Vniuersitet* Leipzig *Theologi*, vnd E.C.F.G. beider *Consistorien* Leiptzig vnnd Meissen verordente *Assessores*, die vns Vberschickte schreiben vnd *Extract*, aus der Grundtfest der *Theologen* zu Wittenberg, mit hochsten Vleiß Vnd In warer hertzlicher furcht vnd Anruffung Gottes durchlesen vnd treulich bewogen.“

[16] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 86r–v.

[17] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 86v–87r: „Wir befinden auch sonderlich auß Itzigen Vns vberschickten *Extract*, vnd außzug dieses stück, das die Herrn *Theologen* die Erschreckliche vnnd Albereit forlengst verworffene Vnd Vordampte Greuel vnd Blasphemien, so auß der *Flacianer*

verträten eine calvinistische Christologie, aus der eine reformierte Abendmahlslehre folge, weisen die Leipziger und Meißener zurück unter dem Hinweis darauf, dass Christologie und Abendmahlslehre zwei voneinander getrennte Lehrstücke seien. Man sei nicht von den Calvinisten getrennt aufgrund der Christologie, die sie mit den Lutheranern und Altgläubigen richtig lehrten, sondern einzig und allein aufgrund ihrer Ablehnung einer Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl.[18]

An diesen ersten Teil des Gutachtens, der zu den inhaltlichen Aspekten des kurzen Auszuges Stellung bezieht, schließt sich ein zweiter an, der sich der Frage des Kurfürsten zuwendet, ob die Veröffentlichung dieser neuen Wittenberger Schrift in dem jetzigen Verlauf des Streites als ratsam und der Kirche und der Wahrheit dienend zu beurteilen sei.[19] Die Gutachter weisen zunächst darauf hin, dass es beim momentanen Stand der Diskussion, in dem die ganze kursächsische Kirche mit dem Vorwurf des Calvinismus konfrontiert sei, ungeschickt wäre, würde man den Druck der Wittenberger Gegenschrift aufhalten. Denn dies würde bei den Gegnern entweder als ein schweigendes Schuldbekenntnis oder als ein Mangel an theologischen Argumenten, die gegnerischen Anschuldigungen zurückzuweisen, interpretiert werden.[20] Ein Druckverbot für Wittenberger Schriften würde überdies den Gegnern Wittenbergs einen merklichen Vorteil einräumen, hätten sie es doch darauf abgesehen, „das sie den gemeinen Pöfel an sich zihen, vnd einnehmen, Solchs auch albereit im werck vnd forhaben sindt, vnd zum theil ausgericht vnd erlangt haben".[21] Sollte ihnen nun zu Ohren kommen, dass „diesem theil hande vnd munde gebunden, vnd die Druckereien ge-

---

vnd Anderer dieser Lande vnd Kirchen widerwertigenn Vnd mißgunstigen Vermeinten Lehr, Von der *Communicatione Idiomatum reali* oder *Physica*, notwendig Volgen, nicht allein mit Christlichem Vleiß, ernst vnd eifer, sondern auch mit warem bestendigen grundt, ohn einige streffliche Verkehrung Vnd misdeutung, aufs kurtzist angezogen, entdecket vnd erwießen habenn, Von welchem stück sonderlich die Notturfft sein wiel, das Arme, vnberichte, vnd von dem Gegentheil eingenommene Leute, dennoch hiefur Christlich erinnert vnd Verwarnt werdenn".

[18] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 89r: „Hieruber aber diß Auch wissen, das wier Von der Sacramentirer Kirchen Vnnd gemeinschafft nicht deß Artickels wegen Von der Menschwerdung vnd Person Vnsers Herrn Jesu Christj, oder anderer, die sie nach laut Götliches worts Vnd der rechtgleubigen Kirchen, mit Vns Vnd mit den Papisten, recht gleuben vnd bekennen, abgesondert sindt, Sondern deswegen, was sie aus den Artickeln des glaubens, wider das Abentmahldes Herrn, Vnd nemlich wider die ware leibliche gegenwart des leibs vnd Bluts Christj, Irrig vnd vnrecht schlissen fölgern vnnd verteidigenn."

[19] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 92r: „Was dan ferner dieses belangt, das E.C.F.G. auch vnser bedencken gnedigst begert, weß sich E.C.F.G. vf der Wittenberger Supplication vnd bitt der Druckerey wegen zu erzeigen haben möge, Vormercken wir Abermals, das E.C.F.G. diese gnedigste beysorge haben das durch viel schreiben E.C.F.G. Lande vnd Kirchen verunruhigt werden möchten, Vnd das man Allgemach weiter gehen, Vnd wie es zu geschehen Pflegt, in vnd vnter so vielen Zancken, die warheit vnd derselben einfalt, entlich verliehren mocht."

[20] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 94r–v.

[21] DrHSA: Loc. 10312/3, 95r.

schlossen weren", so würden sie nur um so gewaltiger damit fortfahren, ihre Blasphemien unter das Volk zu bringen, so „das wir ie fur aller welt, als die ergiste Leute stincken vnd vnwerdt sein mussen, wie rein vnd clar auch vnser aller Vnschult bey den vnsern offenbar vnd am Tage sein mochte".[22] Da der Kurfürst jedoch alle seine Superintendenten nach Dresden einbestellt habe, sei es zu empfehlen, den Druck des Auszuges der „Grundfest" nicht vor Abschluss der Dresdener Synode zu beenden, damit sich auch die Superintendenten über diese Frage beraten könnten.[23]

1.3 Christologie und Abendmahlslehre des Extraktes

Der Extrakt aus der „Grundfest"[24] stellt eine Zusammenfassung vor allem der Teile II und III der „Grundfest" dar, thematisiert also insbesondere die nach Wittenberger Sicht häretischen Abweichungen vom Konsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten bei den Gegnern. Eine eigenständige positive Darstellung der Wittenberger Christologie fehlt ganz. Auffallend ist der relativ breite Raum, den die Abendmahlslehre in dieser Wittenberger Schrift einnimmt. Die Darstellung des kurzen Auszuges wird sich im Folgenden auf die neuen Wittenberger Argumente beschränken. Eine Gliederung sei vorangestellt:

I	Einführung in den Verlauf des Streites	16r–23r
1.	Die Debatte um den Wittenberger Katechismus	16r–19v
2.	Die Promotionsdisputation als Ursache der Debatte	19v–23v
II	Die christologische Kontroverse	23v–41r
1.	Die Verleugnung der menschlichen Natur Christi durch die *communicatio idiomatum realis sive physica*	23v–31v
2.	Die Verleugnung der göttlichen Natur durch die Gegner	31v–35r
3.	Irrlehren in der Gotteslehre als Konsequenz aus der realen Idiomenkommunikation	35r–39r
4.	Göttliche und weltliche Strafen über Irrlehrer	39r–41r

[22] DrHSA: Loc. 10312/3, 95r.

[23] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 96v: „Jedoch dieweil E.C.F.G. ihre Superattendenten sampt vnd sonderlich nach Dresden haben erfordern lassen, Achten wir nicht für Vnratsam, das mit der sach, den Druck belangend, for den *Synodo* nicht zu eilen, Vnd das E.C.F.G. auch ermelte Eur Superattendenten diß alles Nottuftiglich berathschlagenn, vnd erwegen lassen."

[24] Er liegt vor in den Akten des Geheimen Rates des Kurfürstentums Sachsen. Es handelt sich demnach aller Wahrscheinlichkeit nach um das Exemplar der Schrift, das dem Kurfürsten zugegangen ist. Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 16r–51v.

III	Die Kontroverse in der Abendmahlslehre	41r–51v
1.	Der Lehrkonsens der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten	41r–44v
2.	Die christologische Begründung der Realpräsenz führt die Menschen von den Einsetzungsworten ab	44v–45v
3.	Die Frage nach dem *modus praesentiae* ist illegitim	45v–46v
4.	Aus der schwenckfeldianischen Christologie der Gegner folgt mit Notwendigkeit auch dessen Lehre von einer spirituellen Präsenz	46v–47r
5.	Die Zerstörung der Glaubensartikel macht die Sakramente überflüssig	47v–48r
6.	Die Zerstörung der menschlichen Natur Christi durch die gegnerische Christologie macht eine Realpräsenz des wahren Leibes Christi unmöglich	48r–49v
IV	Reichsrechtliche Konsequenzen der häretischen Christologie	49v–51v

Nach einer kurzen Darstellung der bisherigen Debatte um die Wittenberger Christologie aus ihrer Sicht, wenden sich die Wittenberger ihrer Intention bei der Abfassung des „Extraktes" zu: Für die Leser, die vielleicht nicht die Zeit oder Bildung aufbringen, die lange „Grundfest" komplett zu lesen, „Stellen wir zum vberflus auch diese kurtze Erinnerung [...] fhur".[25] Der kurze Auszug aus der „Grundfest" stellt so nach den Wittenberger „Fragstück" den zweiten Versuch der Wittenberger Fakultät dar, ihren Adressatenkreis nun auch auf das gemeine Volk hin auszudehnen, das bisher von ihren Gegnern dominiert wurde.

Der zweite Teil des kurzen Auszuges, der die christologische Debatte zum Thema hat, wird eröffnet durch eine fundamentaltheologische These. Die rechte Erkenntnis Christi als Heiland und Helfer und der richtige, schriftgemäße Glaube von seiner Person und seinem Amt stellen demnach die Grundartikel des Glaubens dar, anhand derer sich die wahre Kirche von häretischen Gemeinschaften unterscheide und auf die hin Christen leben und sterben können.[26] Nachdem aber die Flacianer zuerst den Artikel vom Amt Christi und der Rechtfertigung des Menschen angefeindet hätten, seien

[25] DrHSA: Loc. 10312/3, 23v.

[26] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 23v–24r: „Den dieses ist Jha bey allen Christen, die den Rechten vorstandt haben der Christlichen lehre, gewieß vnd vnwandelbar, das der vornembste grundt, beide vnsers glaubens vnd der Christlichen Kirchen (darauf wir leben vnd sterben, vnd dadurch die Kirche von allen anderen *Secten* abgesondert vnd vnterschieden wirdt) sey einig vnd allein dieses, das man den Herren Christum, vnsern einigen vnd waren Heilandt vnd Helffer recht erkenne vndt Anruffe, Vndt nach der schrifft, von seiner Person vnd Ampt, halte vnd gleube."

sie nunmehr dabei, mit ihrer Lehre von einer *communicatio idiomatum realis* auch den Artikel von der Person Jesu Christi zu verfälschen und umzustoßen. In diesem Ziel einig, zerfielen die Flacianer jedoch bald in zwei miteinander konkurrierende Parteien. Die einen verträten die Position,

das alle godtliche eigenschafft vnd wirckunge, keine ausgenommen, der Menschlichen Natur in Christo wesentlich mittgetheilett sein, also das die menschliche Natur in vnd für sich nicht weniger dieselben habe, besitze vnd brauche, als die godtliche, allein, das dießer einiger vnterscheidt sey (darmitt sie vorgebens vnd vmb sonst vormeinen, dem vngereumbten Schwarm zuhelffen) das die godtliche Natur Ihre eigenschafft von sich selber habe, die Menschliche aber empfahe sie von der Gottlichen aus Gnaden.[27]

Dagegen beschränke die andere flacianische Partei die mitgeteilten göttlichen Eigenschaften auf einige, gleich als könnte „eine oder mehr Godtliche vnendliche eigenschafft von der anderen abgesondertt, oder auch von dem wesen gottes getrennet werdenn.“[28] Uneinigkeit bestehe im flacianischen Lager ebenfalls über die Frage, ob diese göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur durch die *unio personalis* in der Inkarnation mitgeteilt worden seien oder erst von dem Augenblick der Himmelfahrt und Verklärung an. Unabhängig von der Anzahl der mitgeteilten göttlichen Eigenschaften mache dieser flacianische Ansatz die Unterscheidung der beiden Naturen und die Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl zunichte,

den wo eine Godtliche vnendtliche eigenschafft ist, do seindt zugleich auch die anderen, Ja da ist auch zu gleich das gottliche wesen selbst, Sintemal die godtlichen Eigenschafften nichts Anders sein, Als das vnendliche wesen, In godt selber.[29]

Die menschliche Natur und ihr Leib würden so aufhören zu bestehen und mit Notwendigkeit in das göttliche Wesen verwandelt werden.[30] Der Wittenberger Vorwurf an ihre Gegner besteht demnach darin, dass diese die wahre menschliche Natur Christi aufhöben und damit sein Heilswerk zunichte machten.

Darüber hinaus aber versuchten die Flacianer mit ihrer christologischen Irrlehre auch die Lehre von der göttlichen Natur Christi zu verfälschen und ganz zu verleugnen, analog zur Irrlehre des Paul von Samosata und des

---

[27] DrHSA: Loc. 10312/3, 26r.

[28] DrHSA: Loc. 10312/3, 26r.

[29] DrHSA: Loc. 10312/3, 28v.

[30] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 30r: „Sintemal die menscheit Christj, so die godtliche, vnendliche, vnermeßliche eigenschafft vnd wirckung, alle oder ettliche In vnd für sich wesentlich empfangen hatt, So kann sie nicht vnserm Leib vnd Seel an der *Substantz* wesen vnd eigenschafften gleich bleiben. Sondern mus mith der Gottheitt entweder gar oder zum theil gleich vnd eines wesens worden sein“.

Erzketzers Arius, die beide den Grund für ihre Irrlehren darin gefunden hätten, dass Christus in der Schrift darum Gottes Sohn genannt werde, weil ihm als Menschen göttliche Eigenschaften gegeben worden seien, und daraus gefolgert hätten, dass Christus ein erschaffener Gott sei.[31] Diese Grundlage der arianischen und samosatenischen Ketzerei bestärkten die Flacianer heutigen Tages mit ihrer Rede von der Mitteilung göttlicher, unendlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi.

Was ist das anders den das eine Creatur konne alle eigenschaft Gottes empfahen, vnd derwegen für sich selbst auch gott sein vnd genennet werden konne? Welches der grundt ist alles Samosatenischen vnd Arrianischen Greuels.[32]

Bestätigt werde dieser Verdacht gegen die Flacianer dadurch, dass einige von ihnen der menschlichen Natur Christi die Gottheit zusprächen und behaupteten, dass kein Unterschied mehr bestehe zwischen Christus und den Heiligen, nähme man der menschlichen Natur diese ihre Gottheit fort. Die Allmacht der menschlichen Natur sei die Voraussetzung dafür, dass sie angebetet werden könne, „welchs gleich also lautett als solle man die Menscheit Christi, die eine Creatur ist vnd bleibt, auch In vnd fur sich anbethen."[33] Zwar hätte noch kein Gegner der Wittenberger Theologen öffentlich die göttliche Natur Christi verleugnet, doch ebneten sie mit ihrer christologischen Irrlehre den Antitrinitariern die Bahn.

Die Wittenberger Theologen beginnen den dritten Teil ihrer Schrift mit dem Hinweis darauf, dass in Kursachsen bis auf den heutigen Tag eine strikte Trennung von Christologie und Abendmahlslehre vorgenommen wurde. Auch Luther habe die Verbindung dieser beiden Lehrstücke nach der Wittenberger Konkordie von 1536 aufgegeben. Nach diesem Jahr fänden sich in dem Werk des Reformators keine Belegstellen mehr für die unterschiedlichen Gegenwartsweisen des Körpers Christi, die er von den Nominalisten übernommen und in seinen ersten Streitschriften gegen Zwingli und Karlstadt einzig zur Widerlegung der gegnerischen Einwände verwendet habe.[34] Als Belegstelle führen die Wittenberger die bereits be-

[31] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 32r–v: „Beyde Ketzer aber setzen diesen grundt, das Christus In der schrifft Gott vnd gottes Sohn genennet werde, Dar vmb, das diesem menschen oder geschöpff, godtliche eigenschaft gegeben vnd mitgetheilet worden, darmith sie Christum zu einem erschaffenen gott machten, vnd zweyerley Gottheit tichteten, Eine ewige, vnd eine zeitliche geschaffene Gottheit."

[32] DrHSA: Loc. 10312/3, 33r.

[33] DrHSA: Loc. 10312/3, 33r–v.

[34] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 43v: „Es ist auch aus Herren *Luthero* nicht zuerweisen, das er nach vfgerichter *concordia* mith *Bucero* vnd anderen auslendischen *Theologen de sacramentali Vnione panis et corporis*, sich in seinen Lehr vnd streitt Bücher Jemals ferner referirt vnd gezogen, hette, vff die *diuersos modos praesentiae corporis christi*, wie ehr ethwan In den Ersten Streittbüchern, nach ettlicher neuesten Schull theologen meinung, wieder *Carlstad* vnd *Zwingel*, baldt anfangs nicht zu bestettung seiner Lehr, Sonderen allein zu wiederlegung ettlichen vngereumbten

kannte Stelle aus dem Brief Luthers an die Schweizer Städte an.[35] Sollte nun die rechte Abendmahlslehre erst durch die neue Lehre von der *communicatio idiomatum realis* zu konstituieren sein, so müssten die Flacianer Luther auch als Calvinisten verurteilen. Alle Versuche, die Weise der Realpräsenz von Leib und Blut Christi gedanklich zu erfassen, stellten eine Überhebung der menschlichen Vernunft dar, die in die Geheimnisse Gottes eindringen und ihm vorschreiben wolle, auf welche Weise er präsent werden müsse.[36] Unverständlich ist es den Wittenbergern, dass ihre Gegner fast vollständig mit der christologischen Irrlehre Schwenckfelds übereinstimmten, seine daraus gefolgerte rein geistliche Präsenz Christi im Abendmahl jedoch nicht übernähmen, sondern die Realpräsenz von Christi Leib und Blut damit beweisen wollten. Habe Luther die Irrlehre des Schlesiers schon als „Sakramentiererei“ abgetan, was würde er zu der aktuell vertretenen Christologie der Gegner der Wittenberger Theologen sagen?

Die Sakramente seien Zeichen und Bestätigung des Glaubens, die den Gegenstand des Glaubens versicherten, applizierten und die gereicht würden, um den Glauben des Kommunikanten zu stärken. Die flacianische Irrlehre raube die Glaubensartikel, die durch die Sakramente bestätigt werden sollten und stehle so den Sakramenten den eigentlichen Kern.[37] Der Glaube des Kommunikanten ist demnach für den Empfang der Abendmahlsgabe für die Wittenberger konstitutiv. Ein Ungläubiger würde ausschließlich „die hulßen ohn den Rechten Kerne“[38] empfangen. Damit wenden sich die Wittenberger gegen die Position der *manducatio impiorum*, in der die Abendmahlsgabe losgelöst vom Glauben der Kommunikanten ge-

---

einwurffe seines gegentheils, dieselbigen *modos* gebraucht, vnnd nachmals wegen der notigen vnd gantz Christlichen Regel *Ceremonia non habet rationem Sacramenti extra usum institutum*: dieselbige aus gutem Christlichem bedencken fallen laßen, vnd nie mehr hinfordt brauchen wollen.“

[35] WA.Br 8, 152,68–77.

[36] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 45v–46r: „Heist Aber dieses nicht Aber mahll vom Sacrament redlich geschwermett, das sie diese hohe Geheimniß gottes so die altten Kirchen billich *tremenda mysteria* genennet hatt, ohne vnd wider das ausdrückliche wordt Gottes, abmessen, abcirckelen, vnd nach Iren gedancken ausgründen wollen, gleich als müste der Herr Christus, nach Iren neu erdichten *Speculationibus*, eben, den, vnd keinen Andern *Modum* brauchen, vnd auf dieße vnd keine andere weiße In abendmall gegenwertig sein, Als wie sie mit Iren threumen Im vorzuschreiben sich vnderstehen.“ Als Beleg für die Ablehnung dieser Spekulationen führen die Wittenberger das bereits bekannte Zitat aus der Luther-Schrift an die Waldenser aus dem Jahr 1523 an. Vgl. WA 11, 434,17–20. 448,29–30. 450,4–5.

[37] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 47v: „Das die Heiligen Sacrament Sindt *Sigilla* vnd bestettigung des glaubens, vnd was In den artickelen des glaubens von allen wercken vnd wolthatten Christj geglaubett wirdt, das sollen die *Sacramenta*, Alß Angehengete godtliche *Sigilla*, vorsicheren, *appliciren*, vnd In denn glauben Im hertzen teglich vermehren vnd bekrefftigen. Wo aber die artickel des glaubens vorwirret oder zu nicht gemacht werden, was lest man von den *Sacramenten* vberig, den allein die hulßen ohn den Rechten Kerne?“

[38] DrHSA: Loc. 10312/3, 47v.

reicht wird und allein das Wort Christi konstitutiv für die Realpräsenz ist. An dieses Argument schließt sich die alte Wittenberger Argumentation an, dass die Gegner den wahren Leib Christi durch ihre Christologie zunichte machten und so die Realpräsenz des *wahren* Leibes Christi aufhöben. Die Gegner seien in Wahrheit die des Calvinismus verdächtigen Theologen.

Die Wittenberger Professoren beenden ihren kurzen Auszug aus der „Grundfest" mit einer ernsthaften Warnung vor einer möglichen Aufkündigung des Augsburger Religionsfriedens durch die altgläubige Fraktion, weil sie die bisher stets beteuerte, im Reichsrecht verankerte Geltung der Trinitätslehre und Christologie als nicht mehr gegeben betrachteten.

2. Der *Consensus Dresdensis*

2.1 Entstehungsgeschichte des *Consensus Dresdensis*[39]

Die Auseinandersetzungen um den Wittenberger Katechismus und die „Grundfest" hatten den sächsischen Kurfürsten in zweierlei Hinsicht skeptisch gemacht. Beraten von seinem Hofprediger Wagner und wohl auch von seiner Ehefrau Anna, die beide der Theologie Luthers näher standen als der Melanchthons, dürfte er theologische Vorbehalte gegenüber der konsequenten Spielart des Philippismus, wie sie in Wittenberg vertreten wurde, entwickelt haben. Diese hatten ihn bereits zum Zensurmandat über die „Grundfest" veranlasst, das er nur darum wieder aufgehoben hatte, weil er sich vollendeten Tatsachen gegenübergestellt sah.[40] Über die theologische Skepsis des Kurfürsten hinaus hatte sich mittlerweile eine Koalition aus dem Herzogtum Sachsen, den Fürstentumern Braunschweig-Wolfenbüttel und Lüneburg, der Grafschaft Mansfeld und der Stadt Halle konstituiert, in der die weltlichen Obrigkeiten das Urteil ihrer Theologen, dass Kursachsen zum Calvinismus neige, teilten und vermutlich auch auf Reichsebene dem Kurfürstentum Sachsen seine Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession und damit auch den Augsburger Religionsfrieden für Kursachsen in Frage stellen würden. Es war so auch eine Frage der politischen Opportunität für den Kurfürsten geworden, ein eindeutiges Zeichen zu setzen, dass in seinen Landen nach wie vor auf der Grundlage der CA und im Sinne Luthers gelehrt wurde.

---

[39] Vgl. hierzu Hutter, *Concordia concors*, 162–167; Loescher, *Historia Motuum*, 147f; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 80f; Planck, Geschichte, 587–597; Heppe, Geschichte, 409–413; Calinich, Kampf und Untergang, 75–87; Kluckhohn, Sturz, 89f; Ritschl, Dogmengeschichte, 46–49; Mager, Konkordienformel, 139; Mager, *Consensus*. Zur Entstehungsgeschichte des *Consensus Dresdensis* vgl. Hasse, Zensur, 111–119.

[40] Vgl. Abschnitt VIII. 1.

Vor diesem Hintergrund war die bereits im letzten Abschnitt behandelte Wittenberger Bitte um Publikation ihres kurzen Auszugs aus der „Grundfest" der letzte Anlass für den Kurfürsten, religionspolitisch aktiv zu werden. Er entschloss sich, den Streit um die Wittenberger Christologie mit einem eindeutigen kurfürstlich-sächsischen Bekenntnis zum Konsens der beiden Reformatoren Luther und Melanchthon ein für alle mal zu beenden und dadurch den Verbleib des Kurfürstentums unter dem Schutz des Augsburger Religionsfrieden zu sichern. Bald nach Erhalt der Wittenberger Veröffentlichungsbitte am 16. September und vor der Abfassung des Leipziger Gutachtens am 29. September bestellte August die Mitglieder der beiden theologischen Fakultäten Leipzig und Wittenberg, alle Superintendenten des Kurfürstentums, sowie die Mitglieder der drei theologischen Konsistorien Wittenberg, Leipzig und Meißen für den 8. Oktober 1571 zu einer Synode nach Dresden. Anlass für dieses Verfahren mag hierbei der Wittenberger Vorschlag gewesen sein, diese drei Theologengruppen über ihren kurzen Auszug beraten zu lassen.

Ein Brief aus dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel war dazu bestimmt, den Kurfürsten in diesem Entschluss bestärken: Am 3. Oktober verfasste Nikolaus Selnecker einen Brief an den Kurfürsten, in dem er seinem Landesherrn davon berichtete, dass ein Bekenntnis, das gegen die neuen Wittenberger Veröffentlichungen gerichtet sei, in fast ganz Niedersachsen ratifiziert worden sei und es so aussehe, als würden auch die Wolfenbütteler Theologen unterschreiben.[41] Er habe Herzog Julius gebeten, seinem Kurfürsten davon zu berichten und gemeinsam mit ihm Wege zu suchen, einer öffentlichen Spaltung des Luthertums entgegenzutreten.[42] Denn nach dem momentanen Stand der Dinge gälten August, die kursächsischen Kirchen und Schulen als calvinistisch, wiewohl doch solche Beschuldigungen zumindest für den Kurfürsten in keiner Weise zuträfen.[43] Dieser

[41] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 12v: „Vnd weil alle NiderSechsische fürnembste Kirchen ein gemeine Confession von der glori vnd macht deß Herrn Christi/ nicht allein seiner göttlichen ewigen natur nach/ sonder auch in seiner angenommenen glorificirten menscheit/ vnd von dem Heiligen abendmal/ gestellet/ vnd *expresse et nominatim* wider die newen Wittebergischen bücher gerichtet haben/ vnd die *subscriptiones* von denen zu Braunschweig/ Hildeseim/ Göttingen/ Einbeck/ Hannouer/ vnd Superintendenten vnd Pastorn in Herzogs Erich landen/ Goßlar/ Hammel/ Halberstad/ deßgleichen Hamburg/ Lübeck/ Luneburg/ Rostock/ Wißmar/ Zell/ vnd andern viel mehr nu mehr sollen geschehen sein/ vnd iezt auch in disem Furstenthumb dergleichen *subscriptio* gesucht/ vnd/ so viel ich verstehe/ bewilligt werden sol [...]".

[42] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3,12v–13r.

[43] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 13r: „Denn da müßten Ewre CFG sambt Irer C.F.G. Kirchen vnd schulen/ (da doch Got lob vnd danck/ E.C.F.G. ganz vnd gar vnschuldig/ wie ich alzeit bezeuget) den namen der Sacramentirer tragen/ vnd auch gleichsam derselben Schutzherr ausgeruffen werden/ dazu doch E.C.F.G. vnschuldig vnd wider Irer C.F.G. christlichen willen komen."

Brief erreichte den Kurfürsten jedoch erst nach Abschluss der Dresdener Synode.[44]

Herzog Julius kam der Bitte seines Generalsuperintendenten bereits am 4. Oktober nach, indem er einen Brief an den sächsischen Kurfürst verfasste. Dieses Schreiben wurde dem Kurfürsten jedoch erst nach Beendigung der Dresdener Synode am 15. Oktober 1571 auf seinem Jagdschloss in Wolkenstein vermutlich von seinem Kammersekretär Hans Jenitz († 1589) vorgetragen.[45] Der Wolfenbütteler Herzog beginnt sein Schreiben damit, dass er den Kurfürsten darauf hinweist, dass viele Theologen es aufgrund der neuesten Wittenberger Veröffentlichungen für erwiesen hielten, dass die dortigen Theologen zu öffentlichen Bekennern des Calvinismus geworden seien.[46] Dieser Verdacht der Theologen werde durch die Freude der Calvinisten innerhalb des Deutschen Reiches über den Wittenberger Katechismus und deren Aussagen zur Bekenntniseinheit mit den Wittenberger Theologen bezüglich Christologie und Abendmahlslehre bestätigt. Der Herzog nimmt den Kurfürsten für seine Person aus diesem Verdacht zwar ausdrücklich aus, weist aber darauf hin, dass einige Leute sich auch Gedanken darüber machten, dass diese Wittenberger Schriften in dem Herrschaftsgebiet und sozusagen unter dem Schutz des sächsischen Kurfürsten erschienen seien. Die niedersächsischen Theologen hätten ein Bekenntnis zum Themenkomplex Christologie und Abendmahlslehre erstellt, um sich gegen die unbegründeten Wittenberger Vorwürfe in der „Grundfest" zu verteidigen und der Wahrheit eine Stimme zu verleihen. Dieses Bekenntniswerk werde augenblicklich verfasst und solle bald in den Druck gehen.[47] Der Wolfenbütteler Herzog sei unterrichtet worden, dass die

---

[44] Vgl. den Brief des Kurfürsten August an Selnecker vom 22.10.1571, DrHSA: Loc. 10312/3, 15r–v: „So haben wir doch alle vnsere Theologen beider Vniuersiteten Leipzig vnd Wittenberg sampt den Consistorialn vnd Superadtendenten vnserer lande, zu abwendung solches Verdachts vnd ferner spaltung der Kirchen, vor ankunfft des hochgebornen [...] Herzogen Juliussen zu B. &c. vnd Ewers schreibens gegen Dresden zusammen erfundenn vnd Inen auferlegen lassenn, sich der angefochtenen Artickull halbenn, sonderlich von dem Heiligen Nachtmahl des Herren Christi Irer mainung vnd vorstandes rundt vnd lautter zuerkleren, wie sie dan gethan."

[45] Vgl. den Eingangsvermerk auf dem Brief: *„p[ro]n[un]t[iatus]. 15. Octob. Anno 71.* Zu Wolkenstein". Zur Person des Kammersekretärs Jenitz vgl. das biographische Profil bei Hasse, Zensur, 271–278.

[46] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 3r: „E. L. kann Ich freundtlich nicht verhaltten daz von wegen etzlichen schrifften, ßo durch den Drucke offentlich zw Wittemberg außgangen vnd numehr leyder gantz weytt hin vnd wider außgebreyt ßeynt, Alß Nemblich durch eyn Newen *Catechismum*, vnd durch eyn lateynische *disputationem Grammaticam*, auch durch eyn groß Buch, Grundtfest genennet, von viel *Theologen* für gewiß vnd vnlaugbar gehaltten wirt, daß E. L. *Theologen* zw Wittenbergk, mitt dem *Calvinismo* behafft, vnd denßelben offentlich bekennen".

[47] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 5r: „Derwegen denn diße Sachsischen Kirchen verurßachtt, Iere Christliche bekentnus dießes Articuls halber Außgehen zu lassen [...] Wie Ich dan erfaren das ßolchs bekentnus bereytts Im wercke nunmehr ßeyn, vnd In offentlichen Druck verfertiget werden ßolle".

vnrugigen ergeytzigen vndanckbarren *Theologenn zw Witteberg* [...] Auff Iren hofferttigenn greulichen boßen schedtlichen fürnemmen hartter verharren, Auch niemandts schonnen wollen

und so der berühmten Universität Wittenberg den Schimpfnamen des Calvinismus eintrügen und die Leucorea „mitt tzanck schedtlichen aße vnd gaßen kotte beßudeln".[48] Doch vielleicht sei der Kurfürst einfach schlecht unterrichtet worden über die Verhältnisse an seiner Universität Wittenberg und die Gegenschriften, die gegen sie verfasst worden sei. Darum bittet Herzog Julius als „rechtter treuer guthertziger aufrichtiger blutzfreundt"[49] den Kurfürsten, er möge nun, da er über die Machenschaften der Wittenberger informiert sei, Mittel und Wege suchen, um dem Unheil, das daraus erwachsen könnte, zuvorzukommen. Er empfiehlt August eine Neuedition der Streitschriften Luthers zu dem Thema[50] und der Wittenberger Konkordie. Alle Superintendenten, Pastoren, Professoren und Theologen der kursächsischen Lande sollten diesen neuen Druck dann als Bekenntnis unterzeichnen.[51] Durch ein solches Vorgehen hätte der Kurfürst die Gelegenheit, den Streit um die Wittenberger Christologie ein für alle mal beizulegen.

Aufgrund der Tatsache, dass dieser Brief den Kurfürsten erst nach der Dresdener Synode erreichte, konnten diese Ziele des Herzogs naturgemäß nicht mehr umgesetzt werden. Der Brief dokumentiert jedoch die entschlossene Haltung des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg. Er ist nicht gewillt, die Wittenberger Theologen mit ihrer seiner Ansicht nach calvinistischen Theologie länger zu dulden. Die Befürchtungen des Kurfürsten, dass auch Herzog Julius sich auf Reichsebene für einen Ausschluss Kursachsens aus dem Augsburger Religionsfrieden einsetzen könnte, sollten in Kursachsen keine Maßnahmen gegen die Wittenberger Theologen ergriffen werden, fanden in diesem Brief ihre Bestätigung.

Die Stimmung des Kurfürsten war in der Zeit unmittelbar vor der Dresdener Synode sichtlich gereizt. Das Niedersächsische Bekenntnis mag ein Motiv für die Einberufung des Dresdener Konvents gewesen sein, in keinem Fall aber der Hauptgrund, liegen doch keine Belege für die Kenntnis dieser Konfession vor der Einberufung dieser Synode für den Kurfürsten vor.[52]

---

[48] DrHSA: Loc. 10312/3, 5v.

[49] DrHSA: Loc. 10312/3, 6r.

[50] Namentlich genannt werden „Wider die himmlischen Propheten", „Daß diese Worte Christi (Das ist mein Leib etc.) noch feststehen [...]" und „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis".

[51] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 6v–7r. Dass dieser Vorschlag auf Selnecker zurückgeht, wie Hasse, Zensur, 184$_7$, vermutet, ist möglich aber nicht zwingend, hatte der Herzog doch schon in den Auseinandersetzungen von 1570 seine eigene theologische Bildung bewiesen. Vgl. Abschnitt IV. 5.2.

[52] Vgl. hierzu aber die Darstellung bei Mager, *Consensus Dresdensis*, 103f.

Einen Einblick in die Tage kurz vor der Dresdener Synode gibt ein Brief, den der Dresdener Superintendent Gresser an seinen Schwiegersohn Selnecker schrieb und der auf den 3. Oktober datiert ist.[53] Selnecker wird zunächst über den kurfürstlichen Befehl informiert, dass alle Professoren der beiden Universitäten Wittenberg und Leipzig sich am 8. Oktober in Dresden einfinden müssten, um dort ein klares Bekenntnis von ihrer Sicht des Abendmahles abzulegen, das alle Superintendenten mit gutem Gewissen ebenfalls unterschreiben könnten.[54] Der Kurfürst habe seinen Befehl noch präzisiert, indem er eine *confessio bene Lutherana* von den Professoren gefordert habe.[55] Die Nachricht über die Erregung des Kurfürsten gegen die Wittenberger Theologen aufgrund ihrer Schriften, die nach der Theologie Zwinglis röchen, die Gresser seinem Schwiegersohn in einem vorigen Brief mitgeteilt hatte, scheine sich nun zu bestätigen. Der Hofprediger Wagner habe ihm berichtet, dass der Kurfürst 10.000 Gulden bezahlen würde, wenn er damit erreichen könnte, dass diese Bücher nicht veröffentlicht worden wären.[56] Der Landesherr wolle jene Schufte allesamt zum Teufel schicken.[57] Der Wittenberger Katechismus, den Peucer an die Fürstenschule Pforte geschickt habe und ihren Lehrern aufgetragen habe, ihn zu unterrichten, sei bereits durch ein kurfürstliches Mandat verboten worden.[58] Nun streite er es ab, mit dem Katechismus irgend etwas zu tun zu haben, da er Mediziner und kein Theologe sei – derselbe Peucer der noch vor kurzem zusammen mit dem Hofprediger Schütz allen kurfürstlichen Schulen befohlen habe, den Wittenberger Katechismus zu unterrichten.[59] Doch nun hätten die beiden sich den Zorn des Kurfürsten zugezogen. Schütz sei heftig von seinem Landesherrn getadelt worden, noch mehr aber von der Kurfürstin, die nun

---

[53] Der Brief ist enthalten in: HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571–574.

[54] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571: *Latere te non arbitror, ad 8 Octobris conuentum omnium Theologorum huius ditionis ab Electore nostro illustrissimo institutum esse, Witembergensibus & Lipsensibus mandatum est, vt omnes nemine excepto Dresdam veniant et de re Sacramentaria claram sententiae suae confessionem edant cui omnes superattendentes subscribere non grauentur.*

[55] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571: *Quam Elector ab eis talem exigit, vt sit bene Lutherana, nam hisce uerbis vsus est Elector.*

[56] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571: *Quae nuper ad te scripsi de indignatione principis Electoris, quam aduersus Witembergenses propter editos libros, qui Zuinglianismum olent non immerito concepisse dicitur, & quod 10000 florenorum emptum uellet, non editos esse eos libros.*

[57] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571: *quod dixerit sibi facile persuaderi posse, vt nebulones illos omnes ad Diabolum profligaret, verissima sunt. Nam D. Neuius & aulicus concionator Philippus pro certo omnia ea mihi retulerunt.*

[58] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571: *Catechismus quem Peucerus in Portam prelegendum miserat, iam suppressus est, et praeceptoribus, ne ulterius eum praelegant, mandatum est.*

[59] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571: *Iam Peucerus Pilatum agit & manus lauat, quo testatur se nihil habere commercij cum istis libris, dicit enim se non esse Theologum sed Medicum, cum tamen antea omnem mouerit rudentem cum Christiano, vt omnibus Scholis mandaretur, praelegere Catechismum illum.*

schon zwei seiner Gesuche um ein persönliches Gespräch abgelehnt habe.[60] Der für die „geheimen Händel" zuständige Rat des Kurfürsten, Georg Cracow (1525–1575),[61] der bisher unverhohlen auf der Wittenberger Seite gestanden habe, habe ein Bekenntnis von seiner Position in der Abendmahlslehre geschrieben und es dem Hofprediger Philipp Wagner übergeben. Von diesem Bekenntnis, das nur dazu dienen solle, den Verdacht des Kurfürsten gegen ihn zu zerstreuen, bezeuge Wagner, dass es theologisch tragbar sei, wende aber gleichwohl ein, dass Cracow diese Position noch vor kurzem nicht vertreten habe.[62] Man erzähle sich, dass der Superintendent von Pirna, Johann Stössel, die Wittenberger Veröffentlichungen immer noch zum Guten hin auslege, da er noch nicht darüber informiert sei, dass sie dem Kurfürsten nicht gefielen.[63] Der Wittenberger Professor Friedrich Widebram, von dem Gresser glaubt, dass ihm nicht alle Ziele seiner Kollegen gefielen, predige seit einiger Zeit ausschließlich über den Katechismus Luthers. Gresser meint, dass dieses Verhalten des Wittenberger Professors nicht aufgesetzt, wie bei den bereits genannten, sondern ernst gemeint sei. Es scheine so, als ob Widebram dem Wittenberger Katechismus den Katechismus Luthers entgegenhalten wolle.[64] Dies sähen auch andere Theologen so, und aus diesem Grund habe Pezel die Behandlung der ausgeteilten *res* im Abendmahl durch Widebram als *causa materialis* kritisiert und darauf hingewiesen, dass es viel wichtiger sei, über die *causa finalis* und die Frucht des Abendmahls zu predigen.[65] Pezel versuche unter der Vorgabe, er habe ohnehin schon zu viel zu tun, der Dresdener Synode fernzubleiben. Diese Finte will Gresser durch Philipp Wagner beim Kurfürsten verhindern

---

[60] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 571–572: *Sed nunc succenset utriusque Elector, Et Christianus quidem ab Electore acriter reprehensus est, sed magis ab Electrice, quae colloquium petentem bis iam repulit.*

[61] Zu seiner Person vgl. Hasse, Zensur, 283–285.

[62] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 572: *Cracouius, qui haud obscure Witembergensium partes uiuare uisus, iam mussat, et ne Electori suspectus sit, sententiae suae confessionem scriptam Philippo Wagnero exhibuit, de qua Philippus testatur, eam reprehendi non posse, sed haud ita pridem, non eam cecinit cantilenam.*

[63] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 572: „*Stosselius callide Witembergensium scripta bonam in partem interpretatus esse dicitur, nondum enim sciuit, ea non placere Electori:* Er ist ein Waldtman."

[64] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 572: Wiedebrandus *qui Charybdim uitare uoluit, in periculo [...] Scyllam incidit, cui per omnia non arbitror placere destinata suorum Collegarum: Iam omisso Euangelio Dominicali, Lutheri Catechismum dominicis diebus concionatur, quod ab eo bono fieri consilio iudicatur Videtur enim ipsorum Witembergensium Catechismo Lutheranam catechesin opponere uelle.*

[65] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 572: *Id quod olfaceunt caeteri, vnde et Pecelius dixit: Quid opus est pastorem nostrum tanto tempore dicere de re Sacramenti & tractare causam Materialem? De vsu et causa finali, atque fructu Eucharistiae potius docere debebat.*

lassen.[66] Sollte Gresser die Wittenberger während der Dresdener Synode als Gäste bekommen und sie mit Essen und Trinken versorgen müssen, wolle er ihnen leere Nüsse und Eierschalen anbieten, versuchten sie doch, die Sakramente ebenfalls hohl und leer zu machen.[67]

Diesem Brief ist zweifelsfrei die Abneigung zu entnehmen, die der Kurfürst in den Tagen vor der Dresdener Synode gegen die Theologie seiner Wittenberger Theologen empfand.[68] Die Dresdener Synode tagte vom 8.–10. Oktober 1571. Über den Verlauf, die geführten Debatten und die Rolle, die der Kurfürst auf diesem Konvent spielte, ist nach momentaner Quellenlage wenig bekannt. Es galt jedoch, ein Bekenntnis zum Themenkomplex Christologie und Abendmahlslehre zu erstellen, das sowohl für die konsequent-philippistische Partei, zu der neben den Wittenberger Theologen Pezel, Cruciger, Moller auch der Hofprediger Schütz und der Superintendent Stössel gehörten, als auch für die klassisch-philippistische Partei, zu der wohl Widebram, gewiss aber Bugenhagen, Major, die Mehrzahl der Leipziger Theologen und das Mitglied des Meißener Kollegiums Paul Crell gehörten, als auch für die an der Theologie Martin Luthers orientierte Partei, zu der neben dem Hofprediger Wagner zumindest auch der Dresdener Superintendent Gresser gehörte, akzeptabel war. Dies mag auch der Grund für die inhaltlichen Unstimmigkeiten des Bekenntnisses sein.[69] Die Wittenberger Theologen scheinen sich in den Beratungen über das Dresdener Bekenntnis nach außen hin sehr zurückgehalten haben. So schreibt Gresser in einem Brief vom 26. November 1571 an Selnecker, dass

> vff vnßerm *conventu* die Wittembergenßes Theologi mit nichten des *Caluinismi* halben gestehen wolten vnd sich des publica vor vnß allen vnd priuatim bey myr vnd andern entschuldiget haben vnd dißes Wordt gebraucht Si wollten kein *coenam Dominicam* haben/ darinnen Ihnen nuhr die Hulßen vnd schalen vnd nicht der Kern Christus solt gereicht werden.[70]

---

[66] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 572–573: *Ideo callide eum a consilijs suis theologicis amouere conantur, praetendentes, eum alias plus satis habere laborum & molestia et curis Parrochiae atque superattendentiae. Sed ego per Philippum Wagnerum operam dabo, apud Electorem, ne ipsum excludere queant.*

[67] Vgl. HAB: Cod. Guelf. 64.8 Extrav., 573: *Ego si Witembergenses hospites cibare et pascere mandatum haberem, Vacua nucum et ouorum putamina illis edenda proponerem. Quia uacua et inania nobis Sacramenta obtrudere Conantur.*

[68] Ein Zeugnis für Geschichtsklitterung im Dienste der Union stellt die Wertung der Stimmung des Kurfürsten durch Heppe, Geschichte, 409, dar, dem der Brief Gressers an Selnecker bekannt war (vgl. ebd., Anm.1), dar: „Indes stand sein Glaube an die Orthodoxie seiner Theologen noch so fest, daß er zur Widerlegung der laut gewordnen Beschuldigungen nur die Auffstellung eines vollständigen und bestimmten Bekenntnisses seitens derselben für nötig hielt."

[69] Vgl. Mager, *Consensus Dresdensis*, 112: „Durch diese doppelte Strategie [der Auf- und Abwertung der menschlichen Natur Christi zugleich] verliert die Christologie des Consensus an Eindeutigkeit."

[70] SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 223r.

Der *Consensus Dresdensis* stellt ein Kompromisspapier der drei kursächsischen theologischen Parteien dar, das solange in Geltung bleiben konnte, bis eine der Parteien wieder pointiert ihre Position zum Ausdruck bringen und damit den gefundenen Kompromiss wieder in Frage stellen würde.

2.2 Christologie und Abendmahlslehre des *Consensus Dresdensis*

Ein Inhaltsverzeichnis des *Consensus Dresdensis* sei der Erörterung des Inhalts vorangestellt:

	Einleitung	A 2r–A 3r
I	Christologie	A 3r–C 1r
1.	Von der Person und Menschwerdung Christi	A 3r–B 2r
2.	Von der Majestät und Herrlichkeit Christi	B 2r–3v
3.	Von der Himmelfahrt und Sitzen Christi zur Rechten Gottes	B 3v–C 1r
II	Abendmahlslehre	C 1r–E 1v
1.	Vom Heiligen Nachtmahl des Herrn Christi	C 1r–D 1v
2.	Der würdige Empfang des Abendmahl	D 1v–2v
3.	Die *communicatio idiomatum realis* und die Ubiquitätslehre kann die Realpräsenz von Christi Leib und Blut nicht begründen	D 2v–E 1v
	Schlusswort: Die reformatorische Lehrtradition Kursachsens und der Kleine Katechismus Luthers als hermeneutisches Raster	E 1v–2r

Schon der direkte Vergleich des Dresdener Bekenntnisses mit dem kurzen Auszug aus der „Grundfest" weist starke Differenzen auf: Der ganze erste Teil des umfangreicheren kurzen Auszuges findet sich im *Consensus Dresdensis* nicht, vom zweiten Teil ist lediglich der Punkt 1. inhaltlich aufgenommen, während Teil III sich fast ganz im Dresdener Bekenntnis wieder findet.[71] Der umfangreiche Teil I des Dresdener Bekenntnisses, in dem die Christologie, die Himmelfahrt und das Sitzen Christi zur Rechten Gottes dargestellt werden, hat hingegen keine Entsprechung im kurzen Auszug. Es ist darum aller Wahrscheinlichkeit nach davon auszugehen, dass der kurze

[71] Zur Druckgeschichte des *Consensus Dresdensis* vgl. die Darstellung bei Hasse, Zensur, 116–119. Zum ganzen Abschnitt vgl. Mager, *Consensus Dresdensis*.

Auszug den Synodalen nicht als Beratungsgrundlage vorgelegen hat.[72] In der Abendmahlsfrage scheinen sich jedoch die Wittenberger in der Kommissionsarbeit unter Rückgriff auf den Teil III ihres kurzen Auszuges durchgesetzt zu haben.

Seinem Titel nach ist der *Consensus Dresdensis* eine Wiederholung des kursächsisch-reformatorischen Bekenntnisses vom Abendmahl und von der Person Jesu Christi, der im Konsens beider Universitäten, der drei Konsistorien und aller Superintendenten Kursachsens am 10. Oktober 1571 erstellt wurde. Das sächsische Wappen und das persönliche Druckprivileg des Kurfürsten auf der Erstausgabe dieses Dokumentes unterstreichen den Rang, der ihm zukommen sollte: Der *Consensus Dresdensis* war das offizielle Bekenntnis Kursachsens zu den in der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre verhandelten Themenkomplexen.[73] Damit aber war zugleich ein Schlussstrich unter alle kursächsischen Veröffentlichungen zu diesem Thema gesetzt. Der *Consensus Dresdensis* beendet seiner Intention nach die Auseinandersetzungen um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre von kursächsischer Seite und stellt das erste und zugleich letzte offizielle Wort Kursachsens in diesem Streit bis zum Erscheinen der Torgauer Artikel 1574 dar.

Das kursächsische Bekenntnis beginnt mit einer Beteuerung der steten Eintracht und des Konsenses in Lehrfragen in Kursachsen seit der Zeit der Reformation. Aufgrund des Streites um die Christologie, der jedoch in die kursächischen Lande von „andern eingefüret"[74] worden sei, und der Verdächtigung, die der Wittenberger Katechismus bei Theologen anderer Lande hervorgerufen habe, er enthalte eine neue und falsche Abendmahlslehre, sehe man sich gezwungen, nun das einhellige kursächsische Bekenntnis vom Abendmahl Christi zu wiederholen. Bei dieser Wiederholung werde man sich an die Schriften des *Corpus Doctrinae* und die Lehre der Reformatoren halten, um damit dem Lehrkonsens der letzten fünfzig Jahre Ausdruck zu verleihen.

Nach dieser kurzen Einleitung beginnen die Kursachsen mit dem ersten Teil ihres Bekenntnisses, das die Christologie zum Thema hat. Der ganze Abschnitt I folgt, inhaltlich betrachtet, der Christologie Melanchthons. Demnach ist Christus die zweite Person der Trinität, die wesenseins mit dem Vater von Ewigkeit her existiert und ihr Gottsein vom Vater empfan-

---

[72] Vgl. aber Calinich, Kampf und Untergang, 75f, der den kurzen Auszug aus der Grundfest fälschlich als Wittenberger „Bekenntniß vom heiligen Abendmahl" versteht, und Hasse, Zensur, 113f. Hier: 114: „Aufgrund des positiven [Leipziger] Gutachtens wird entschieden worden sein, den Text als Vorlage für die bevorstehende Synode in Dresden zu verwenden und auch von den kursächsischen Superintendenten bestätigen zu lassen."

[73] Vgl. Hasse, Zensur, 116.

[74] *Consensus Dresdensis*, A 2v.

gen hat. Diese göttliche Person hat sich nach kursächsischer Sicht nach dem Sündenfall der Erzeltern dazu verpflichtet, die menschliche Natur anzunehmen, um die abgefallenen Menschen wieder zu Gott zurückzuführen. Diese Verheißung habe der Sohn Gottes wahr gemacht, indem er von der Jungfrau Maria die ganze menschliche Natur, die mit den Menschen wesenseins sei, angenommen habe. Die *unio personalis* beschreiben die Kursachsen nun spezifisch melanchthonisch als Tragen und Erhalten der anhypostatischen menschlichen Natur durch die enhypostasierende göttliche Person. Dieser ontologischen Grundlage entsprechen dann auch die Bestimmungen über das Verhältnis der Naturen, ihrer Eigenschaften, Willen und Wirkungen, zueinander: Sie bleiben streng voneinander geschieden, „sintemal die Gottheit mit der Menschlichen Natur/ oder die Menschliche Natur/ mit der Gottheit/ nicht vermenget/ noch eine in die andere gegossen oder verwandelt ist".[75] Vielmehr gelte, dass die göttliche Natur durch die Annahme der menschlichen unverändert geblieben sei, zugleich aber ihrer menschlichen Natur nach das geworden ist, was sie nicht war, den Menschen wesenseins ausgenommen der Sünde. Die kursächsischen Theologen halten demnach auch für die Person Jesu Christi fest an dem philosophischen Grundsatz der Unveränderlichkeit Gottes. Analoges gilt nun auch für die Eigenschaften der beiden Naturen. Auch sie bleiben unvermischt erhalten, die göttliche Natur behält ihre Eigenschaften, die menschliche ihre menschlichen. Demnach hat die göttliche Natur „jre wirckung mit dem Vater vnd heiligen Geist/ als warer vnendlicher Gott/ Die Menschliche Natur thut vnd leidet/ was menschliche Natur mit sich bringet."[76] Daraus folgt für die Kursachsen, dass das ganze Leiden und Sterben Christi exklusiv dessen menschlicher Natur zukomme, seien die Gottheit und damit auch die göttliche Natur Christi doch leidensunfähig. Dies bedeute jedoch nicht, dass die göttliche Natur die menschliche im Leiden und Sterben verlassen hätte. Sie sei vielmehr bei ihrer leidenden und sterbenden Natur geblieben, habe die unsterbliche Seele ihrer menschlichen Natur ins Dasein gehalten und habe die menschliche Natur ihrer leiblichen Verfasstheit nach am dritten Tage wieder von den Toten auferweckt und ihr das ewige Leben geschenkt. So werde auch das Werk der Erlösung und die Wunder Christi *beiden* Naturen zugesprochen und es „wircke eine Natur mit der ander/ doch also/ das eine jede was jr eigenet/ ausrichte."[77] Von der menschlichen Natur nach ihrer Erhöhung aus Leiden und Tod gilt für die Kursachsen das bereits bekannte Wittenberger Modell: Sie habe alle ihre Schwachheiten, denen sie zu Erdenzeiten unterworfen gewesen sei, von sich gelegt und sei

[75] *Consensus Dresdensis*, A 4r.
[76] *Consensus Dresdensis*, A 4v.
[77] *Consensus Dresdensis*, B 1r.

in der Verklärung mit höheren Gaben als alle Engel und Menschen geschmückt worden. Als bestausgestattetes und mit den meisten Gaben geziertes Exemplar der Gattung Mensch sei die menschliche Natur aber

> dennoch warhaffte Menschliche Natur geblieben/ vnd hat die wesentlichen eigenschafften derselben an sich behalten/ vnd ist vor sich weder vorgöttert/ noch der Göttlichen Natur an ewigkeit/ oder vnentligkeit des wesens/ oder andern Göttlichen eigenschafften gleich worden/ Sondern ist gewislich vnd warhafftig noch ein fleisch von vnserm fleisch/ vnd ein bein von vnserm bein.[78]

Dass die göttliche Person des Sohnes Gottes die unveränderte menschliche Natur in Ewigkeit an sich trägt, stellt nun für die Kursachsen ein „gewissen pfandt vnnd zeugnis seiner vnaussprechlichen liebe"[79] dar. Die ewige Permanenz der wahren menschlichen Natur, die die Kursachsen durch ihre Ablehnung der *communicatio idiomatum realis* zu erreichen meinen, legt so den Grund der christlichen Hoffnung auf ewiges Leben, ist doch mit Christus ein wahrer Mensch zur Rechten Gottes, der für seine Brüder eintritt. Die Kursachsen übernehmen die altkirchliche Lehre von der *communicatio idiomatum*, weisen aber zugleich darauf hin, dass die Redeweisen der *communicatio idiomatum* mitnichten identisch seien mit dem ontologischen Sachverhalt der *unio personalis* und dass zu unterscheiden sei zwischen Sprüchen der Schrift, die von den unterschiedenen Naturen redeten und jenen, die vom Amt Christi sprächen. Außerdem sei bei den Sprüchen der Schrift über die Person Christi immer zu beachten, ob sie von dem Stand der Erhöhung oder dem der Erniedrigung redeten. Mit diesen kargen Sätzen zum Thema *communicatio idiomatum*, in denen noch nicht einmal eine Definition des Gegenstandes enthalten ist, beenden die Kursachsen den ersten Abschnitt ihres Bekenntnisses.[80] Für nähere Informationen wird auf andere kursächsische Schriften verwiesen, in denen die Christologie ausführlicher verhandelt wird, also auch auf die Wittenberger Veröffentlichungen der Jahre 1570 und 71.

Mit dem zweiten Teil ihres ersten Abschnittes zur Christologie gehen die Kursachsen nun auf die strittige Frage ein, welcher Grad an Majestät und Herrlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrer Erhöhung zur Rechten Gottes zugekommen sei. Für die Kursachsen steht fest, dass die doppelte Wesenseinheit Christi seiner göttlichen Natur nach mit Gott dem Vater und Heiligem Geist, seiner menschlichen Natur nach mit den Menschen, auch

---

[78] *Consensus Dresdensis*, B 1r. Mit dieser Aussage grenzen sich die Kursachsen vor allem von der Württemberger und Braunschweiger realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur ab. Ergänzungsbedürftig erscheint daher die Rede bei Appold, Orthodoxie, 170 vom „sog. Dresdener Konsens, der gegen die Jenenser Flacianer gerichtet war".

[79] *Consensus Dresdensis*, B 1v.

[80] Dies mag ein Hinweis dafür sein, dass keine Einigkeit in der Kommission zum Thema *communicatio idiomatum* erzielt werden konnte.

nach seiner Himmelfahrt in vollem Umfang erhalten geblieben ist. Seiner menschlichen Natur nach sei der mit hohen Gaben geschmückte Christus demnach eine Kreatur geblieben, die mitnichten Gott gleich geworden sei. Nach Aufzählung der Gaben und Vorzüge der menschlichen Natur Christi vor den Engeln und Menschen wird als Begründung für ihre Unterschiedenheit von der göttlichen Natur und den Ausschluss der realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur angeführt, dass „das wesen vnd eigenschafft der Creaturen/ vnd des Schöpffers/ nicht vntereinander gemenget werde[n dürfe]".[81] Dass eine solche unveränderte Natur, die auch der menschlichen Eigenschaft unterliegt, an nur einem Ort gegenwärtig sein zu können, nicht auf Erden in den Abendmahlsfeiern gegenwärtig wird, ist zwar die Folgerung, die die Vernunft zieht, nicht aber die Folgerung, die der streng zwischen Christologie und Abendmahlslehre unterscheidende klassische Philippist zieht.[82] Diese christologischen Aussagen sind für klassische Philippisten, die die Unvereinbarkeit von Christologie und Abendmahlslehre aushalten und für konsequente Philippisten, die die Konsequenz aus der Undenkbarbeit der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl ziehen, gemeinsam tragbar.

Zu Beginn ihrer Behandlung der Himmelfahrt und des Sitzens Christi zur Rechten Gottes wiederholen die Kursachsen die Wittenberger Warnung davor, diese beiden Glaubensartikel ineinander zu vermengen, sei doch die Himmelfahrt bereits geschehen, während das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters für alle Ewigkeit währe.[83] Die Schilderung der Himmelfahrt durch die biblischen Berichte wird durch die Kursachsen „nach dem Buchstaben"[84] verstanden. Diese generelle Beschreibung der kursächsischen Position wird sofort näher charakterisiert durch die Ablehnung eines Verständnisses, das den Himmelfahrtsbericht allegorisch versteht. Vielmehr sei daran festzuhalten, dass Christus

> mit seinem warhafften leibe/ von der Erden/ sich in die höhe erhaben/ vnd die sichtbaren Himel durchdrungen/ vnd die Himlische wonung eingenommen habe/ do er in der Glori vnd herrligkeit/ das wesen/ eigenschafft/ form vnd gestalt/ seines waren Leibes behelt/ vnnd von dannen am Jüngsten tage/ zum Gericht/ in grosser herrligkeit/ sichtbarlich wird wider kommen.[85]

---

[81] *Consensus Dresdensis*, B 3v.

[82] Voreilig erscheint darum die Aussage bei Mager, *Consensus*, 110f: „Auch wenn die menschliche Natur Christi [...] aufgewertet ist, reicht sie an die göttliche nicht heran und kann – das muß hier bereits stillschweigend gefolgert werden – deshalb nicht im Abendmahl gegenwärtig sein.", hält doch die klassisch-philippistische Position an der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl fest, *obwohl* sie die christologische Unmöglichkeit zugibt.

[83] Vgl. hierzu vor allem die Wittenberger Fragstück: Abschnitt IX. 1.

[84] *Consensus Dresdensis*, B 4r.

[85] *Consensus Dresdensis*, B 4r.

in der Verklärung mit höheren Gaben als alle Engel und Menschen geschmückt worden. Als bestausgestattetes und mit den meisten Gaben geziertes Exemplar der Gattung Mensch sei die menschliche Natur aber

> dennoch warhaffte Menschliche Natur geblieben/ vnd hat die wesentlichen eigenschafften derselben an sich behalten/ vnd ist vor sich weder vorgöttert/ noch der Göttlichen Natur an ewigkeit/ oder vnentligkeit des wesens/ oder andern Göttlichen eigenschafften gleich worden/ Sondern ist gewislich vnd warhafftig noch ein fleisch von vnserm fleisch/ vnd ein bein von vnserm bein.[78]

Dass die göttliche Person des Sohnes Gottes die unveränderte menschliche Natur in Ewigkeit an sich trägt, stellt nun für die Kursachsen ein „gewissen pfandt vnnd zeugnis seiner vnaussprechlichen liebe"[79] dar. Die ewige Permanenz der wahren menschlichen Natur, die die Kursachsen durch ihre Ablehnung der *communicatio idiomatum realis* zu erreichen meinen, legt so den Grund der christlichen Hoffnung auf ewiges Leben, ist doch mit Christus ein wahrer Mensch zur Rechten Gottes, der für seine Brüder eintritt. Die Kursachsen übernehmen die altkirchliche Lehre von der *communicatio idiomatum*, weisen aber zugleich darauf hin, dass die Redeweisen der *communicatio idiomatum* mitnichten identisch seien mit dem ontologischen Sachverhalt der *unio personalis* und dass zu unterscheiden sei zwischen Sprüchen der Schrift, die von den unterschiedenen Naturen redeten und jenen, die vom Amt Christi sprächen. Außerdem sei bei den Sprüchen der Schrift über die Person Christi immer zu beachten, ob sie von dem Stand der Erhöhung oder dem der Erniedrigung redeten. Mit diesen kargen Sätzen zum Thema *communicatio idiomatum*, in denen noch nicht einmal eine Definition des Gegenstandes enthalten ist, beenden die Kursachsen den ersten Abschnitt ihres Bekenntnisses.[80] Für nähere Informationen wird auf andere kursächsische Schriften verwiesen, in denen die Christologie ausführlicher verhandelt wird, also auch auf die Wittenberger Veröffentlichungen der Jahre 1570 und 71.

Mit dem zweiten Teil ihres ersten Abschnittes zur Christologie gehen die Kursachsen nun auf die strittige Frage ein, welcher Grad an Majestät und Herrlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrer Erhöhung zur Rechten Gottes zugekommen sei. Für die Kursachsen steht fest, dass die doppelte Wesenseinheit Christi seiner göttlichen Natur nach mit Gott dem Vater und Heiligem Geist, seiner menschlichen Natur nach mit den Menschen, auch

---

[78] *Consensus Dresdensis*, B 1r. Mit dieser Aussage grenzen sich die Kursachsen vor allem von der Württemberger und Braunschweiger realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur ab. Ergänzungsbedürftig erscheint daher die Rede bei Appold, Orthodoxie, 170 vom „sog. Dresdener Konsens, der gegen die Jenenser Flacianer gerichtet war".

[79] *Consensus Dresdensis*, B 1v.

[80] Dies mag ein Hinweis dafür sein, dass keine Einigkeit in der Kommission zum Thema *communicatio idiomatum* erzielt werden konnte.

nach seiner Himmelfahrt in vollem Umfang erhalten geblieben ist. Seiner menschlichen Natur nach sei der mit hohen Gaben geschmückte Christus demnach eine Kreatur geblieben, die mitnichten Gott gleich geworden sei. Nach Aufzählung der Gaben und Vorzüge der menschlichen Natur Christi vor den Engeln und Menschen wird als Begründung für ihre Unterschiedenheit von der göttlichen Natur und den Ausschluss der realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur angeführt, dass „das wesen vnd eigenschafft der Creaturen/ vnd des Schöpffers/ nicht vntereinander gemenget werde[n dürfe]".[81] Dass eine solche unveränderte Natur, die auch der menschlichen Eigenschaft unterliegt, an nur einem Ort gegenwärtig sein zu können, nicht auf Erden in den Abendmahlsfeiern gegenwärtig wird, ist zwar die Folgerung, die die Vernunft zieht, nicht aber die Folgerung, die der streng zwischen Christologie und Abendmahlslehre unterscheidende klassische Philippist zieht.[82] Diese christologischen Aussagen sind für klassische Philippisten, die die Unvereinbarkeit von Christologie und Abendmahlslehre aushalten und für konsequente Philippisten, die die Konsequenz aus der Undenkbarbeit der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl ziehen, gemeinsam tragbar.

Zu Beginn ihrer Behandlung der Himmelfahrt und des Sitzens Christi zur Rechten Gottes wiederholen die Kursachsen die Wittenberger Warnung davor, diese beiden Glaubensartikel ineinander zu vermengen, sei doch die Himmelfahrt bereits geschehen, während das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters für alle Ewigkeit währe.[83] Die Schilderung der Himmelfahrt durch die biblischen Berichte wird durch die Kursachsen „nach dem Buchstaben"[84] verstanden. Diese generelle Beschreibung der kursächsischen Position wird sofort näher charakterisiert durch die Ablehnung eines Verständnisses, das den Himmelfahrtsbericht allegorisch versteht. Vielmehr sei daran festzuhalten, dass Christus

> mit seinem warhafften leibe/ von der Erden/ sich in die höhe erhaben/ vnd die sichtbaren Himel durchdrungen/ vnd die Himlische wonung eingenommen habe/ do er in der Glori vnd herrligkeit/ das wesen/ eigenschafft/ form vnd gestalt/ seines waren Leibes behelt/ vnnd von dannen am Jüngsten tage/ zum Gericht/ in grosser herrligkeit/ sichtbarlich wird wider kommen.[85]

---

[81] *Consensus Dresdensis*, B 3v.

[82] Voreilig erscheint darum die Aussage bei Mager, *Consensus*, 110f: „Auch wenn die menschliche Natur Christi [...] aufgewertet ist, reicht sie an die göttliche nicht heran und kann – das muß hier bereits stillschweigend gefolgert werden – deshalb nicht im Abendmahl gegenwärtig sein.", hält doch die klassisch-philippistische Position an der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl fest, *obwohl* sie die christologische Unmöglichkeit zugibt.

[83] Vgl. hierzu vor allem die Wittenberger Fragstück: Abschnitt IX. 1.

[84] *Consensus Dresdensis*, B 4r.

[85] *Consensus Dresdensis*, B 4r.

Anbetens und Opferns der Elemente widerlegt. Die andere Regel besage, dass Christus wahrhaft in Wort und Sakrament gegenwärtig sei, um dadurch in seiner Kirche zu wirken.

Derwegen die Sacrament keines weges für lehre vnd blosse Zeichen zu halten sind/ noch die gemeinschafft oder austeilung des Leibes vnnd Bluts Christi/ aus dem Heiligen Abendmal auszuschliessen ist.[92]

Ob Christus jedoch nach seinen beiden Naturen auf Erden präsent ist oder doch nur seiner göttlichen Natur nach, bleibt in der Schwebe. An diese Abgrenzung schließt sich eine weitere Abendmahlsdefinition an, nach der Christus im Abendmahl gegenwärtig ist, damit er den Kommunikanten *mit* Brot und Wein seinen Leib und Blut gebe. Jedoch gilt:

Diese wirckung geschieht durch diese Person/ die Menschliche Natur an sich genomen hat/ vnnd wircket nun in derselben/ vnnd vmb derselben willen in vns/ vnnd gibt vns Leben vnd Seligkeit.[93]

Dieser Satz ist zweideutig formuliert. Subjekt der Präsenz im Abendmahl kann die Person nach der göttlichen Natur oder auch die Person gemäß ihren beiden Naturen sein.[94] Diese beiden kursächsischen Regeln hätten bisher das richtige Verständnis der Einsetzungsworte Christi gewährleistet. Darüber hinausgehende Spekulationen wie die über die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi habe schon Martin Luther mehrfach in seinen Schriften abgewiesen.[95]

Auffallend kurz und unter Ausklammerung der Frage nach der *manducatio indignorum* oder *impiorum* wird im letzten Abschnitt die Frage behandelt, wer denn das Abendmahl würdig empfange. Den Segen des Abendmahles empfange derjenige, der es in wahrem Glauben und aufrichtiger Reue empfange. Die altgläubige Annahme, dass die Feier des Abendmahles *ex opere operato* den Segen spende, unabhängig vom Glauben des Kommunikanten, sei daher als irrig abzulehnen. Wer die Abendmahlsgabe nicht vom normalen Essen unterscheide, esse und trinke sich das Abendmahl zum Gericht (1 Kor 11,27–32). Die Konsequenz der *manducatio indignorum* oder *impiorum*, die von Luther aus dieser Stelle des Korintherbriefes gezogen wurde, wird im *Consensus Dresdensis* mit keinem Wort erwähnt.

Zum Abschluss ihres Bekenntnisses verweisen die Kursachsen auf das *Corpus Doctrinae* und den Kleinen Katechismus Martin Luthers und verwerfen zugleich alle Lehren, die einem dieser beiden Referenztexte wider-

---

[92] *Consensus Dresdensis*, C 4r.

[93] *Consensus Dresdensis*, C 4v.

[94] Vgl. auch das Urteil bei Mager, *Consensus*, 114, Anm. 47.

[95] Die Kursachsen beziehen sich hier auf das Luther zugeschriebene Melanchthon-Zitat WA 48, 237,1–18.

sprechen. Doch ist die Berufung auf Werke Luthers und Melanchthons zugleich ebenso vieldeutig wie der gesamte *Consensus Dresdensis*.

Das Dresdener Bekenntnis stellt bei genauerem Hinsehen ein Kommissionswerk dar, das ebenso vielstimmig ist wie die damalige theologische Lage in Kursachsen. Hatten sich die Wittenberger Theologen in der Christologie durchsetzen können, so stellt der Abendmahlsartikel den Versuch dar, zwischen den drei kursächsischen Parteien zu vermitteln, indem die Abendmahlsdefinitionen der drei Parteien nebeneinander gesetzt wurden.[96] So uneinig der *Consensus Dresdensis* in der Abendmahlsfrage ist, so deutlich wird die Einigkeit in der Frage der Christologie in der wohl fast einstimmig beschlossenen Ablehnung einer allerdings nicht näher definierten *communicatio idiomatum realis*. Dies sollte weitere Gegenschriften, nun auch aus Württemberg, hervorrufen. Die Tatsache, dass der Abendmahlsartikel mindestens drei verschiedene Interpretationen zuließ, gab ebenfalls Anlass zu weiteren Streitschriften aus ganz Deutschland. Der *Consensus Dresdensis* gibt darüber hinaus keine unmissverständliche Antwort auf die Fragen, wie sie in den vorausgehenden Streitschriften gestellt wurden, wie z.B. die danach, ob die menschliche Natur Christi nach ihrer Erhöhung zur Rechten Gottes nur im Himmel oder auch auf der Erde wirke, die Frage danach, ob der Mund den Leib Christi empfange oder nur der durch den Geist empor geführte Glaube und die Frage der Relevanz des Glaubens für die Abendmahlsgabe. Doch hatte der Kurfürst sein Ziel erreicht, die weiteren Auseinandersetzungen auf die theologische Ebene zu verbannen. Die Gefahr eines Ausschlusses Kursachsens aus dem Augsburger Religionsfrieden schien gebannt zu sein.

[96] Vgl. hierzu die abweichende Beurteilung der Abendmahlslehre des *Consensus Dresdensis* durch Krüger, Christologie, 165: „Von einer theologischen Kurskorrektur war also keine Rede." und deren Begründung ebd., 167: „Dennoch ist unverkennbar, daß auch hier alle Aussagen ganz an der Lehre des späten Melanchthon orientiert sind. [...] Das auf Luther weisende ‚unter dem Brot' wird also im Sinne des melanchthonischen ‚cum pane' (CA var.) gedeutet, durch das eine Bindung von Leib und Blut Christi an die Abendmahlselemente gerade ausgeschlossen ist."

Teil XI: Die Debatte um das kursächsische Bekenntnis

Dieser Abschnitt wird die einsetzende Debatte um das Dresdener Bekenntnis und die in ihr vertretenen deutlich voneinander abweichenden Interpretationen dieser Konfession vorstellen. Unter der Leitfrage nach den religionspolitischen und theologischen Motiven wird das jeweilige systematisch-theologische Konzept einer Deutung in seine Kontexte hineingestellt und ausgewertet.

1. Die Haltung Selneckers zum *Consensus Dresdensis*

In seinen „richtigen Fragstück",[1] die Mitte September 1571 in den Druck gingen, stand Selnecker noch voll hinter dem Projekt eines niedersächsischen Bekenntnisses, das sich gegen die in Wittenberg vermutete calvinistische Position richten sollte.[2] Im weiteren Verlauf des Monats änderte er seine Meinung, wohl unter dem Eindruck von Rohfassungen des niedersächsischen Bekenntnisses, in denen er die Wittenberger Theologen mit Namen genannt sah. Das Bekenntnis der Niedersachsen erschien ihm nun als religionspolitischer Frontalangriff auf Kursachsen. Auch aufgrund der Gefährdung seiner Hoffnung, nach Ablauf seiner Dienstzeit in Braunschweig-Wolfenbüttel wieder eine Stelle in Kursachsen zu finden, entschloss er sich am 3. Oktober 1571, seinen Landesherrn Kurfürst August über die Abfassung des Bekenntnisses zu unterrichten.[3] Er verband diese vertrauliche Information mit einer Rechtfertigung seines bisherigen literarischen Verhaltens. Als die Wittenberger Theologen in ihrem neuen Katechismus Act 3,21 in passivischer Übersetzung angeführt hätten, sei er von den Wolfenbüttelern gebeten worden, einen Bericht darüber zu verfassen. In seiner *Commonefactio*,[4] die er darauf hin verfasst habe, seien keine Namen genannt, noch irgendein kursächsischer Theologe beleidigt oder ange-

---

[1] Vgl. Abschnitt IX. 2.

[2] Vgl. zum ganzen Abschnitt die kurzen Anmerkungen bei Planck, Geschichte, 599f; Heppe, Geschichte, 413 und Calinich, Kampf und Untergang, 87.

[3] Vgl. Abschnitt X. 2.1.

[4] Vgl. Abschnitt VI. 3.2.

griffen worden.[5] Doch sei er auf diese seine Schrift hin aus Wittenberg überhäuft worden mit teilweise sehr aggressiven und ehrenrührigen Schriften.[6] Ginge dieser Streit nur seine Person an, so würde Selnecker sich nicht an den Kurfürsten wenden. Er wende sich lediglich an seinen Landesherrn, um ihn vor der falschen Wittenberger Lehre, die sich bereits wie ein Krebs im Land ausbreite, zu warnen.

Denn es ia in den obangezogenen büchern nu eraus komen/ das nemblich Christus mit seinem leib vor dem iungsten tag nirgend anders sein könne/ denn allein im Himel/ vnd sei vom Himel also eingenommen vnd *circumscribirt*/ das er an einem gewissen ort *localiter* im Himel sein müsse/ vnd habe an seiner menschlichen natur diese macht vnd gewalt nicht/ das er mit derselben anderstwo sein könne. Daraus denn vnwidersprechlich volget/ das Christi leib vnd blut im abendmal gegenwertig nicht sei. Derwegen denn alhie in dißen Nidersechsischen Kirchen ein solch iamer/ klagen/ vnd schreien ist/ das ich fast nicht weis/ was ich mehr machen sol/ oder wie dißem gefehrlichen fewer nochmals möge gewehret werden.[7]

Auch werde er mit Verleumdungen und harten Angriffen aus Kursachsen angegangen. Der Kurfürst sollte den Anklagen, die vielleicht gegen seine Person bei ihm erhoben würden, keinen Glauben schenken.

Auf diesen um die Gnade des Kurfürsten für seine Person bittenden Brief Selneckers bekam dieser eine kurfürstliche Antwort, die auf den 22. Oktober 1571 datiert ist. Bezug nehmend auf das Schreiben Selneckers vom 3. Oktober

vermercken [wir, Kurfürst August] Eweren Christlichen gutthertzigen Eiffer vber Gottes wort vnd Vnser wahren Religion, Vnd das der rechte Verstand vnd brauch der Heiligen Sacramenta In diesen landen, rein vnd vnuorfelschet mochte erhalten werden, gantz gnedig. Nahmen auch Ewere wohlmeinlich erinnerung vnnd erbiethen zu guttem gefallen vnd danck an.[8]

Wiewohl der Kurfürst es lieber gesehen hätte, wenn der unnötige Streit über den Wittenberger Katechismus und die anderen dortigen Veröffentlichungen unterblieben wäre, so habe er doch seine Theologen noch vor dem Erhalt der beiden Briefe Selneckers und seines Herzogs nach Dresden einbestellt, damit sie dort ein Bekenntnis zu den umstrittenen Artikeln abgeben

---

[5] Vgl. DrHSA: Loc. 10212/1, 11v–12r: „Ist endlich auch von mir begert worden/ bericht zugeben/ was ich dauon haltte. Solcher bericht ist einfeltig/ schlecht vnd recht/ mit grund vnd warheit gestellt/ mit niemands benennung oder verkleinerung."

[6] Vgl. DrHSA: Loc. 10212/1, 12r: „Aber darauf sind zu Wittenberg wider mich ausgangen/ ein Teutsche schrifft [kurzes Ausschreiben]/ ein lateinische ganz ehrenrügige/ vnd durch aus gedichte *disputatio* [*grammatica*]/ Item/ in der gefehrlichen/ ergerlichen/ vnd verwirrten Grundfest/ vnuerursachte verleumbdung/ vnd dann ettliche fragstück von zweien Vnterschiedlichen Artickeln (die niemals zween gewesen/ wie E.C.F.G. aus dem christlichen Glauben/ Got lob/ selbs wissen)."

[7] DrHSA: Loc. 10212/1, 12r–v.

[8] DrHSA: Loc. 10212/1, 15r.

sollten. Er habe die herzoglichen Briefboten so lange in Dresden aufgehalten, bis der *Consensus Dresdensis* gedruckt worden sei. August überschickt einige Exemplare dieses neuen kursächsischen Bekenntnisses an Selnecker und Herzog Julius.[9] Da die kursächsischen Theologen nunmehr in den beiden Artikeln, in denen ihnen Calvinismus vorgeworfen wurde, ein schriftgemäßes Bekenntnis abgelegt hätten, sei dies der kurfürstliche Wunsch an Selnecker, dass er aufhöre, weitere Streitschriften gegen die kursächsischen Universitäten zu veröffentlichen. Vielmehr solle er an seinem Ort dafür sorgen, dass die kursächsische Theologie anerkannt werde und sich so für die Einigkeit in Kursachsen einsetzen.[10]

Dieser Bitte seines Kurfürsten entsprach Selnecker in vollem Umfang. Er erhielt den Brief Augusts kurz nach der Fertigstellung seiner *Responsio* gegen Beza. Er fügte einen Anhang an diese Schrift an, in dem er zum *Consensus Dresdensis* Stellung bezog.[11] Damit lag Ende Oktober 1571 eine öffentliche Stellungnahme Selneckers zum Dresdener Bekenntnis in gedruckter Form vor.

Selnecker habe kurz vor Abschluss seiner Arbeit an der *Responsio* einen Brief des Kurfürsten August erhalten, dem das Dresdener Bekenntnis *contra Sacramentarios, id est, contra Cinglianos, Caluinistas, & Bezaitas*[12] beigefügt gewesen sei. In zwölf Punkten referiert Selnecker nun den *Consensus Dresdensis* und verwendet ihn als Referenztext gegen den Genfer Theologen. Kursachsen lehrt demnach in Übereinstimmung mit den Einsetzungsworten eine wahre und substantiale Präsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl und verwerfe die Genfer Vorstellung einer spiritualen Präsenz. Diese biblische Vorstellung sei im Dresdener Bekenntnis durch die Lehre von der *manducatio oralis* gesichert: Mit und unter Brot und Wein werde im Abendmahl der Leib und das Blut Christi genossen. Auch werde im Bekenntnis die *manducatio indignorum* gelehrt, nach der auch Unwürdige nicht bloß Brot und Wein, sondern den wahren Leib und das wahre Blut Christi mündlich empfingen. Die Kursachsen teilten so mitnichten die Position, dass die Wesenseigenschaften des Körpers Christi, seine

[9] Vgl. DrHSA: Loc. 10212/1, 15v: „Wir haben S.L. Lakeyen derhalben so lange auffgehalten biß solche erklerung gedruckt vnnd vns zukommen, dauon wir S.L. vnd Euch hierneben etzliche abdrucke zuschicken."

[10] Vgl. DrHSA: Loc. 10212/1, 15v: „Dieweill sie sich dann In berurten Artickuln darin Inen der verdacht als weren sie Caluinisten oder Sacramentirer zugemessen werden wollen, dem Heiligen Gotlichen wort, vnd rechten verstand desselben gemeß erkleret So versehen wir vns, Ir werdet nuhmehr nicht allein in allen punctenn mit Inen einig sein vnd gleichformig lehren, Sondern begeren auch gnedig Ir wollet hinfuro dergleichen vnnöttige gezenck wider vnsere Vniuersiteten, Irer mainung vnd erklerung vngehört, andern leuten zum ergernus nicht erregen, Solchs auch so viell an Euch bey andern abwenden vnd vorkommen Vnnd Christliche gutte einigait Inn diesen landen erhalten helffen."

[11] Selnecker, *Responsio*, H 2r–3v.

[12] Selnecker, *Responsio*, H 2r.

Himmelfahrt oder irgendeine räumliche Umschreibung der menschlichen Natur Christi deren Gegenwart im Abendmahl ausschlösse. Vielmehr gingen sie davon aus, dass die Wahrheit des Wortes Christi höher zu bewerten sei als physikalische Überlegungen und dass Christus mit seinem Körper sein könne, wo er wolle.[13] Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl schlössen die Kursachsen als unzulässig aus und verwiesen dabei auf die Einsetzungsworte. Explizit verdamme der *Consensus Dresdensis* die Lehre der Sakramentierer. Selnecker sagt Gott Dank für dieses Bekenntnis zur Lehre der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten und stellt sich zusammen mit den kursächsischen Theologen in vollem Umfang hinter dieses Bekenntnis, das seiner Ansicht nach auch die Lehre der Calvinisten, zu denen auch Beza gehöre, verdammt.

Selneckers Interpretation des *Consensus Dresdensis* geht in der Frage der *manducatio indignorum* und seiner voluntativen Deutung der Präsenz der menschlichen Natur auf Erden über den Textbestand des Bekenntnisses hinaus. Die Identifikation der „Sakramentierer" als Zwinglianer *und* Calvinisten ist ebenfalls nicht durch den Text abgedeckt, noch auch inhaltlich in ihm enthalten. Verdammt wird dort allenfalls die Lehre der Zwinglianer. Für eine Interpretation im Sinne der *manducatio oralis* hingegen war der Dresdener Druck offen.[14]

Dem Kurfürsten war es mit dem *Consensus Dresdensis* gelungen, Selneckers Kritik an der Wittenberger Christologie zum Schweigen zu bringen. Mit den Formulierungen des kursächsischen Bekenntnisses in der obigen Interpretation konnte Selnecker leben. Seine einstige Unterstützung des niedersächsischen Bekenntnisses erwähnte er nicht mehr und sollte in späteren Auseinandersetzungen seine Mitarbeit an diesem Werk leugnen.[15]

2. Der Brief des Kurfürsten August an Herzog Julius

Den Brief des Herzogs Julius vom 4. Oktober hatte der Kurfürst nach Vollendung der Dresdener Synode am 15. Oktober vorgetragen bekommen.[16] Bestärkt von dem nach außen hin einhelligen Bekenntnis seiner

[13] Vgl. Selnecker, *Responsio*, H 2v–3r: *Quod his omnibus non obstet vel proprietas corporis physici, & humanae in Christo naturae, vel ascensio Christi ad coelos, vel vlla circumscriptio corporis: quandoquidem Christus & omnipotens est, & verax, & seruans sui Testamenti, promißionis & institutionis, & potest de corpore suo facere, quicquid vult, & esse cum illo, quando, vbi, & quomodo vult.*

[14] Vgl. Abschnitt X 2.2.

[15] Vgl. Abschnitt XI 3.

[16] Zu diesem Brief vgl. Abschnitt X. 2.1.

Theologen machte sich der Landesherr bald daran, dem Wolfenbütteler zu antworten.[17] Er ließ die herzoglichen Briefboten so lange warten, bis die ersten Exemplare des *Consensus Dresdensis* gedruckt waren, um dem Herzog die kursächsische Einheit in der Abendmahlsfrage druckfrisch präsentieren zu können.

August vermeidet es, auf die Vorwürfe gegen seine Wittenberger Theologen, die im herzoglichen Schreiben enthalten waren, einzugehen und beginnt sein Schreiben sofort mit dem Hinweis darauf,

> das ich vnlengst meiner Zwo Vniuersiteten Vnd dreier Consistorien Theologen, Vnd alle meiner lande Superattendenten Vor mich, kgen Dresden erfordert, Welche sich von den newlich gedrukten Büchern, Vnd erregten Kirchengezenken mit einander Christlich vnterrhedet, Vnd eines einhelligen Bekentnis vom heiligen Nachtmall des Hern, vorglichen haben, Wie E. L. auß beigelegten Abdrukken, so ich E. L. hirmit freuntlich thue vberschikken Vnd mittheilen, zu ersehen [haben].[18]

Weil dieses neue kursächsische Bekenntnis „gottes wort vnd der einsetzung Christj gemeß" sei, werde der Kurfürst dafür sorgen, dass widersprechende Lehre nicht geduldet werde. Mit allem Nachdruck werde er verhindern, dass sich irgendein kursächsischer Theologe „newen vorfhürerischen Sachen anhengigk mache".[19] Der Kurfürst drückt seine Hoffnung aus, dass auch der Herzog mit dem kursächsischen Bekenntnis übereinstimme und seinen Argwohn und Verdacht ganz fallen lasse. Er sei ferner der Hoffnung, der Herzog werde

> Auch etzlichen Iren eigenen Vnd anderen Theologen, welche zu dießen gezenken nicht weinigk Vrsache gegeben, vnd viel heftiger schriften In Drugk ausgehen haben laßen, dermaßen In die würfel greiffen, domit sie E. L. (wie sie kegen mir freuntlich melden) nicht vber den Kopf wachssen, Vnd des schedlich gebeißens einmhall ein ende gemacht werde.[20]

Abschließend gibt der Kurfürst nun selber dem Herzog einen Rat, wie die Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirchen ein für alle Mal beendet werden könnten. Wenn die Fürsten der Augsburger Konfession seinem Beispiel folgten und den zanksüchtigen Theologen keine Möglichkeit mehr gäben, ihre polemischen Schriften zu veröffentlichen, so würden die Strei-

---

[17] Die Datierung in dem hier vorliegenden Entwurf lautet: „Datum Wolkenstein den Octobris, Anno 71", DrHSA: Loc. 10312/1, 9v. Eine genaue Terminangabe fehlt. Da der herzöglichen Brief aber an demselben Ort vorgetragen wurde, an dem dieser Brief abgefasst wurde, und sich der Kurfürst am 22. Oktober bei der Abfassung seines Schreibens an Selnecker bereits auf der Augustusburg befand, kann der Termin der Abfassung auf die Zeit vom 15.–22. Oktober 1571 festgesetzt werden. Vgl. auch zum Inhalt des herzöglichen Schreibens: Abschnitt X. 2.1.

[18] DrHSA: Loc. 10312/1, 9r.

[19] DrHSA: Loc. 10312/1, 9r.

[20] DrHSA: Loc. 10312/1, 9r.

tigkeiten sehr bald ihr Ende nehmen. „Darauf dan E.L. In dero angehendem Regiment, sonderlich wol zusehen vnd acht zugeben sein will".[21]

3. Der Streit um die niedersächsische Konfession als Gegenbekenntnis[22]

Die durch den *Consensus Dresdensis* vordergründig wiederhergestellte theologische Eintracht zwischen dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und dem Kurfürstentum Sachsen sollte indes nicht lange währen. Am 9. Dezember 1571 schickte die Wittenberger theologische Fakultät einen Brief an ihren Kurfürsten, in dem sie ihn unter anderem davon in Kenntnis setzten,

> das vns diese Tage eyn gedruckter Bogen ist zuhanden kommen, eyner newen schriefft, so Chemnicius vnd Selneccerus zu Braunschweyg drucken lassen, vnd numehr fast zum ende gebracht haben sollen, Welche abermals zu muttwilliger ahnfeyndung E. Churf. G. Kirchen vnd Schuelen gerichtet, vnd vnter das vnberichte Volck mit dem scheyn eyngeschoben wirdt, wie der Titel ausweyset, als sey es eyne gemeyne Confession der Sechßischen Kirchen.[23]

Die Wittenberger Theologen haben demnach erst Anfang Dezember 1571 das bereits im Oktober gedruckte niedersächsische Bekenntnis in die Hände bekommen. Unter Druck gesetzt von den namentlichen Anklagen gegen ihre Fakultät, ist es nunmehr ihre Strategie, ihren Landesherrn glauben zu machen, dies Bekenntnis sei von Chemnitz und Selnecker verfasst worden und befinde sich momentan noch im Druck. Sie vertreten die Ansicht, dass die Datierung auf der Titelseite des Bekenntnisses auf den Oktober 1571 eine Falschangabe und den Verfassern der *Consensus Dresdensis* sehr wohl bekannt gewesen sei. Sie stellen ihrem Kurfürsten demnach die niedersächsische Konfession als ein Gegenbekenntnis der beiden Theologen Chemnitz und Selnecker zum Dresdener Konsens vor, das keinesfalls von den niedersächsischen Kirchen unterzeichnet worden sei. Die Wittenberger bitten den Kurfürsten, darüber zu entscheiden, ob er den Herzog bitten wolle, den Druck dieses Bekenntnisses aufzuhalten oder ob die kursächsischen Theologen eine Antwortschrift gegen das niedersächsische Bekenntnis verfassen sollten.[24]

---

[21] DrHSA: Loc. 10312/1, 9v.

[22] Der Abschnitt bezieht sich auf bisher in der Forschung unbehandelte handschriftliche Dokumente. Sekundärliteratur ist daher nicht vorhanden.

[23] DrHSA: Loc. 10312/3, 178v.

[24] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 179r.

Kurfürst August antwortete am 13. Dezember 1571 auf dies Wittenberger Schreiben. Er wolle dem Herzog Julius einen Brief schreiben, falls das Schreiben Selneckers und Chemnitzs als niedersächsische Konfession in den Druck gehen sollte. Sollte diese Konfession gegen die kursächsische Lehre gerichtet sein, so wolle der Kurfürst seinen Theologen weitere Instruktionen geben.[25] Noch vor dem 21. Dezember 1571 schickte Kurfürst August einen Brief an Julius, in dem er ihm über die Informationen, die er aus Wittenberg erhalten hatte, berichtete und ihn um eine Stellungnahme bat. Dieser Brief wurde Selnecker vorgelesen, der seinerseits am 21. Dezember 1571 sich in einem Schreiben an seinen Kurfürsten wandte. Er habe aus dem Schreiben des Kurfürsten an den Herzog Julius mit Schmerzen vernommen, dass er am kurfürstlichen Hofe verleumdet worden sei, als hätte er ein Bekenntnis, in dem die Wittenberger Fakultät verdammt werde, geschrieben, dies mit einem falschen Datum veröffentlicht und Unterschriften von Ständen angegeben, die in Wahrheit gar nicht unterschrieben hätten.[26] Keiner dieser Vorwürfe entspreche der Wahrheit. Er habe weder an dem niedersächsischen Bekenntnis mitgearbeitet, noch habe er Unterschriften dafür gesammelt, noch habe er diese Schrift in den Druck gegeben. Im Übrigen sei die Schrift vor dem Dresdener Konvent geschrieben worden.[27] Er bittet den Kurfürsten um eine mündliche Audienz, in der er ihm die ganze Wahrheit darlegen könne. Selnecker erinnert an seine Warnung vor dem niedersächsischen Bekenntnis, bevor es veröffentlicht worden sei, sowie an seine positive Würdigung des *Consensus Dresdensis* in seiner Schrift gegen Beza.[28] Obwohl er durch die *Disputatio grammatica* Esrom Rudingers und die Rede des Rektors der Universität Wittenberg, Caspar Cruciger d.J.,[29] hart und unfair angegriffen worden sei, habe er doch die gute Zuversicht, dass dieses Privatgezänk keinen Einfluss habe auf die öffentliche kursächsische Einigkeit, die auch zwischen der Wittenberger Fakultät und ihm bestehe.[30]

---

[25] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/3, 182r: „So viel denn des *Chemnitij* vnd *Selneccerj* neue schrift belangt, so sie Vnterm Titel einer gemeinen Confession der Sechsischen Kirchen, In Drugk zu geben sich vnterstehen sollen, wollen wir dem Hochgeb. fürsten vnserem Oheimen vnd schwagern Herzogk Julien zu Braunschweigk, derwgen schreiben, do aber Je solchs buch wider vnserer lande Kirchen vnd schuelen außgehen sollte, so wollen wir vns alsdan kegen euch vnd andere vnsere Theologen vnsers grundts was gar zu thuen ferner auch erkleren, Vnd was zu befurderung & ehren gottes vnd seines heiligen worts dienstlich ahn vns nichts erwinden lassen".

[26] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 150r

[27] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 150v: „ich [habe] auch die Confeßion so einhelliglich vor dem Dressnischen Synodo gestellet weder geschrieben, noch suffragia colligiert, noch in Druck gegeben".

[28] Vgl. Abschnitt X. 2.1.

[29] Vgl. Abschnitt VI. 3.4.2.2.

[30] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 151v–152r.

Das Schreiben Selneckers blieb indes nicht die einzige Reaktion auf den kurfürstlichen Brief. Der Wolfenbütteler Herzog hatte das Schreiben Augusts in Kopie den niedersächsischen Theologen zukommen lassen und sie um eine Stellungnahme zu den kursächsischen Vorwürfen gebeten. Anfang des Jahres 1572 ging die Antwort der niedersächsischen Theologen unter dem Titel „Schreiben der Sechsischen Kirchen wegen der beschuldigung der Confession/ so der Dressnischen solte entgegen gesetzt sein. anno &c. 71. Geschrieben *ad Julium principem &c. a quo missum est hoc responsum Electori saxoniae, ad demonstrandum innocentiam Chemnicij et Selnecceri.*“[31] bei Herzog Julius ein, der diese an den Kurfürsten von Sachsen weiterleitete. Das Schreiben zerfällt in zwei Teile: Nach einer Stellungnahme zu den kursächsischen Anschuldigungen zur Veröffentlichung ihres Bekenntnisses nehmen die niedersächsischen Theologen die kurfürstliche Bitte, etwaige Kritikpunkte am *Consensus Dresdensis* anzuzeigen,[32] zum Anlass, das kursächsische Bekenntnis einer genauen Analyse zu unterziehen. Das „Schreiben der Sechsischen Kirchen“ stellt somit eine ungedruckte Rezeption des Dresdener Bekenntnisses dar.

Da die niedersächsische Stellungnahme zum Veröffentlichungsdatum, Verfasserkreis und den verantwortenden niedersächsischen Kirchen bereits in Abschnitt IX. 3.1. dargestellt wurde, bleibt hier nur festzustellen, dass die Wittenberger Aussage, Selnecker und Chemnitz seien die eigentlichen Verfasser des Bekenntnisses, das ohne Zustimmung der niedersächsischen Kirchen erst nach Vollendung des Dresdener Bekenntnisses veröffentlicht worden sei, im ersten Teil des Schreibens als üble Verleumdung zurückgewiesen wird.[33] Der zweite Teil der Schrift trägt den Titel

Von der Dresdischen *declaration* vnd was noch für punct vbrig darauff weiter klarer/ vnd ausdrücklicher *resolution* von noten wo der *Caluinismus* gründlich vnd besten-

[31] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 154r–176v. Hier: 154r.

[32] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 156r: „So haben wir auch auß diesem S C f g an E f g schreiben mith sonderlichen freuden vernommen, das dieselbige noch des Christlichen gemütts vnd meinung ist, do noch etwa bestendige mengel des Caluinismi halben darauff deutliche runde erklerung von nötten angezeiget konten werden, das seine C F g darauff genugsame *resolution* von Ihren *Theologis* erforderen wolle auff das die reine Lutherische Confession vom Abendmahl des Herrn erhalten vnd der verdacht des Caluinismi aus gutem bestendigem grunde durch genugsame deutliche erklerung abgewendet mochte werden.“

[33] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 161v–162r: „Weil aber gnediger Fürst vnd Herr E F g *Selnecceri und Kemnitij* vnschuld in diesem fall bekandt vnd bewust/ bitten wir vnterthenigst E F g wollten derselbien vnschultt bei Churf. Durchl. Zu Sachsen / vnd sonst widder die erdichte uerleumbdung in gnaden vmb gotts willen so viel muglich helffen retten vnd vortretten. Wir wollen dißmal von den *personalibus* weiter nichts sagen/ wie wir mith fug vnd billigkeit für Gott vnd allen rechten Christen woll thun kundten“.

dicklich von den Kirchen der Augspurgischen *confession* ausgesetzt vnd abgehalten soll werden.[34]

Da der Kurfürst von Sachsen nach wie vor der Auffassung sei, dass die lutherische und calvinistische Lehre

nicht sollte in einander gemenget/ vnd eins so guth wie das ander gehalten werden/ sondern das Lutheri confeßion de *Coena Domini* rein erhalten/ vnd dagegen die Caluinische Sacramentschwermerei von den Kirchen der Augspurgischen Confeßion ausgesetzet vnd abgehalten solle werden/ sein vnd bleiben

und weil er von Herzog Julius begehrt habe

do E F g *Theologi* an derer zu Wittenberg lehre noch ettwa bestendige mengel hetten darauf weiter vnd klerer resolution von noten das solchs schrifftlich auffgesetzt/ vnd seiner C F g zugestellet solte werden/ wolte dieselbige die Christliche vorschaffung thun/ das geburliche genugsame resolution darauff erfolgen solte,[35]

gäben die niedersächsischen Theologen hier nun ihren Bericht über die Klärung der Abendmahlsfrage in Kursachsen. Am *Consensus Dresdensis* sei zunächst die Wiederaufnahme alter Bekenntnistexte wie des Kleinen Katechismus Luthers und der Apologie zu loben. Wären die Wittenberger Veröffentlichungen des Jahres 1571 nicht erschienen oder hätte sich der *Consensus Dresdensis* mit deutlichen Worten gegen diese ausgesprochen, so könnte der Streit um die Wittenberger Christologie mit ihm endgültig als beendet gelten. Doch werde in dem kursächsischen Bekenntnis

vom Artickel von der Person Christi vnd von seiner Himmelfart/ wens an die rechte Caluinische *nodos* [Knoten] kompt/ die in vorhergangenen Schrifften spargieret vnd defendieret sind/ In welchen der *Status controuersiae inter Lutheranismum et Caluinismum* stehet/ die *Declaratio* abgeschnitten/ vnd auff die vorige izgemelte *Scripta* (darin furwar *phrases, nerui et fundamenta caluinismi* offentlich gefuret vnd vortetiget werden) gew[iesen].[36]

Blieben so auch nach dem *Consensus Dresdensis* die calvinistischen Wittenberger Veröffentlichungen in vollem Umfang gleichsam als kursächsisches Bekenntnis bestehen, so sei dieses Bekenntnis unbrauchbar zur Unterscheidung zwischen der lutherischen und der calvinistischen Lehre.

Den es werden die Caluinisten dieselbige *Declaratio* auff Ihre Lehre vnd meinungk ziehen. Wen nu die Lutherischen dieselbige auch auff ihre meinung deuten/ so wird es ein selzam gemenge werden/ das man endlich wol schier kein vnterscheidt mehr wißen solte, welchs *Caluinismus* oder *Lutheranismus* were.[37]

---

[34] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 162r.
[35] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 162v.
[36] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 163r.
[37] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 163v.

Wollte der Kurfürst dem calvinistischen Jubel über die Lehreinigkeit zwischen den Wittenbergern und ihnen, der auch nach der Veröffentlichung des *Consensus Dresdensis* anhalte, entgegenwirken und nicht dieselben Verhältnisse wie in Heidelberg in seinen Landen erleben, so sei er dazu gezwungen, ein deutlicheres Bekenntnis, in dem die Lehrunterschiede zwischen Calvin und Luther deutlich dargelegt würden, von seinen Theologen zu verlangen. Die niedersächsischen Theologen stellen dem sächsischen Kurfürsten im Folgenden ein Beispiel für ein Bekenntnis vor, in dem mit klaren Worten gezeigt werde,

was in einem Jdern punct Lutheri confeßion vnd dagegen was der Caluinisten gegen Lehr sei, das darauff rund/ vnd deutlich erfordert vnd gegeben möge werden *categorica resolutio*, mith Ja vnd Nein/ das eins als des Lutheri confession approbiret/ das ander als Caluini außdrücklich verworffen werde.[38]

Ein solches Bekenntnis wäre eine große Hilfe für den Kurfürsten, um seine heimlichen Calvinisten zu entlarven. Das Dresdener Bekenntnis hingegen sei für diese Zwecke unbrauchbar, sei es in den entscheidenden Fragen doch sehr dunkel formuliert. Würden nun die Wittenberger Theologen dieses Bekenntnis unterschreiben, so wollten die Niedersachsen jeden Verdacht gegen sie fallen lassen. Die niedersächsischen Theologen unternehmen mit diesem Schreiben also den Versuch, den Kurfürsten zu einem erneuten Bekenntnis seiner Theologen zu bewegen. Das Muster eines solchen Bekenntnisses, das die Niedersachsen an diese Ausführungen anschließen, bietet in seinem ersten Teil die Lehre Luthers im niedersächsischen Verständnis und im zweiten Abschnitt die calvinistische Gegenlehre. Daran schließt sich jeweils eine Darstellung des Sachverhaltes im *Consensus Dresdensis* an. Zur Christologie fügen die Niedersachsen vier, zur Himmelfahrt Christi zwei und zur Abendmahlslehre vier solcher Bekenntnispunkte an.

Christologisch sei als erstes das Bekenntnis der ganzen orthodoxen Kirche anzuführen, dass Christus wohl eine menschliche Natur mit allen ihren menschlichen Eigenschaften angenommen habe und sie in Ewigkeit behalte, gleichwohl aber aufgrund der empfangenen Allmacht auch nach seiner menschlichen Natur an allen Orten auf der Erde, wo er nur wolle, gegenwärtig werden könne. Explizit gelte diese Gegenwart für die verheißene Realpräsenz der menschlichen Natur im Abendmahl, obwohl eine solche Präsenz als „vber oder wider die naturliche eigenschafften eines schlechten menschlichen Cörpers“[39] zu beurteilen sei. Die calvinistische Gegenlehre bestehe darin, die menschliche Eigenschaft der Gegenwart an einem Ort auch auf die menschliche Natur Christi nach ihrer Erhöhung anzuwenden

[38] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 165r.
[39] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 166v.

und in der Konsequenz die Gegenwart Christi im Abendmahl, das an mehreren Orten zugleich gefeiert werde, trotz der eindeutigen Verheißung Christi auszuschließen. Zu diesem Dissens nehme nun der *Consensus Dresdensis* keine Stellung, obwohl die Wittenberger „Grundfest" sich in dieser Frage kaum mehr verhüllt auf die calvinistische Seite geschlagen hätte.

Als zweiter christologischer Dissens der beiden im Entstehen begriffenen Konfessionen wird die Frage der Gegenwart Christi bei seiner Kirche genannt. Während Luther diese Gegenwart auf den ganzen Gottmenschen in seinen beiden Naturen bezogen habe, hätten Calvin und seine Anhänger diese Gegenwart in der Predigt und in den Sakramenten auf die göttliche Natur Christi beschränkt. Der *Consensus Dresdensis* drückt sich nach niedersächsischer Ansicht nicht präzise genug aus, wenn er von einer Gegenwart des Sohnes Gottes in der Predigt und im Abendmahl spreche. Denn in diesen Bekenntnissatz ließen sich sowohl die Position Luthers als auch die calvinistische hineinlesen,

vnd weil auf solche Caluinische meinung/ die newe Wittenbergische Grundtfest von den Caluinisten angezogen wird/ ist fürwar von notten das auff diesen punct erfordert vnd gegeben werde klare außdrückliche *Resolutio* welche meinung für recht vnd war, welche für falsch vnd vnrecht gehalten solle werden.[40]

Als dritter Kontroverspunkt zwischen den beiden Lagern wird die Frage der Gegenwartsform des Leibes Christi thematisiert. Auf rechtgläubiger Seite würde davon ausgegangen, dass Christus mit seinem Leib an allen Orten, an denen er wolle, explizit aber im Abendmahl, nicht allein in natürlicher, räumlicher, umschriebener und betastbarer Weise gegenwärtig werden könne, sondern aufgrund seiner Allmacht und der Treue zu seinen Verheißungen auch in übernatürlicher, himmlischer, unbetastbarer und unerforschlicher Weise.

Do gegen Lehren die Sacramentirer das Christi Leib nirgends anders gegenwertig sei den do er reumlich/ sichlich/ greifflich vnd empfindlich ist vnd weil er auff solche weise Im Abendmal nicht gegenwertigk ist/ so solle man seine wesentliche gegenwardt doselbs nicht gleuben.[41]

In diesem Punkt sei eine genaue Erklärung vonnöten, da die calvinistische Position ansonsten durch das Reden von den immerwährenden menschlichen Eigenschaften Christi als deckungsgleich mit der kursächsischen Konfession verstanden werden könnte.

Im vierten kontroversen Punkt bestünde die Lehre Luthers darin, dass sowohl die Heilige Schrift als auch die Kirchenväter die sichtbare Gegenwart der menschlichen Natur meinten, wenn sie von der Abwesenheit der

[40] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 167r–v.
[41] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 168v.

menschlichen Natur sprächen, damit aber keinesfalls eine unsichtbare, unberührbare Gegenwart verneinten, während die Calvinisten eine solche Gegenwart auch aufgrund dieser Stellen verneinten. Auch zu dieser Frage sei ein neues kursächsisches Bekenntnis vonnöten, rede doch die „Grundfest" von dieser Frage mehr als zweideutig und der *Consensus Dresdensis* schweige ganz davon.

In der Himmelfahrtsfrage sei zunächst festzuhalten, dass auch Luther den lukanischen Bericht wörtlich verstanden habe. Christus sei aufgefahren in den Himmel, damit er sich zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes setze. Indes sei ihm die Möglichkeit gegeben worden, dort präsent zu werden, wo er wolle. Die Calvinisten hielten demgegenüber daran fest, dass der Himmel der Raum sei, an dem sich die menschliche Natur Christi seit der Himmelfahrt befinde. Da aber die Präsenz an mehreren Orten zugleich die Eigenschaften der menschlichen Natur sprenge, sei davon auszugehen, dass Christi menschliche Natur auf Erden nicht präsent sei, nicht präsent werden könne. Auch über diese strittige Frage schweige der *Consensus Dresdensis*. Da nun aber einige Wittenberger Theologen in ihren Veröffentlichungen des Jahres 1571 sich über diesen Streitpunkt in calvinistischer Manier ausgelassen hätten, sei es notwendige geworden,

> das man insonderheit hirauf laße die *Theologos* zu Wittenberg klare runde resolution geben/ mith welcher meinung sie es halten/ also das sie eine approbirren/ vnd die andere offentlich außdrucklich verdammen/ so wird sichs wol finden/ ob der verdacht des Caluinismy zu grunde vnd genugsam abgelehnet.[42]

Auch die Frage der Übersetzung von Act 3,21 bedürfe noch einer Klärung, impliziere die passivische Übersetzung doch die räumliche Eingeschlossenheit der menschlichen Natur Christi.

Der Hauptstreitpunkt in der Abendmahlsfrage zwischen Luther und den Calvinisten bestehe darin, ob sich Leib und Blut Christi an die Elemente von Brot und Wein binden könnten oder nicht. In dieser Frage sprächen die Calvinisten von einer bloß geistlichen Präsenz für den Glauben und lehnten Luthers Lehre von der *manducatio oralis* ab. Aus diesem Grund reiche die Formulierung des *Consensus Dresdensis*, dass der Leib Christi im Abendmahl gegeben und empfangen werde, nicht mehr aus, sondern es müsste dazu gesetzt werden, dass Leib und Blut Christi in, mit und unter Brot und Wein mit dem Mund empfangen würden. Die Formulierung des *Consensus Dresdensis*, dass der Sohn Gottes in seinem Abendmahl wahrhaft und wesentlich gegenwärtig sei und seinen Leib gebe und austeile, könnte durch die Calvinisten interpretiert werden als redete sie allein von der göttlichen Natur Christi,

---

[42] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 170r.

das nach derselbigen allein der Son Gotts warhafftig vnd wesentlich gegenwertig sei, Vnd das er vns seinen abewesenden Leib/ welcher nicht hienieden auf Erden im Abendmal/ sondern allein im Himel vnd sonst nirgends anders sei/ alleine geistlicher Weise gebe.[43]

Zur deutlichen Abgrenzung gegen diese calvinistischen spiritualpräsentischen Vorstellungen empfehlen die niedersächsischen Theologen die Aufnahme des zehnten Artikels der ungeänderten Apologie, in dem zu dieser Frage deutlich Stellung bezogen werde.[44] Außerdem sei es dem Kurfürsten dringend zu empfehlen, die Verwerfung der calvinistischen Lehre in CA X ebenfalls durch seine Theologen wiederholen zu lassen, sei doch die Auslassung der oben genannten eindeutigen Texte und die für den Calvinismus offene Formulierung im *Consensus Dresdensis* auf Verwunderung und Argwohn bei vielen niedersächsischen Theologen gestoßen.[45]

Als dritten kontroverstheologischen Punkt in der Abendmahlslehre führen die Niedersachsen die *manducatio impiorum* an. Die bloße Feststellung, dass die Unwürdigen sich zum Gericht äßen, reiche nicht aus, um den Unterschied zwischen den beiden Lehrsystemen zu markieren. Vielmehr sei es nötig, festzuhalten, dass der Empfang des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter Brot und Wein auch für die Unwürdigen gelte. Abschließend setzen sich die Niedersachsen mit der Verwerfung der Gegenlehre im *Consensus Dresdensis* auseinander. Zu loben sei es zunächst, dass im Dresdener Bekenntnis überhaupt eine Verwerfung der reformierten Gegenlehre stattfinde.

Aber do es kumpt an die beschreibung welches dan die Sacramentirer sein/ vnd welchs ihre irhrige meinung sei/ das wird doch Ja fürwar also vnd der maßen beschryeben das kein Caluinist die itzund die rechte Sacramentschwermerei lehren vnd verteidigen damith getroffen wird.[46]

Vielmehr würde von den kursächsischen Theologen einzig und allein die Lehre derjenigen Theologen verworfen, die sagten, dass im Abendmahl lediglich Brot und Wein gegenwärtig seien, dass der Sohn Gottes nicht wesentlich im Abendmahl sei und dort seinen Leib und Blut als Gegenwär-

---

[43] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 172r–v.

[44] Vgl. die hier zitierten Stellen aus AC X: [...] *quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi.* [...] *Unde considerandum est non habitudine solum, quae per caritatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam participatione naturali.*

[45] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 172v–173r: „Den es macht guten Leuten allerlei nachdencken/ worumb dieselbige klare deudliche wort *Apologia* (welche einen gewißen bestendigen vnterscheid machen zwischen der Sacramentirer Lehre vnd zwischen der Lehre *Augustanae confessionis de coena Domini.*) In der Dresdischen Declaration außgelaßen/ vnd ahn derer Stat andere Wortt gebraucht sind/ welche die Sacramentirer auff Ihre Irhrige meinung offentlich ziehen vnd deudten".

[46] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 173v.

tiger austeile und dass die Sakramente als bloße Deut- oder Kennzeichen der christlichen Kirche zu verstehen seien. Diese Position lehnten indes auch die Calvinisten mittlerweile ab, indem sie von einer Gegenwart Christi seiner göttlichen Natur nach und von einer Mitteilung des abwesenden Leibes Christi im Glauben redeten.

Den das sind ihre der Caluinisten wort[;] wird derhalben kein Caluinist sagen (wie sie allbereit thun) ehr sei zu Zurich, Genff, Heidelberg oder wo ehr sei/ das seine lehre durch die Antithesin/ wie sie in der Dreßdischen *Declaration* gesetzt ist/ verworffen oder verdammt sei/ vnd solches der Sacramentirer selbs eigen Zeugniß von derselben antithesi kann Ja nicht triegen.[47]

Die Niedersachsen merken an, dass der Ablehnung des Calvinismus nicht gerade gut dadurch gedient sei, dass man den ärgsten Calvinistenfeind Johannes Brenz und seine Lehre verwerfe.

Was aber sonst die *Calumniam de physica communicatione, et de infinita ubiquitate corporis Christi* belanget/ das ist in der Sechsischen Kirchen *confession* genugsam abegelehnet/ vnd werden sich dessen auch die Schwebischen *Theologi* zur gebur woll wissen zuuerantworten.[48]

Die niedersächsischen Theologen sind demnach nicht bereit, den in Dresden gefundenen Kompromiss innerhalb der theologischen Parteien Kursachsens als lutherisches Bekenntnis anzuerkennen. Stattdessen empfehlen sie dem Kurfürsten, eine neue Konfession aufstellen zu lassen, die alle kursächsischen Theologen unterschreiben sollten. Nur auf diesem Wege sei es möglich, die heimlichen Calvinisten in Kursachen zu entlarven und den Konsens mit den Niedersachsen zu erhalten. Über eine Reaktion des Kurfürsten liegen keine Quellen vor. Dass er auf die niedersächsischen Vorschläge nicht eingegangen ist, kann als sicher gelten, hätte er ansonsten doch vor der Öffentlichkeit des Reiches eingestehen müssen, dass seine Bekenntnisaktion als gescheitert gelten müsse.

4. Die sieben „Fallstricke" aus Jena

Dass die herzoglich-sächsischen Theologen in Jena das Dresdener Bekenntnis nicht unwidersprochen hinnehmen würden, war zu erwarten. Sie gaben ihrer Ablehnung Ausdruck in einem betont polemischen Schreiben, das bereits im Titel den Wittenberger Theologen unterstellt, „Fallstricke"[49]

---

[47] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 174r.

[48] SUBG: 2° Cod. Ms. 250,1, 175r.

[49] Vgl. die Erwähnung dieses Druckes bei Loescher, *Historia Motuum*, 149; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 81 und Calinich, Kampf und Untergang, 86. Die „sieben Fallstricke" werden

in dem kursächsischen Bekenntnis versteckt zu haben, über die ein nicht gelehrter Christ stolpern und dem Bekenntnis trotz seiner vielen Irrlehren zustimmen würde. Autoren dieser „Fallstrick" sind Wigand, Heshusen und Kirchner. Coelestin, der die Schrift gegen den Wittenberger Katechismus noch mitverfasst hatte, war im Laufe des Jahres 1572 wohl wegen übermäßiger Streitsucht aus der Fakultät entfernt worden.[50] Die Jenaer „Fallstricke" sind zugleich der letzte Beitrag des Herzogtums Sachsen in dem Streit um die Wittenberger Christologie. Nach dem Tod des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen (1554–1573) am 2.3.1573 übernahm Kurfürst August kommissarisch die Regierung des Herzogtums Sachsen für die beiden minderjährigen Söhne Johann Wilhelms und entfernte die „flacianischen" Theologen in Jena von ihren Lehrstühlen.

Die „Fallstricke" sind in sieben Teile gegliedert, in denen je ein Wittenberger „Fallstrick" verhandelt wird:

	Vorwort	A 2r–4r
	Allgemeine Erwägungen zum *Consensus Dresdensis*	A 4v–B 4r
Fallstrick I	Falsche Erklärung der Abendmahlslehre im *Consensus Dresdensis*	B 4r–D 2r
Fallstrick II	Ungerechtfertigte Berufung auf den Namen Luthers	D 2r–E 1v
Fallstrick III	Verweis auf fragwürdige Schriften im Dresdener Bekenntnis	E 1v–F 2r
Fallstrick IV	Unaufrichtige Verwerfung der reformierten Lehre	F 2r–H 1r
Fallstrick V	Die Hermeneutik patristischer Zitate	H 1r–3r
Fallstrick VI	Falsche Gewichtung der Christologie in der Abendmahlslehre	H 3v–J 3v
Fallstrick VII	Falsche Berufung auf den Wittenberger Lehrkonsens	J 4r–K 4v

Die Jenaer „Fragstück" sind dadurch gekennzeichnet, dass sie kaum eine inhaltliche Diskussion mit dem *Consensus Dresdensis* führen, sondern seine Aussagen mit der Autorität Martin Luthers konfrontieren. Damit aber

hiermit erstmals einer theologiegeschichtlichen Analyse unterzogen, ausgewertet und in den Streitverlauf der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre eingeordnet.

[50] Vgl. die Angabe bei Bautz, Coelestin, 1081: „1572 wurde er als strenger Flacianer des Landes verwiesen."

leisten die herzoglich-sächsischen Theologen nur bedingt einen Beitrag zur Diskussion um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre.

Die Jenaer Theologen setzen ein mit der Feststellung, dass die „Sacramentschwermer zu Wittenberg" nun mit ihrer von Luther abweichenden Lehre an die Öffentlichkeit getreten seien in einem Bekenntnis, dass angeblich von beiden kursächsischen Universitäten, den drei Konsistorien des Landes und vielen Superintendenten verfasst worden sei, „derer keiner doch mit Namen gesetzet wird".[51] In diesem Dresdener Bekenntnis werde der Katechismus und die Wittenberger „Grundsuppe aller Sacramentschwermerey"[52] verteidigt und in den Bekenntnisstand erhoben. Die Verfasser des *Consensus Dresdensis* gäben auf nicht einen Punkt, auf den sie ihr Bekenntnis ablegen sollten, eine klare und eindeutige Antwort, sondern formulierten so, dass es auf rechtgläubige wie auf ketzerische Weise ausgelegt werden könne. So seien zwei sich widersprechende Bekenntnisse zu demselben theologischen Artikel oft direkt nacheinander abgedruckt zu finden, als ob es gleichgültig sei, was man davon halte.

Im Abendmahlsartikel sei keine Antwort zu finden auf die in der Diskussion einschlägigen Fragen nach der *manducatio oralis*, dem wörtlichen Verständnis der Einsetzungsworte oder zum Komplex der *manducatio indignorum*. Auch finde man in diesem Dokument ebenso wenig eine explizite Verwerfung der reformierten Lehre wie eine Stellungnahme zu den Streitbüchern Luthers in dieser Frage. Stattdessen seien weit gefasste Generaldefinitionen zu finden, die keine präzise Aussage böten, fehle doch ebenso eine Aussage zu der Frage, ob der Leib Christi an den Ort des Himmels gebunden sei oder auch an allen Orten der Erde im Abendmahl gegenwärtig werden könne. Wiewohl der *Consensus Dresdensis* zwar den Namen Luthers in Ehren halte, gebe doch die kursächsische Realität ein anderes Bild ab. Nicht eine Schrift des Wittenberger Reformators sei in das *Corpus Doctrinae Misnicum* aufgenommen worden. Vielmehr werde der Kleine Katechismus Luthers als Werk für die jungen Kinder erachtet, auf das dann danach der Wittenberger Katechismus folgen solle, der die reiferen Schüler in die theologischen Lehren einführe.

Trotz ihrer offensichtlichen theologischen Geringschätzung Luthers beriefen sich die Kursachsen auf die Bekenntnisse der Wittenberger Reformation. Jedoch sei eine Berufung auf die CA und ihre Apologie ihnen erst durch die von Melanchthon überarbeiteten Fassungen ermöglicht worden, in denen das *improbant secus docentes* gestrichen und die Formulierungen von der Präsenz Christi im Abendmahl auch im reformierten Sinne interpretierbar gemacht worden seien. So könnten sie sich zusammen mit ihren

[51] Heshusen u.a., Fallstricke, A 3r.
[52] Heshusen u.a., Fallstricke, B 1v.

reformierten Freunden nunmehr guten Gewissens auf die geänderte CA berufen. Von den im *Corpus Doctrinae* enthaltenen Schriften seien einzig und allein die ungeänderte Augsburger Konfession und ihre Apologie als Bekenntnisschrift tragbar. Die anderen Schriften des alten Melanchthon seien an vielen Stellen nicht rechtgläubig und als Bekenntnis daher unbrauchbar. Dies habe seinen Grund darin, dass „*Philippus* ein Mensch gewesen/ der seine Bücher offtmals verendert/ auch in etlichen puncten/ seine gebrechligkeit vnd vnrechte meinung gehat [sic!]".[53] Von seinen Schriften gelte insgesamt, dass man sie mit großer Vorsicht lesen und sie dabei stets am Maßstab der Lehre Luthers messen solle. Bei Melanchthon sei eine theologische Entwicklung in der Abendmahlsfrage zu beobachten: Während er in der altkirchlichen Zitatensammlung, die er gegen Oekolampad erstellt habe, noch die rechte Lehre verteidigt habe,[54] sei er später davon abgefallen und habe nicht mehr wie Luther gegen die Reformierten gestritten, noch sie in seinen Büchern kritisch erwähnt. Die Jenaer Theologen hätten Briefe Melanchthons gelesen,

> welche er dem Hardenberger/ dem greulichen Sacramentierer vnd zurütter der Kirchen zu Brema geschrieben/ darin er seinen Schwarm billiget/ vnd jme zusaget/ zu jme in der Sacramentschenderey zutretten/ vnd jn zuuerteidigen.[55]

Sich nun aber auf die Schriften eines solchen Mannes, der in der Lehre oftmals selber geirrt habe, zu berufen, offenbare, dass man denselben Irrtum vertrete wie der alte Melanchthon.

Der *Consensus Dresdensis* versuche, seine Leser zu täuschen, indem er zwar gegen die „Sacramentierer" Position beziehe, *de facto* aber nur solche Sätze verwerfe, „welche jtzt nicht mehr *in rerum Natura*/ das ist/ in der Welt sein/ vnd welche man im Schlauraffenland suchen müsse".[56] So würden die Positionen Zwinglis und Karlstadts genannt, dass Christus nicht wesentlich im Abendmahl gegenwärtig sei, seinen Leib und Blut dort nicht austeile, dass nichts außer Brot und Wein ausgeteilt werde und dass die Sakramente allein äußere Kennzeichen der Christenheit darstellten. Jedoch seien diese groben Argumente bereits durch Calvin, Bullinger und Beza selber als irrig abgelehnt worden. Die christologischen Argumente, die nun von reformierter Seite gegen die rechtgläubige Abendmahlslehre angeführt

---

[53] Heshusen u.a., Fallstricke, E 3v.

[54] Vgl. Melanchthon, *Sententiae veterum*.

[55] Heshusen u.a., Fallstricke, F 1r. Vgl. CR 9, 1063: *Tibi etiam hortator sum, ut, si te in certamen vocabunt, postules tibi quoque concedi, ut accersas Petrum Martyrem, me et alios quosdam amicos.* (MBW 8, 450f, Nr. 9246: Melanchthon an Albert Hardenberg. 29.2.1560). Zitiert bei Brandy, Christologie, 41_{79}. Vgl. auch die kurze Darstellung der Positionierung des alten Melanchthon im zweiten Abendmahlsstreit: Ebd., 28–32. 41.

[56] Heshusen u.a., Fallstricke, F2v.

würden, fänden hingegen keine Erwähnung. Kein reformierter Theologe werde von den Kursachsen mit Namen genannt.

Fundamentaltheologisch sei auch das stete Zitieren von patristischen Belegen als problematisch einzustufen, tauche doch im *Consensus Dresdensis* so gut wie kein Bibelspruch als Beleg auf. Damit kehrten die Kursachsen das Vorgehen Luthers um, die Lehre auf Bibelstellen zu gründen und mit wenigen Väterzitaten zu bestätigen. Weil aber kein Kirchenvater einen Glaubensartikel begründen und kein Mensch seinen Glauben auf seine Worte setzen könne, seien sie als „zeugen der warheit/ vnd nur so fern zu loben/ so fern sie mit Gottes Wort vberein treffen/ das allein die Regel vnd richtscheid ist der Warheit".[57] Den Kirchenvater, der in der Abendmahlsfrage als bester zu beurteilen sei, den Wittenberger Reformator Luther, zitierten die Kursachsen in ihrem Bekenntnis nun gerade nicht. Stattdessen präsentierten sie Zitate altkirchlicher Lehrer, um die Präsenz der menschlichen Natur Christi im Himmel zu erweisen und seine Präsenz auf Erden im Abendmahl auszuschließen. Das angeblich aus den Dokumenten der Nicaenischen Synode stammende Zitat, mit dem sie die reformierte Spiritualpräsenz patristisch begründen wollten, finde sich weder im Nicaenischen Glaubensbekenntnis, noch in den *Canones* dieser Synode, noch sei es in alten kirchengeschichtlichen Darstellungen enthalten. „die Zwinglianer aber haben die angezogene wort herfür bracht/ wie jre Schrifften zeugen/ vnd beruffen sich auff ein *Exemplar* in der *Bibliotheca* zu Basel."[58] Solange die Jenaer Theologen keinen Beleg für die Echtheit dieses Zitates in ihren Händen hielten, wollten sie den Reformierten kein Wort glauben, sondern dieses Zitat für eine reformierte Glosse halten, mit der versucht werde, die Alte Kirche nachträglich als mit der eigenen Position übereinstimmend darzustellen.[59] Aus dem Zitat im *Consensus Dresdensis* gehe allerdings klar hervor, dass „die Wittenberger vleissige Schüler der Sacramentierer sind."[60]

Der Vorwurf, den die Wittenberger im kursächsischen Bekenntnis gegen nicht näher mit Namen genannte Theologen erhöben, sie würden die Majestät des Menschen Christus zur Grundlage der Realpräsenz von Christi Leib und Blut machen und damit von den Einsetzungsworten abführen, treffe in Wahrheit sie selbst mindestens so sehr wie die durch sie Angeschuldigten. Denn sie verführen auf dieselbe Weise, wenn sie zuerst von der Person und Menschwerdung Christi, von seiner Majestät und Himmelfahrt redeten, um dann danach in einem zweiten Anlauf zur Abendmahlslehre Stellung zu beziehen. Durch ihre Beschränkung der dem Menschen Christus mitgeteilten Macht und Gegenwartsmöglichkeiten und die analoge Verleugnung

[57] Heshusen u.a., Fallstricke, H 2r.
[58] Heshusen u.a., Fallstricke, H 3r.
[59] Vgl. hierzu die Darstellung des *Consensus Dresdensis* in Abschnitt X. 2.2.
[60] Heshusen u.a., Fallstricke, H 3r.

seiner Allmacht und Allgegenwart im Abendmahl verleugneten die Wittenberger jegliche Gegenwart des erhöhten Christus seiner menschlichen Natur nach auf Erden, besonders aber die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl. Eine dreiste Lüge stelle die kursächsische Unterstellung dar, dass der eine *communicatio idiomatum physica* lehre, der für eine reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur plädiere. Die Wittenberger Professoren wüssten sehr gut, dass niemals auch nur einer ihrer Gegner von einer Mitteilung der Art „als wenn man Honig in ein Wasser geusset/ dauon das Wasser süsse wird" gesprochen habe, sondern dass die Vertreter einer *communicatio idiomatum realis* mit dieser Bezeichnung erreichen wollten, „das es eine warhafftige mitteilung ist/ vnd nicht alleine eine *Phrasis* oder art zu reden".[61] Die Jenaer interpretieren die Ablehnung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi im *Consensus Dresdensis* als Ablehnung der Präsenz der menschlichen Natur Christi „im Abendmal des HErrn/ da seine Wort gebraucht werden vnd lauten".[62] Diese wohl von einigen kursächsischen Theologen vertretene, im Dresdener Konsens hingegen gerade nicht zu findenden Ansicht kritisieren die Thüringer nun aufs Schärfste. Der generelle Ausschluss einer Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl mache Christus in seinen Einsetzungsworten zum Lügner. Die Unterstellung, dass die *communicatio idiomatum realis* im Grunde identisch sei mit der Christologie Schwenckfelds, sei durch gar nichts zu begründen. Auch sei das alte Wittenberger Argument, dass der wahre Leib Christi nicht im Abendmahl präsent werden könne, wenn ihm durch die *communicatio idiomatum realis* die wahre Menschheit geraubt werde, zu nichts zu gebrauchen, habe doch niemals ein Gegner der Wittenberger Fakultät Christus den wahren menschlichen Leib abgesprochen.

Da die Wittenberger Theologen nun öffentlich den Wittenberger Lehrkonsens seit der Reformation verlassen hätten, wäre es nur redlich, sie würden sich dazu bekennen, „das sie von D. Luthers Lere offentlich vnd vnuerholen abfallen".[63] Dies oder eine echte Buße stellten die einzigen Möglichkeiten dar, die einem redlichen Theologen in ihrer Lage blieben. Stattdessen aber gäben sie noch immer vor, lutherisch zu lehren, obwohl sie dies in Wahrheit nicht mehr täten. Die Jenaer Theologen beenden ihre Schrift, indem sie die Wittenberger Professoren zur Buße aufrufen und Christus um den Erhalt seiner Kirche bitten.

---

[61] Heshusen u.a., Fallstricke, H 4v.
[62] Heshusen u.a., Fallstricke, H 4v.
[63] Heshusen u.a., Fallstricke, K 3v.

5. Die Debatte um den Dresdener Konsens in Frankfurt am Main

Eine ganz anders geartete Debatte um den Erhalt der Kirche lässt sich in der bald nach Erscheinen des *Consensus Dresdensis* einsetzenden Debatte um dieses Bekenntnis in der freien Reichsstadt Frankfurt am Main beobachten.[64] Zu den Unterzeichnern der Wittenberger Konkordie und der Schmalkaldischen Artikel in Frankfurt am Main waren in den Jahren 1554/55 drei reformierte Gruppen gestoßen, von denen zwei beim Regierungsantritt der altgläubigen Königin Maria Tudor (1553–58) aus England geflohenen waren. Die erste Gruppe, die 1554 vom Frankfurter Rat das Gastrecht bekam, bestand aus französischsprachigen Wallonen unter der Führung von Valérand Poullain (1520–1557), an die sich recht schnell eine weitere englischsprachige Partei anschloss, die jedoch mit dem Regierungsantritt von Elisabeth I. 1559 Frankfurt wieder verließ. Im Frühjahr 1555 kam eine dritte Gruppe flämisch sprechender Niederländer unter der Führung des polnischen Theologen Johannes a Lasco (1499–1560) in die Reichstadt und bekam dort Gastrecht. Als ersten Prediger dieser Gruppe bestellte a Lasco den 24jährigen Petrus Dathenus (1531–1588).[65] Mit der Weißfrauenkirche bekamen diese drei Gruppen einen gemeinsamen Raum für ihre Gottesdienste vom Rat der Stadt Frankfurt gestellt. Die traditionell tolerante theologische Position der Frankfurter Prediger hatte sich jedoch seit dem Augsburger Interim von 1548 drastisch verändert: War Frankfurt in der Zeit vor 1548 stark von der Theologie Martin Bucers geprägt und eher der Theologie der Oberdeutschen als der Wittenberger Reformation nahe stehend gewesen,[66] so kam 1536 mit Petrus Geltner († 1572), 1547 mit Hartmann Beyer († 1577) und 1554 mit Matthias Ritter († 1588) eine neue Generation von Predigern auf die Kanzeln der Reichstadt, die teils aus eigenem Studium in Wittenberg eng vertraut waren mit der Theologie Martin Luthers und sich darum bemühten, den Kurs der Stadt in Richtung Wittenberger Reformation zu bewegen.[67] Es kam zu theologischen Auseinandersetzungen zwischen der Flüchtlingsgemeinde und den Frankfurter Predigern um das Abendmahl, die mit einem, auch durch die reichsrechtliche Regelung des Augsburger Religionsfrieden (1555) bedingten, Beschluss der Stadt Frankfurt ein solches vorläufiges Ende fanden, dass die reformierte Gemeinde nur

---

[64] Vgl. die marginale Erwähnung der Frankfurter Debatte bei Loescher, *Historia Motuum*, 149; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 82; Heppe, Geschichte, 412; Kluckhohn, Sturz, 99f; Ritschl, Dogmengeschichte, 48_{78}. Die Frankfurter Auseinandersetzung zwischen der reformierten Flüchtlingsgemeinde und den lutherischen Pfarrern findet hier ihre erstmalige Darstellung, Analyse und Auswertung.

[65] Vgl. hierzu Dechent, Frankfurt, 209.

[66] Man vergleiche etwa die Unterschrift Frankfurts unter die Wittenberger Konkordie auf Seiten der Oberdeutschen Theologen: WA.Br 12, 207. 210. 211.

[67] Vgl. hierzu Bauer, Frankfurt, 163–174. Zu den Daten vgl. Lersner, *Chronica*, 64f.

weiter in der Stadt toleriert würde, wenn sie gemäß der CA lehrte. Die reformierten Theologen kamen diesem Dekret nach und unterschrieben die Augsburger Konfession. Als es in den kommenden Jahren zusätzlich noch zu einem Streit innerhalb der reformierten Gemeinde zwischen Episkopalisten und Presbyterianern kam, reagierte der Rat, indem er am 18.3.1561 die Weißfrauenkirche bis zu einem theologischen Ausgleich zwischen den Reformierten und der Frankfurter Pfarrerschaft schließen ließ. Teile der wallonischen Gemeinde kehrten in die Niederlande zurück, während Dathenus mit etwa 60 Familien in die Kurpfalz zog, wo sie im Kloster Frankenthal ihre neue Heimat fanden.[68] Den in Frankfurt Gebliebenen blieb nun nichts anderes mehr übrig, als ihre Gottesdienste in Scheunen abzuhalten. Alle Interventionen von auswärtigen Fürsten oder Theologen beim Rat der Stadt Frankfurt scheiterten am Widerstand der Frankfurter Prediger.[69]

5.1 Der Fragenkatalog der lutherischen Prediger an die reformierte Gemeinde

Vor diesem Hintergrund stellte der für eine reformierte Interpretation offene *Consensus Dresdensis* von 1571 nun eine neue Möglichkeit für die marginalisierte Frankfurter Gemeinde dar, mit einem Anschluss an das kursächsische Bekenntnis wieder als legitime Gemeinde in der Reichsstadt anerkannt zu werden. Aus diesem Grund bekannte sich die Frankfurter reformierte Gemeinde zu diesem Bekenntnis, ließ es in Frankfurt nachdrucken und versandte es an die einflussreichen Männer Frankfurts in der Hoffnung, damit den auferlegten theologischen Ausgleich mit den Frankfurter Predigern zu erreichen, um auf diesem Wege vom Rat wieder eine Kirche für ihre Gottesdienstfeiern gestellt zu bekommen.[70] Die Prediger reagierten auf dieses neue Bekenntnis ihrer reformierten Gemeinde noch 1571 mit der Veröffentlichung einer „christlichen Prob", in der sie das Bekenntnis der Reformierten zur Dresdener Konfession analysierten.

---

[68] Vgl. Bautz, Dathenus, 1231.

[69] Vgl. Dathenus, Bestendige Antwort, B 2r: „vil Chur vnd Fürsten/ auch vil Gottselige gelerte Menner/ [haben] bey einem Erbarn Weisen Rath/ gnedigst/ gnedig vnd günstiglich intercediert [...]/ damit den frembden Christen der verstatte vnd zugelassene Kirchendienst gelassen würde/ vnd bleiben möchte [...]. Das aber höchstgedachte Chur vnd Fürsten dieses fals nichts erhalten/ haben sie fürnemlich den gedachten Stattpredicanten zudancken."

[70] Vgl. Frankfurt, Christliche Prob, A 2v: „haben newlich jr eins theils hie zu Franckfurt die bekentnis der Churfürstischen Sechsischen Gelerten/ den 10. Octob. Dieses 1571. Jars zu Dresden gestellet/ erwischet/ dieselbige aus eignem gewalt hie lassen nachdrucken/ vnd als bald etlichen fürnemen Personen geschenckt vnd zu Haus geschickt/ mit dem anhang/ so sie zutheil Mündlich/ zutheil auch Schrifftlich darzu gethan/ das die Lere in derselben verfasset/ gantz vnd gar jre meinung vnd Glaube sey". Vgl. den Druck: *Consensus Dresdensis*, Frankfurt.

Die Frankfurter Prediger, bei denen offensichtlich Geltner, Beyer und Ritter die Feder führten, setzen ein mit der Behauptung, die Frankfurter Wallonen und Flamen seien der Ansicht, die kursächsische Kirche sei mit dem *Consensus Dresdensis* calvinistisch geworden. Wiewohl nun eigentlich den Autoren des Dresdener Bekenntnis das erste Wort zu der ungeheuerlichen Anschuldigung, sie verträten eine calvinistische Position, zustünde, so sehen sich dennoch die Frankfurter Prediger aufgrund der Veröffentlichung des Dresdener Bekenntnisses durch die Reformierten dazu gezwungen, eine Richtigstellung in den Druck gehen zu lassen, um den Eindruck, Frankfurt sei calvinistisch geworden, schon im Ansatz zu zerstreuen. Zunächst sei festzuhalten, dass die Prediger und die

> Gemein hie zu Franckfurt/ angezogene bekentnis gantz vnd gar in keinem Sacramentirischen verstand auffgenomen haben/ sondern bleiben noch/ wie bisher jmmerdar bey dem reinen einfeltigen vnd natürlichen verstand der Wort des H. Nachtmals/ wie die [...] von D. Luthern seligen/ vnd andern reinen Lerern der Aug. Conf. je vnd allwegen/ nu in die 50. Jar her verstanden vnd erkleret worden sind.[71]

Eben dieses Abendmahlsverständnis vertrete auch der *Consensus Dresdensis* und grenze sich klar und eindeutig gegen den reformierten Irrtum ab. Die Frankfurter Pfarrer wollen nun zum Erweis, dass eine Identifikation des Dresdener mit dem calvinistischen Abendmahlsverständnis sich nicht halten lässt, in 20 Punkten die eigentliche Bedeutung des *Consensus Dresdensis* in der Abendmahlsfrage erheben und im gleichen Zuge die Frage an die Wallonen und Flamen richten, ob sie diesem authentischen Verständnis des Dresdener Bekenntnisses zustimmten oder nicht. Die Frankfurter Pastoren benutzen so den *Consensus Dresdensis* als Dokument der lutherischen Abendmahlslehre und bestreiten den reformierten Familien, dass dieses Dokument auch calvinistisch zu interpretieren sei.

Die erste Frage der Frankfurter Prediger besteht darin, ob die Wallonen und Flamen ebenso wie das Dresdener Bekenntnis die *verba testamenti* als einzige Grundlage des Abendmahlsverständnisses ansähen und darum die anderen

> Argumenta/ so die Sacramentirer von art vnd natur anderer Sacramenten/ von Eigenschafft eines jeden Menschlichen Leibs/ Von des Herrn Christi Himelfart/ Vom Sitzen zur rechten seines Himlischen Vaters/ vnd andern dergleichen frembden Artickeln entlehnet haben/ daraus sie bewegt worden/ als sie fürgeben/ des Herrn Wort im Nachtmal von jrem einfeltigen vnd natürlichen verstand in einen andern zuziehen[72]

als sachfremd ablehnten. Geltner, Beyer, Ritter und ihre Kollegen sind demnach nicht bereit, die Diskussion um die Abendmahlsfrage auf den

---

[71] Frankfurt, Christliche Prob, A 3v.
[72] Frankfurt, Christliche Prob, A 4v.

christologischen Bereich hin auszudehnen, und ziehen sich darum auf die wörtliche Bedeutung der Einsetzungsworte zurück. Sie identifizieren die erste Dresdener Abendmahlsdefinition, die, angelehnt an die CAvar die Gegenwart der Person Christi „mit" Brot und Wein aussagt,[73] mit einer *manducatio oralis* des Leibes und Blutes Christi und fordern von den Frankfurter Wallonen und Flamen, dass sie die reformierte räumliche Distanz von Leib und Blut Christi von Brot und Wein verwerfen. Um vollständig mit der Dresdener Konfession übereinzustimmen, sei es notwendig, sich auch dem Wortlaut nach zu den dort genannten lutherischen Bekenntnisschriften zu bekennen,[74] der ebenfalls im *Consensus Dresdensis* zitierten Abendmahlsdefinition Luthers im Kleinen Katechismus zu entsprechen und alle Gegenlehre zu verwerfen. Geltner, Beyer, Ritter und ihre Kollegen fordern nun von der reformierten Gemeinde in Frankfurt, dass sie sich auch zu der dritten Abendmahlsdefinition bekennen, in der mit den Worten von 1 Kor 10 gesagt werde, „der ware Leib Christi werde vns vnter dem Brod zu essen gegeben",[75] und nicht etwa die reformierte Deutung dieses Spruches von einer „gemeinschafft der Christen vntereinander"[76] ohne den präsenten Leib Christi. Die Frankfurter Prediger nehmen eine konsequent lutherische Deutung des Dresdener Bekenntnisses vor, die sie ebenso von der Gastgemeinde erwarten. So seien alle im *Consensus Dresdensis* zur Bestätigung der Abendmahlslehre zitierten Väterzitate in eben dem bereits dargelegten Dresdener Sinne zu verstehen und andere reformierte Interpretationen dieser patristischen Zitate abzulehnen. Wollten die Frankfurter Wallonen und Flamen sich wirklich und ehrlich zum *Consensus Dresdensis* bekennen, so müssten sie auch die dort vorhandenen Verwerfungen „sakramentiererischer" Lehre mittragen. Die verworfene reformierte Lehre von der Abwesenheit Christi beim Abendmahl liegt nun aber nach Frankfurter Interpretation auch dann vor, wenn die Abwesenheit allein der menschlichen Natur Christi vertreten wird. Eine Anwesenheit allein der göttlichen Natur zu vertreten, wird so nach Ansicht der Frankfurter Lutheraner keineswegs der Dresdener Konfession gerecht.[77] Auch die im *Consensus Dresdensis* verworfene Ablehnung der Austeilung von Leib und Blut durch den im Abendmahl gegenwärtigen Christus präzisieren Geltner, Beyer, Ritter und

[73] Vgl. *Consensus Dresdensis*, C 1v: „wir glauben vnnd halten/ das der HERR CHRISTVS, in dieser Ordnung seines heiligen Abendmals/ Warhafftig/ lebendig/ wesentlich vnnd gewis gegenwertig ist/ Also/ das er seinen waren Leib für vns am stam des Creutzes auffgeopffert/ vnnd sein wares Blut vor vns vergossen/ mit Brod vnd Wein in diesem Sacrament vns gibt".

[74] Vgl. Abschnitt X 2.2.

[75] Frankfurt, Christliche Prob, B 1v.

[76] Frankfurt, Christliche Prob, B 2r.

[77] Vgl. Frankfurt, Christliche Prob, B 2r: „Man mus jnen aber hie wol auff die garn acht haben/ Denn sie können auch wol sagen/ Christus sey warhafftig gegenwertig in dem Nachtmal/ verstehen es aber allein nach der Gottheit/ oder im Geist vnd der Krafft."

ihre Kollegen durch das Postulat, die calvinistische Spiritualpräsenz sei ebenfalls von dieser Verwerfung getroffen. Allein die Behauptung, Christus sei im Abendmahl seiner göttlichen Natur nach gegenwärtig und teile seinen Leib und Blut aus an den menschlichen Geist im Glauben, reicht so nicht mehr aus, um in Frankfurt dem *Consensus Dresdensis* zu entsprechen. Mit diesen zwei Präzisierungen sind nun aber die Frankfurter Prediger deutlich über den Wortbestand des *Consensus Dresdensis* hinausgegangen. Bewusst für reformierte Interpretation offen gehaltene Formulierungen werden durch die Frankfurter Theologen wieder im lutherischen Sinne geschlossen.

Sollten sich die Frankfurter Wallonen und Flamen auch zur ersten kursächsischen Regel bekennen, dass nichts ein Sakrament genannt werden könne außerhalb des eingesetzten Gebrauchs, so müssten sie auch der reformierten Lehre widersprechen, dass

> das essen des Leibes vnd Bluts Christi/ so im Abendmal eyngesetzt/ werde auch ausserhalb demselben one Brod vnd Wein vollbracht. Damit ja das Sacramentliche essen ausserhalb der Stifftung gesetzt wird/ vnd ein Sacrament gemacht/ da kein Wort Gottes vnd kein eusserlich Zeichen ist.[78]

Die zweite kursächsische Regel von der Bindung der Gegenwart Christi an Wort und Sakrament schließe mit Notwendigkeit die Lehren Calvins und Bezas aus, darin diese, die Freiheit Gottes betonend, davon sprächen, dass Gott „nicht allwegen durch das Wort vnd Sacrament wircke vnd krefftig sey."[79] Mit dieser Rede wiesen die beiden Theologen dem in seiner Bindung an Wort und Sakrament freien Gott die Verantwortung am menschlichen Unglauben zu und nicht dem Menschen, der das Wort höre und die Sakramente empfange, aber trotzdem in seinem Unglauben verharre. Die Verwerfung der Position, Brot und Wein stellten lediglich bloße Zeichen im Sakrament dar, im weiteren Fortgang dieser zweiten kursächsischen Regel schlösse nun auch die calvinistische Lehre vom „auffsteigen vnsers Glaubens/ in den öbersten Himel/ da allein Christi Leib vnd Blut zu finden sey"[80] aus, folge doch aus diesem Argument, dass die irdischen Elemente Brot und Wein allein zu äußerlichen Zeichen degradiert würden. Der Hinweis auf die große Frucht, die dem Glauben durch den Genuss von Leib und Blut Christi zuteil werde, ändere nichts an dieser Position, blieben doch auch bei dieser ergänzenden Bemerkung „die Zeichen doch leere/ Sintemal sie allein dem Glauben alles zuschreiben/ vnd aber der Glaub nicht ein ding ist mit dem Zeichen."[81] Hinzu komme noch die reformierte Bestreitung der *manducatio*

---

[78] Frankfurt, Christliche Prob, B 2v.
[79] Frankfurt, Christliche Prob, B 3r.
[80] Frankfurt, Christliche Prob, B 3r.
[81] Frankfurt, Christliche Prob, B 3r.

impiorum, durch die Brot und Wein bei den Ungläubigen zu bloßen Zeichen degradiert würden, könne doch „vmb jres vnglaubens willen der Herr Christus seinen Worten nicht [...] gnug thun."[82] Diesen beiden im kursächsischen Bekenntnis verworfenen reformierten Irrlehren müsste nun auch die Frankfurter Flüchtlingsgemeinde widersprechen, wollte sie sich wirklich zu diesem Bekenntnis bekennen. Die Dresdener Formulierung, dass „Christus eben dazu im Nachtmal warhafftig vnd wesentlich gegenwertig sey/ das er vns in dieser niessung mit Brod vnd Wein seinen Leib vnd Blut gibt",[83] legen die Frankfurter Theologen nun so aus, dass damit eine *manducatio oralis* ausgesagt sei, die einen Empfang von Leib und Blut allein durch die Seele des Menschen ausschließe. Eine lutherische Exegese wird auch dem gedrechselten Dresdener Satz

> wircket trost in vns/ Diese wirckung geschicht durch diese Person/ die Menschliche Natur an sich genomen hat/ vnnd wircket nun in derselben/ vnnd vmb derselben willen in vns/ vnnd gibt vns Leben vnd Seligkeit[84]

zuteil, wenn die Frankfurter Theologen ihn derart verstehen, dass durch ihn ein Heil und Trost schaffendes Wirken der menschlichen Natur in den Menschen ausgesagt sei. Diese so verstandene Dresdener Lehre schließe nun die reformierte Rede von einem Wirken Christi in den Menschen allein seiner göttlichen Natur nach oder ein durch den Heiligen Geist vermitteltes Wirken der weit entfernten menschlichen Natur in den Menschen von vorn herein aus. Darüber hinaus schließe die Dresdener Rede von einem Nutzen des Sakraments für die Gläubigen, die von den Frankfurtern als auf die *manducatio oralis* bezogen verstanden wird, die reformierte Weigerung, eine Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl anzunehmen, mit dem Argument, Christus habe selber in Joh 6,63 gesagt „Fleisch ist nichts nütze", als Irrtum aus. Geltner, Beyer, Ritter und die anderen Frankfurter Theologen fordern von der Flüchtlingsgemeinde, die Auslegung von 1 Kor 11,23–34 durch Luther als einzig richtige anzuerkennen, mit ihm von einer *manducatio impiorum* zu reden und alle anderen falschen Deutungen dieser Bibelstelle zu verwerfen.

Die Dresdener Rede von der Applikation aller Wohltaten Christi an bekehrte Christen im Abendmahl[85] nehmen die Frankfurter als Ausgangspunkt, um von den Wallonen und Flamen die Verwerfung der reformierten Lehre zu verlangen, „das nicht durch das Abendmahl/ sondern allein durch

---

[82] Frankfurt, Christliche Prob, B 3v.

[83] Frankfurt, Christliche Prob, B 3v.

[84] *Consensus Dresdensis*, C 3v.

[85] Vgl. Frankfurt, Christliche Prob, D 2r: „Wo nun durch die Predigt des Euangelij ware bekehrung zu Gott/ vnd wares vertrawen an Christum/ in den hertzen angezündet wird/ denen ist die niessung dieses Sacraments ein gewisses Siegil vnd versicherung/ dadurch jnen insonderheit/ applicirt vnd zugeeignet werden/ alle wolthaten des HErrn Christi".

den Glauben die Wolthaten Christi vns applicieret vnd zugeeignet werden".[86] Kein Mensch verfüge über die Glaubensgewissheit ohne die Versicherung Christi, die er nicht in der Predigt bekomme, sondern in den Sakramenten und der Privatbeichte. Aus diesem Frankfurter Argument geht indes nicht klar hervor, ob die Sakramente und die Beichte als *zusätzliche* Versicherung der Annahme bei Gott verstanden werden oder ob sie Christus allein dort am Wirken sehen.[87]

Ein Bekenntnis zum *Corpus Doctrinae Misnicum* und zum Kleinen Katechismus Martin Luthers sei ebenfalls vonnöten, wolle sich die Flüchtlingsgemeinde zurecht auf den *Consensus Dresdensis* berufen, würden dort doch diese Dokumente durchgehend als Referenztexte gebraucht. Dass die reformierte Gemeinde Frankfurts den Kleinen Katechismus als Bekenntnisgrundlage verwendete, könne mit Fug und Recht bezweifelt werden, hätten sie doch bereits „hin vnd wider D. Lutheri Catechismum mit was fug sie können/ abschaffen"[88] wollen. Auch zwinge ein Bekenntnis zum *Consensus Dresdensis* die Wallonen und Flamen, die sakramentliche Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brot, wie sie 1536 in der Wittenberger Konkordie festgehalten worden sei,[89] als ihr Bekenntnis zu übernehmen[90] und im Gegenzug die reformierte Irrlehre von einer Vereinigung des Leibs Christi mit den Gläubigen, nicht aber mit dem Brot, zu verwerfen. Der *Consensus Dresdensis* gebe an seinem Ende selber an, dass er als im Einklang mit der reformatorischen Tradition Kursachsens lehrend verstanden werden möchte und seine Unterzeichner an alle kursächsischen Bekenntnisschriften binde.

Auf diese 20 Punkte soll die Frankfurter Flüchtlingsgemeinde Antwort geben und damit erweisen, ob sie sich zu Recht oder zu Unrecht auf die Dresdener Konfession beruft. Sollten die reformierten Frankfurter den Predigern vorhalten, dass sich diese Fragen einzig und allein auf den Abendmahlsartikel des Dresdener Bekenntnisses bezögen, so seien sie daran zu erinnern, dass sie selbst

---

[86] Frankfurt, Christliche Prob, B 4v.

[87] Vgl. hierzu auch die Kritik des Dathenus an dieser Argumentation im nächsten Abschnitt.

[88] Frankfurt, Christliche Prob, B 4v.

[89] Vgl. WA.Br 12, 206: „Doch so lassen sie zu, das durch Sacramentliche einigkeit das brot sey der leib Christi, das ist, sie halten, so das brot dargereicht wird, das als denn zugleich gegenwertig sey vnd warhafftig dargereicht werde der leib Christi".

[90] Vgl. die Erwähnung und Interpretation der Wittenberger Konkordie im *Consensus Dresdensis*, D 4r: „[...] so doch die Sacramentliche vereinigung des Leibs Christi mit dem Brodt/ (wie es Herr *Lutherus in formula concordiae* mit den Oberlendischen *Theologen Anno 36.* gestalt/ selbst nennet) eigentlich gehöret in die besondere gegenwart des Herrn Christi/ darmit vnd dadurch er im heiligen *Ministerio* in der gleubigen Menschen hertzen krefftig sein wil."

bisher immer für einem Erbarn/ wolweisen Rath dieser Stadt/ vnd sonst vor meniglich fürgeben/ sie seyen mit vns vber nichts anders/ denn vber einem geringen Puncten/ das Heilige Abendmal belangend/ vneins vnd streittig.[91]

Wollte die Flüchtlingsgemeinde auf die Christologie hin ausweichen und von dort her versuchen, ihre Abendmahlslehre aufrecht zu erhalten, so seien sie daran erinnert, dass im *Consensus Dresdensis* die reformierte Abendmahlslehre ausdrücklich abgelehnt würde. Die Dresdener Christologie könne daher mitnichten zur Rechtfertigung einer irrigen Abendmahlslehre verwandt werden, sondern sei im Sinne der richtigen Abendmahlslehre zu verstehen. Sollten die Flüchtlinge hingegen darauf bestehen, auch Fragen zur Christologie vorgelegt zu bekommen, so würden die Frankfurter Prediger dem gerne entsprechen.

5.2 Die Antwort des Petrus Dathenus

Eine Antwort auf ihre 20 Fragen erhielten die Frankfurter Prediger in den ersten Monaten des Jahres 1572 vom ehemaligen Prediger der flämischen Gemeinde, Petrus Dathenus, der 1561 Frankfurt verlassen hatte und 1570 kurpfälzischer Hofprediger geworden war.[92] Mit Dathenus nimmt zum ersten Mal ein dezidiert reformierter Theologe Stellung in der Debatte um den *Consensus Dresdensis*. Provoziert durch die luthersche Interpretation dieses Bekenntnisses durch die Frankfurter Prediger, nimmt der Kurpfälzer nun eine entschieden reformierte Interpretation des *Consensus Dresdensis* vor.

Dathenus beginnt seine Schrift mit einer kurzen Schilderung der Ereignisse seit der Reformation aus reformierter Sicht: Obwohl in den Marburger Artikeln des Jahres 1529 festgehalten worden sei, dass man in Frieden und Liebe miteinander umgehen solle, sei der Streit um das Abendmahl, das doch eigentlich ein Sakrament der christlichen Einigkeit darstelle, zwischen den beiden evangelischen Konfessionen weiter eskaliert. Für eine Aufhebung dieser Streitigkeiten sei vor allem Philipp Melanchthon eingetreten, der dafür plädiert habe, alle „spitzfindige fragen vnd disputationes“[93] aufzugeben und sich auf die Formulierung des 1. Korintherbriefes von der Gemeinschaft des Leibes Christi in Frieden zu einigen.[94] Doch habe Me-

[91] Frankfurt, Christliche Prob, C 3v.

[92] Vgl. Bautz, Dathenus, 1231.

[93] Dathenus, Bestendige Antwort, 2.

[94] Melanchthon hatte zusammen mit den drei reformierten Delegierten Farel, Beza und Budé 1557 auf dem Wormser Religionsgespräch den Abendmahlsartikel des reformierten Bekenntnisses verfasst, das dort zum Nachweis dafür, dass die reformierte Lehre sehr wohl der CA enstpreche, vorgelegt werden sollte. In diesem Bekenntnis wird die Abendmahlsgabe mit 1 Kor 10,16 als

lanchthon mit diesen seinen Bemühungen keinen Erfolg gehabt. Im lutherischen Lager habe man vielmehr

> von der Newen ubiquitet oder allenthalbenheit der menscheit Christi/ vnd eingiessung aller Göttlichen eigenschafften in die menscheit Christi. Item das Himmel vnd Hell nicht gewisse von einander vnderschiedene örter sein/ subtil vnd gantz fürwitzig disputirt[95]

und damit letztlich den Glaubensartikel von der Himmelfahrt ganz und gar aufgehoben. Um diesen wachsenden christologischen Irrlehren entgegenzutreten, hätten sich die kursächsischen Theologen gezwungen gesehen, aus den Bekenntnisschriften ihres Landes einen Katechismus zu erstellen, in dem die Lehre richtig dargestellt worden sei. Doch auch gegen diesen Wittenberger Katechismus habe sich ein großes Geschrei erhoben, da in ihm nicht „das grobe Capernaitische essen vnd trincken des leibs vnd bluts Christi/ welches mit dem mund vnd zehnen/ zu gleich von den gottseligen vnd gottlosen geschehen soll"[96] bestätigt worden sei. Diese unchristlichen polemischen Streitschriften gegen ihren Katechismus hätten die Wittenberger Theologen nun dazu gezwungen, in ihrer „Grundfest" noch einmal zu den neuen Ketzereien Stellung zu beziehen und sie zu widerlegen. Doch auch diese ausführliche Schrift der Wittenberger Professoren sei nicht unwidersprochen geblieben. Theologen der Grafschaft Mansfeld, des Herzogtums Sachsen und einige Braunschweiger Autoren hätten auch dieses vortreffliche Werk auf das übelste verleumdet und den Wittenbergern unterstellt, es heimlich mit den „Sakramentierern" zu halten.

Als „viel subtiler" und den „Braunschweigischen/ Jhenischen vnd Manßfeldischen lärmenschlegern geradtzu wider"[97] sei die Strategie der Frankfurter Prediger zu beurteilen. Sie behaupteten, dass das kürzlich in Dresden publizierte neue kursächsische Bekenntnis, das durchaus den Wittenberger Katechismus und die „Grundfest" bestätige, in keiner Weise als deckungsgleich mit der Theologie ihrer Flüchtlingsgemeinde zu beurteilen sei. Aus diesem Grund hätten sie den Flüchtlingen in Frankfurt 20 Fragen vorgelegt, darauf die

> Sacramentirer (dann also pflegen diese gesellen/ nicht allein die frembde verjagten Christen/ sondern auch alle Christliche Obrigkeiten/ Schul vnd Kirchendiener in der Pfaltz vnd durch die gantze Christenheit zu verleumbden)[98]

Gemeinschaft am Leib und Blut Christi angegeben. Diese Unionsformel zwischen Melanchthon und den calvinistischen Theologen scheiterte dann jedoch am Einspruch der Zürcher Theologen. Vgl. hierzu: Koch, Ökumenische Aspekte, 37–40.

[95] Dathenus, Bestendige Antwort, 2.

[96] Dathenus, Bestendige Antwort, 3.

[97] Dathenus, Bestendige Antwort, 6.

[98] Dathenus, Bestendige Antwort, 6f.

Antwort geben sollten, um zu zeigen, ob sie sich legitimer Weise auf den *Consensus Dresdensis* beriefen oder nicht. Ungern lässt sich Dathenus auf einen Streit mit zänkischen Theologen ein, von dem nicht viel zu erwarten ist. Doch weil die Frankfurter Prediger ihre Flüchtlingsgemeinde zu Unrecht verketzern, „mich auch jhren gewesenen Kirchendiener [...] verdammen“[99] und den Heidelberger Katechismus als irrig ablehnten, habe er sich doch dazu entschlossen, eine Antwort auf die Frankfurter Fragen zu schreiben, um zu erweisen, dass die Frankfurter Flüchtlingsgemeinde in allen Artikeln mit dem Dresdener Bekenntnis übereinstimme und allezeit übereingestimmt habe. Im Übrigen habe sich die Frankfurter Flüchtlingsgemeinde bereits 1557 im Kontext des Frankfurter Fürstentages zur „Wiederholung der Augsburger Konfession“, die von Melanchthon verfasst worden sei, bekannt.[100] Das Bekenntnis zum *Consensus Dresdensis* ändere somit keinesfalls ihren Bekenntnisstand.

Dathenus möchte nun im Folgenden „gründlich vnd kurtz auff alle der Franckfurtischen Predicanten fragstück antworten“[101] und damit die Übereinstimmung der Frankfurter Flüchtlinge mit dem Bekenntnis der kursächsischen Theologen erweisen. Da die Frankfurter Prediger jedoch den *Consensus Dresdensis* „erbermlich zertheilen/ zerstücken vnd stümlen/ vnd alles das hindann setzen/ was ihren erdichten fleischlichen meinungen vnd fantaseyen zuwider ist“,[102] sieht sich der Kurpfälzer dazu gezwungen, ihnen ebenfalls Fragen vorzulegen, auf die sie nun ihrerseits Antwort geben und erweisen sollen, dass sie nicht von der CA und ihrer Apologie abgefallen seien.

Bevor Dathenus mit der Beantwortung der Frankfurter Fragen beginnt, schickt er einige hermeneutische Hinweise zum Verständnis des *Consensus Dresdensis* voraus. Danach ist die

> widerholung der Sächsischen Theologen nichts anders [...]/ dann ein kurtze Summa der lehr/ welche in dem Wittenbergischen Catechismo/ vnd im buch/ genannt Grundfest/ außführlich vnd nach der lenge erklert ist. Derowegen sol man dieser widerholung keine außlegung zumessen/ so gemelten schrifften zuwider ist.[103]

Der kurpfälzische Hofprediger versteht demnach den *Consensus Dresdensis* gegen die Intention des Kurfürsten August[104] als Bündelung der Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre und gerade nicht als kursächsische Absage an jede Form reformierter Theologie in diesen Punkten. Der *Con-*

---

[99] Dathenus, Bestendige Antwort, 7.

[100] Gemeint ist der Frankfurter Rezess, der im März 1558 unterzeichnet wurde. Vgl. Koch, Konfessionelles Zeitalter, 213.

[101] Dathenus, Bestendige Antwort, 10f.

[102] Dathenus, Bestendige Antwort, 11.

[103] Dathenus, Bestendige Antwort, 11f.

[104] Vgl. Abschnitt X. 2.1.

sensus Dresdensis vertrete in Abgrenzung gegen alle Vertreter der Allgegenwart der menschlichen Natur die Lehre von den beiden Naturen Christi, wie sie von Alters her in der rechtgläubigen Kirche gelehrt werde und halte gegen jedes allegorische Verständnis am Wortlaut des Himmelfahrtsberichtes fest,

> das der Herr Christus mit seinem warhafftigen Leib/ von der erden sich in die höhe erhaben/ die sichtbare Himmel durchdrungen/ vnd die Himmlische wohnung eingenomen habe [...] Der Artickel von der Himmelfart Christi sol verstanden werden/ wie die wort lauten von einem Leib vnd einnemung eines raumlichen orts.[105]

In der Abendmahlslehre lehnten die Kursachsen zu Recht die altgläubige Vorstellung von einer Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi, eine Gegenwart, die bedingt ist durch die Allgegenwart des Leibes Christi, sowie die räumliche Einschließung des Leibes Christi in das Brot ab und verträten demgegenüber eine „Sacramentliche vereinigung des zeichens vnd der warheit/ so dardurch bezeichnet wird."[106] Alle oben genannten Vorstellungen von einer Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl„wer[en] auch dem zuwider das sie gesagt haben/ daß Christus in der glori vnd herrligkeit/ das wesen/ eigenschafft/ form vnd gestalt seins waren Leibs behalte."[107] Die Vereinigung von Brot und Leib Christi sei aus eben diesem Grund auch nicht durch eine Analogie zur wesentlichen Vereinigung der drei göttlichen Personen oder den Vergleich der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi zu erklären.[108] Nach dieser ausführlichen Abgrenzung gegen für ihn untragbare Bestimmungen des Verhältnis von Brot und Leib Christi kommt Dathenus nun zu der seiner Ansicht nach einzig tragbaren:

> Derwegen kann die Sacramentliche vereinigung keine andere sein/ dann allein eine solche/ dardurch die eusserliche zeichen erstlich von wegen der ordnung vnd einsatzung Gottes vnnd ehnligkeit/ so zwischen dem zeichen vnd der warheit ist/ auch von wegen der versiglung der gnaden Gottes/ so im brauch der H. Sacramenten geschicht/ vnd letzlich dieweil die ware Christen in dem rechten brauch/ eben da sie die heilige warzeichen eusserlich empfangen/ zugleich auch durch die krafft vnd wirckung des H. Geistes der verheissenen warheit in der that vnd warhafftig theilhafftig werden/ eben das sind/ das sie nach art der Sacramenten genent werden.[109]

---

[105] Dathenus, Bestendige Antwort, 12f.

[106] Dathenus, Bestendige Antwort, 13.

[107] Dathenus, Bestendige Antwort, 13.

[108] Luther hatte 1528 diese beiden theologischen Artikel als Beispiele dafür angeführt, dass bei Gott zwei oder drei voneinander unterschiedene Subsistenzen sehr wohl in ein Wesen oder eine Person zusammenkommen könnten und damit die Möglichkeit der gemeinsamen Existenz von Brot und Leib Christi im Abendmahl belegt: WA 26, 440,21–443,7 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528).

[109] Dathenus, Bestendige Antwort, 14.

Dathenus vertritt demnach eine Position, in der die irdischen Elemente im Sakrament das Bezeichnete nicht enthalten, sondern auf es verweisen und mittels des Heiligen Geistes zueignen. Dieses Abendmahlsverständnis bezeichnet Dathenus in den nun folgenden Antworten auf die Frankfurter Fragen mit dem Begriff „nach Art der sakramentlichen Vereinigung". Diese Bezeichnung ermöglicht es ihm, auf fast alle Frankfurter Fragen unter dem Vorbehalt der „sakramentlichen Vereinigung" zustimmend zu antworten.

Die Frankfurter Flüchtlingsgemeinde nehme in ihrem Abendmahlsverständnis die Einsetzungsworte Christi zur Grundlage und verweigere aus dem Grund die von ihnen geforderte Verwerfung Bezas und Calvins, die eben dies auch getan hätten. Angebracht sei aber die Erklärung des Abendmahls durch einen generellen Sakramentsbegriff. Der exklusiven Bindung der Wohltaten Christi an die Sakramente und die Beichte erteilt Dathenus eine strikte Absage. Gott wirke auch jenseits dieser Mittel den Glauben und mache Menschen zu seinen Kindern. Würde die Rede von einer Gegenwart Christi „in, mit und unter" Brot und Wein dazu verwendet, um die „Sacramentliche vereinigung deß zeichens vnd der warheit"[110] in Worte zu fassen, so sei dies theologisch angemessen. Wer aber mit dieser Ausdrucksweise versuche, Christus einen unsichtbaren Leib, der nicht mehr den Kategorien eines wahren Leibes unterliege, anzudichten, der widerspreche dem *Consensus Dresdensis*. Die Ablehnung des Heidelberger Katechismus durch Geltner, Beyer, Ritter und ihre Kollegen könne sich nicht auf dieses kursächsische Dokument berufen. In dem Zitat, das die Frankfurter Prediger anführen, unterscheide der Katechismus zwischen der Heilstat Gottes und ihrer Versiegelung durch die Sakramente.

> Die gedachte Predicanten aber zeigen jren vnuerstand an/ in dem sie nicht vnderscheiden/ zwischen dem Bund vnd der versiglung des Bunds Gottes/ zwischen einem geschenck/ vnd versiglung des geschencks/ zwischen vergebung der Sünden/ vnd versiglung der vergebung der Sünden.[111]

Für Dathenus gibt es demnach keine irdische Präsenz und Austeilung der Heilstat Gottes in einer Bindung des ganzen Christus an die Schöpfung, sondern lediglich eine Versiegelung des geistgewirkten Vorgangs der *manducatio* der Seele anhand der irdischen Zeichen, dass die Heilstat Gottes dem Kommunikanten gelte.

Der kurpfälzische Hofprediger erklärt sich bereit, die Väterzitate im *Consensus Dresdensis* gemäß der dort vertretenen Abendmahlslehre zu verstehen, die er freilich als mit der seinigen übereinstimmend ausgelegt hat. Er führt eine Reihe von altkirchlichen Zitaten zur Stützung seines spiritualpräsentischen Abendmahlsverständnisses an, unter denen sich auch das

[110] Dathenus, Bestendige Antwort, 18.
[111] Dathenus, Bestendige Antwort, 19.

Zitat aus der Nicaenischen Synode befindet, das die Jenaer Theologen bereits als reformierte Glosse gebrandmarkt hatten. Zu der Frage der Echtheit dieses Zitates nimmt er indes keine Stellung. Dathenus präzisiert nach diesem patristischen Durchgang sein Abendmahlsverständnis, indem er den Empfang des Leibes Christi dem Menschen „nicht mit dem mund des leibs sondern/ des jnnerlichen menschen/ durch den glauben/ zum ewigen leben."[112] zuschreibt. Der Mensch in seiner irdisch-geschöpflichen Verfasstheit ist so nicht in der Lage, das Heil zu sich zu nehmen. Dies kann allein der Mensch nach seiner seelischen Verfasstheit auf seelische Weise, nicht aber auf irdisch vorfindliche Weise. Der irdische Mund des Menschen, der zur äußeren Verfasstheit gehört, ist so nicht in der Lage, Christi Leib und Blut zu empfangen:

> Seid jr auch noch so grob/ das jhr gedenckt/ daß die wort der verheissung/ Das ist mein Leib der für euch gegeben wird/ Diß ist mein Blut/ das für euch zu vergebung der Sünden/ vergossen wird/ mit dem mund können gefast werden?[113]

Die Wittenberger Theologen teilten die Ansicht Calvins, dass Christi menschliche Natur nach seiner Himmelfahrt ausschließlich im Himmel zu suchen sei und nicht auf Erden gegenwärtig werden könne bis zum Tag ihrer Wiederkunft auf Erden. Dazu hätten sie sich eindeutig in ihrer *Disputatio grammatica* erklärt.[114] Darum stimmten die Frankfurter Flüchtlinge und Dathenus sehr wohl mit den bekennenden Kursachsen überein, wenn sie lehrten, dass

> eben so wenig als Christus im wasser des Tauffs weder reumlich noch vnreumlich stecket [...] so wenig steckt auch sein Leib im Brod/ vnnd sein Blut im Wein/ weder reumlich noch vnreumlich/ vnd dennoch werden die glaubigen deren warhafftig theilhafftig/ vnd damit im brauch des heiligen Abentmals gespeist vnnd getrencket zum ewigen leben.[115]

Da das durch die Frankfurter Prediger von ihrer Flüchtlingsgemeinde geforderte Bekenntnis zur *manducatio oralis* weder im *Consensus Dresdensis*, noch in der CA oder ihrer Apologie vertreten werde, lehnt Dathenus dieses

---

[112] Dathenus, Bestendige Antwort, 29.

[113] Dathenus, Bestendige Antwort, 29.

[114] Dathenus zitiert den einschlägigen Abschnitt aus der *Disputatio grammatica* Esrom Rudingers, die er irrtümlich für eine Veröffentlichung der Wittenberger Fakultät hält: *Etsi autem in hac etiam vita, coelis apertis vidit ibi Filium hominis astantem ad dexteram Dei Stephanus: Ante tamen hoc tempus quod in terras descensurus sit, aut hoc quod in coelum intulit terris exhibiturus, nusquam scribitur. Ne vero postquam in coelum ascendit nobiscum esse desineret, Spiritum sanctum suum inde in terras eum misisse scribunt Ignatius, & Tertullianus, vt hunc arrabonem haberemus & per hunc nobiscum esset vsque ad consummationem seculi, id est, ad tempus hoc reuersionis suae.*, Rudinger, *Disputatio grammatica*, B 2v–3r. Vgl. hierzu auch den Abschnitt VI. 3.4.2.1.

[115] Dathenus, Bestendige Antwort, 36.

Theologumenon als Verfälschung der reformatorischen Lehre ab. Geltner, Beyer, Ritter und ihre Kollegen seien mit ihrem neuen kapernaitischen Verständnis von den Bekenntnisschriften der Wittenberger Reformation abgefallen, während die Frankfurter Flüchtlinge nach wie vor treu zu ihnen stünden. Die Lehre von der *manducatio impiorum* lehnt Dathenus ab, sei diese doch identisch mit der altgläubigen Lehre, dass die Sakramente abgesehen vom Glauben *ex opere operato* wirkten. Dass den Ungläubigen die Wohltaten Christi zugeeignet würden, lehre weder die Heilige Schrift noch der *Consensus Dresdensis*. Diese von Dathenus abgelehnte Position hatten indes auch die Frankfurter nicht vertreten. Doch ist sein Verständnis der *manducatio impiorum* seiner Position angemessen, ist für ihn doch der Empfang von Christi Leib und Blut identisch mit dem geistlichen Empfang der Wohltaten Christi. Wenn nun aber auch den Ungläubigen der Leib und das Blut Christi ausgeteilt werden sollte, ergibt sich für ihn folgerichtig die durch ihn abgelehnte Position.

Die abschließende Berufung auf die kursächsische Lehrtradition übernimmt Dathenus unter dem Vorbehalt, dass sie mit den Wittenberger Publikationen des letzten Jahres und der Heiligen Schrift übereinstimme, da man nicht wissen könne, „was ein jeder in Sachsen diese Fünffzig jar gelert vnd geschriben hat".[116]

Nach der Beantwortung der letzten Frage geht der Kurpfälzer zur Christologie über und kritisiert die Trennung zwischen Christologie und Abendmahlslehre, die von den Frankfurter Predigern vorgenommen worden sei: „Wir antworten darauff/ wie kann einer von den Sacramenten recht reden/ der die bekantnus vnnd den grund oder das fundament von der Person Christi nicht recht gelegt hat?"[117] Damit die Frankfurter Bürger erführen, ob ihre Prediger es in der Christologie mit dem Dresdener Bekenntnis hielten oder mit denjenigen Theologen, die im *Consensus Dresdensis* als „Sakramentierer" verworfen worden seien, habe sich Dathenus dazu entschlossen, nun seinerseits Geltner, Beyer, Ritter und ihren Kollegen 24 Fragen zur Christologie vorzulegen. An der Antwort werde abzulesen sein, ob die Frankfurter Prediger es mit dem *Consensus Dresdensis* hielten oder zu den anderen lutherischen Sakramentierern getreten seien. In diesen Fragen zeigt Dathenus, dass er christologisch ohne Abstriche auf der Linie der Wittenberger Christologie liegt.

Dathenus bekennt abschließend die Freude, die er beim Lesen des Dresdener Bekenntnisses empfunden habe. Dieses Bekenntnis sei im Stande, die Spaltung zwischen reformierten und lutherischen Kirchen aufzuheben. Er hoffe sehr, dass der Streit in Frankfurt bald im Sinne des Dresdener Be-

[116] Dathenus, Bestendige Antwort, 43.
[117] Dathenus, Bestendige Antwort, 46.

kenntnisses beigelegt werde und dass der dortige Rat die Flüchtlinge nicht „auß einem elend ins ander verstossen vnnd verjagen solte."[118] Er bietet sein Kommen nach Frankfurt zu einem freien Gespräch an, falls noch Redebedarf zur Klärung bestehe.

Die Debatte um den *Consensus Dresdensis* zeigt auf eindrückliche Weise, dass das Anliegen des Kurfürsten August, mit diesem Dokument der calvinistischen Abendmahlslehre entgegenzutreten, unter theologischer Perspektive als gescheitert gelten muss. Der *Consensus Dresdensis* erweist sich vielmehr in seiner Rezeption als klassisches Unionsdokument, das als Bestätigung der lutherischen wie auch der calvinistischen Abendmahlslehre verstanden werden kann. Eine solche Union hatte indes während der Zeit des konfessionellen Zeitalters wenige Befürworter. Die Frankfurter Theologen lehnten jede Verständigung mit der Flüchtlingsgemeinde ab. Die Berufung auf den *Consensus Dresdensis* brachte den reformierten Frankfurtern keinen Erfolg. 1596 verbot der Rat der Stadt der reformierten Gemeinde auch die Privatgottesdienste. Erst 1787 wurde den Frankfurter Reformierten das Recht zugesprochen, innerhalb der Stadtmauern Frankfurts eigene Kirchen zu errichten.[119]

6. Verschiedene Rezeptionen des *Consensus Dresdensis*

Die in diesem Abschnitt vorgestellte Debatte um den *Consensus Dresdensis* hat gezeigt, dass mit dem Erscheinen des kursächsischen Bekenntnisses die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre mitnichten zu einem Ende gekommen war. Hatte sich die Intention des Kurfürsten zwar mit der weiteren Anerkennung Kursachsens als lutherischem Territorium auf politischer Ebene erfüllt, so tobte doch der theologische Streit in unverminderter Härte fort. Dass dabei der Textbestand des *Consensus Dresdensis* in der Abendmahlsfrage sowohl als dezidiert lutherischer Text als auch zur Rechtfertigung calvinistischer Positionen benutzt werden konnte, zeigt die Uneindeutigkeit dieses Kommissionswerkes auf eindringliche Weise. Hatte Selnecker eine dezidiert lutherische Interpretation dieses Bekenntnisses vorgenommen, um so dem Wunsch des Kurfürsten zu entsprechen, dieses Bekenntnis mitzutragen, so war es Petrus Dathenus ebenso möglich, diese Konfession als calvinistisches Bekenntnis auszulegen. Er verfolgte damit das Interesse, seiner ehemaligen Frankfurter Flüchtlingsgemeinde nun endlich doch noch eine religionspolitische Anerkennung zu verschaffen. Ist so der *Consensus Dresdensis* bei ihm zum Spielball im

[118] Dathenus, Bestendige Antwort, 53.
[119] Vgl. zu den Daten Bautz, Beyer, 571.

Kreuzfeuer religionspolitischer Entscheidungen geworden, so steht die „Christliche prob" der Frankfurter Prediger ihm darin in nichts nach. Auch sie deutet den Textbestand bewusst über den Text hinausgehend und lutherische Theologumena aufnehmend, um der Flüchtlingsgemeinde ihr Bleiberecht in Frankfurt absprechen zu können. Die drei Interpretationen erweisen sich so als eminent taktisch und zielgerichtet unter ihrem jeweiligen religionspolitischen Interesse.

Von diesen drei Interpretationen zu unterscheiden sind die Stellungnahmen der niedersächsischen und herzoglich-sächsischen Theologen, die deutliche Kritik an den offenen Formulierungen des *Consensus Dresdensis* übten und seine christologischen Formulierungen anders als Selnecker und die Frankfurter Prediger als insuffizient ablehnten. In ihrer theologischen Würdigung näher am Textbestand bleibend, weisen sie nach, dass der *Consensus Dresdensis* nichts anderes darstelle als ein Unionsdokument, in dem sich widersprechende theologische Ansichten ohne Ausgleich nebeneinandergestellt worden seien. Da dies dem Wahrheitsverständnis beider Theologengruppen, nach dem die Wahrheit aufzufassen ist als eine und sich nicht widersprechende, diametral entgegenlief, lehnten sie das kursächsische Dokument entschieden ab. Diese Position sollte im weiteren Verlauf der Debatte auch durch die Württemberger Theologen bestätigt werden.

Teil XII: Das späte Eingreifen der Württemberger Theologen in die Debatte

Kein Württemberger Theologe hatte sich bis zum Sommer 1572, trotz der harten Attacken gegen die Tübinger Christologie in der Wittenberger „Grundfest" und im *Consensus Dresdensis*, an der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre beteiligt. Allem Anschein nach gab es in Württemberg ein Veröffentlichungsverbot zu diesem Streit,[1] stand dieser doch in Widerspruch zu den Württemberger Konkordienbemühungen innerhalb der Religionsverwandten der Augsburger Konfession, die der noch minderjährige Sohn Christophs, Herzog Ludwig (1568–1593), fortsetzte, dessen Herrschaft 1572 noch kommissarisch durch den Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach, den Markgrafen Karl von Baden und den Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken ausgeübt wurde, die den Grafen Heinrich von Castell als Statthalter bestimmten.[2] In Württemberg verfolgte man eine Politik des Ausgleichs zwischen den einzelnen lutherischen Ständen, zu der eine Streitschrift der Tübinger Theologen nicht gepasst hätte. Den niedersächsischen Konkordienplänen, die dezidiert gegen Kursachsen gerichtet waren, stand man darum zunächst skeptisch gegenüber, war man doch darum bemüht, die Anzahl der an einer Konkordie beteiligten Stände möglichst groß zu halten. Einem Beitritt der Württemberger Theologen zur niedersächsischen Konfession, die Martin Chemnitz gerne gesehen hätte, um die Allianz gegen Wittenberg noch weiter auszubauen,[3] stand überdies der theologische Konflikt zwischen niedersächsischer und württembergischer Christologie entgegen. Zwar hatten die niedersächsischen Theologen die Christologie des Württembergers Johannes Brenz gegen die Wittenberger Vorwürfe in Schutz genommen. Nach wie

---

[1] Vgl. das bei Mager, Konkordienformel, 139 angeführte Zitat aus einem Brief Andreaes vom 23. März 1572: *Quod hactenus Nebulonibus Wittenbergensibus non responderim, non privato consilio factum est.*

[2] Herzog Christoph hatte das Alter der Volljährigkeit seines Sohnes Ludwig testamentarisch auf 24 Jahre festgesetzt. Er trat darum erst im Jahre 1578 die Herrschaft in eigener Verantwortung an. Bei dem Druckverbot mögen auch religionspolitische Überlegungen der kommissarischen Herrscher mitgespielt haben. Vgl. Ehmer, Württemberg, 182f.

[3] Vgl. den Brief von Chemnitz an Ritter vom 4. Oktober 1571: *Et si videret [Elector Saxoniae] consensum ecclesiarum tum Saxonicarum, tum Sueuicarum, sine dubio magis moueretur.* [...] *Ante mensem & amplius scripsimus ad Tubingenses, & ad D. Iacobum hac de re. Voluissemus enim communicatis consiliis & sententiis vtrinque & edi talem communem & consentientem confessionem; sed nullum adhuc responsum inde accepimus.*, Ioannis, *Epistolae*, 36.

vor aber lehnten sie die für die Tübinger Christologie kennzeichnende Allgegenwart der menschlichen Natur Christi ab. Um diese Lehrdifferenzen zu artikulieren, ließ der Tübinger Theologe Jakob Andreae einen Doktoranden, den Straßburger Philipp Marbach (1550–1611), am 4. September 1572 über 242 Thesen zur Christologie disputieren und schickte diese Disputation bereits am nächsten Tag nach Wolfenbüttel.[4] Damit hatte Andreae unmissverständlich zu verstehen gegeben, dass er bei allem, was ihn ansonsten mit den Niedersachsen verband, nicht bereit war, die Christologie der Allgegenwart auf dem Altar der vermeinten Einigkeit zu opfern.

1. Andreaes *Disputatio de persona Christi*. 4. September 1572

Andreae lässt dem Druck der Disputationsthesen ein Vorwort an den christlichen Leser vorausgehen, in dem er zunächst dem Vorwurf entgegentritt, in Tübingen werde andauernd dieselbe theologische Frage verhandelt, da dies nun bereits die dritte Disputation über die Christologie sei. Die letzte Disputation über dieses Thema sei nicht überall im deutschen Luthertum auf positive Resonanz gestoßen. Vielmehr sei nicht erst kürzlich erschienenen Veröffentlichungen zu entnehmen, dass die Tübinger Christologie selbst von Lutheranern als häretisch bezeichnet würde. Diese Tatsache erfordere zum Schutz der Württemberger Kirchen und einfachen Christen eine neue Behandlung der Christologie, da von dieser Lehre die Glaubensgewissheit abhänge. Darüber hinaus würde ein Schweigen Tübingens als unausgesprochenes Eingeständnis der eigenen Irrlehre interpretiert werden. Andreae verwahrt sich gegen den Vorwurf, die Tübinger Theologen lehrten in der Christologie Neues.

Andreae wählt als Ausgangspunkt zur Darstellung der Christologie die altkirchliche Lehre von der *unio personalis* und übernimmt dabei zunächst die klassische Definition der Alten Kirche, nach der gilt, *vnionem personalem esse, in qua Diuina & humana natura, in persona Christi, constituant vnum ὑφιστάμενον*.[5] Dieser ontologische Sachverhalt hat nun nach Andreae seinen Grund in der Menschwerdug des Gottessohnes, der die menschliche Natur in die Einheit seiner göttlichen Person aufgenommen habe.[6] Diese

[4] Vgl den Brief Andreaes an den Braunschweiger Kanzler Mynsinger vom 5. September 1572: „hab Ich auff diß mahl mehr nicht, denn ein kleines freundsbrieflein schicken vnd darneben mein *disputatio* schicken wöllen, darInn Ich der Newen Nestorianer zu Wittemberg arge liste auffdecke. Vnnd bin Jetzt an dem, das Ich alle Argumenta der Wittenberger, Zwinglianer, Heidelberger, Züricher, Genfer, so In der *Disputatio* fürgebracht, sampt mein darauff eruolgten *solutionibus* beschreib, darmitt Jederman die Wahrheitt sehen vnnd der Wittenberger betrug mercken khönde.", NStAW: 1 Alt 9, Nr. 337, Bl. 28r.

[5] Andreae, *Disputatio*, XIIII (These 100).

[6] Vgl. Andreae, *Disputatio*, I (These 2).

ontologische Definition reiche jedoch nicht dafür aus, das Mysterium der Inkarnation Christi erschöpfend zu erklären.[7] Vielmehr müsse zum rechten Verständnis der *unio personalis* der Aspekt der κοινωνία in den Vordergrund treten,[8] seien doch die beiden Naturen vom Zeitpunkt des Empfangs im Mutterleib an in steten Austausch miteinander getreten. So ist für den Tübinger die *unio personalis* die logische Voraussetzung für die *communicatio idiomatum*, nicht aber deren zeitliche. Personale Einung und Beginn der Idiomenkommunikation fallen vielmehr für ihn, unter zeitlichem Aspekt betrachtet, ineinander.[9] Um die personale Einheit zwischen den beiden Naturen adäquat aussagen zu können, bedarf es demnach für Andreae eines doppelten Verweises: Die menschliche Natur sei von der göttlichen in ihre Person aufgenommen worden und bilde seit diesem Zeitpunkt als in der Person mit ihr Geeinte zusammen mit ihr eine ontologisch bestimmbare Hypostase. Zu dieser ontologischen Beschreibung von außen müsse aber sofort eine Beschreibung der inneren Gemeinschaft und Anteilgabe treten, die zeitgleich mit der hypostatischen Einung begonnen habe. Neben die ontologische Rede von der *unio personalis* tritt demnach die relationale von der *communicatio idiomatum* als zweite notwendige Beschreibung der Person Christi.

Um die *communicatio idiomatum* näher in den Blick zu bekommen, definiert Andreae zunächst die Eigenschaften der beiden Naturen. Danach sind es die *propria* der göttlichen Natur, ewig, allmächtig, unumschränkt, durch keinen Raum umschrieben und allgegenwärtig zu sein, während die Eigenschaften der menschlichen Natur darin bestünden, einen Anfang in der Zeit zu haben, körperlich, umschrieben, nicht überall präsent zu sein, geboren zu werden, zu leiden, zu sterben und was dem gleich ist.[10] Die gleichsam als Lesehilfe der Schrift konzipierte Vorstellung, dass die Fälle, in denen göttliche Eigenschaften dem Menschen Christus und menschliche Eigenschaften dem Gott Christus zugesprochen werden, durch die *communicatio idiomatum* zu verstehen seien, wie sie die alten Väter entwickelt hätten, bedarf nach Andreae der richtigen Interpretation.[11] Falsch wäre es, diese Mitteilung der Idiome einzig und allein im Austausch der Namen und

---

[7] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIIII–XV (These 100): *Etsi enim vsitatam descriptionem retinentes (qua dicitur, vnionem personalem esse, in qua Diuina & humana natura, in persona Christi, constituant ὑφιστάμενον) aliquid dicimus mysterium tamen nondum satis explicatur.*

[8] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XV (These 101): *Ex κοινωνίᾳ autem facta, quantum sit mysterium aliquo modo intelligitur.* Vgl. auch ebd., II (These 19): *Quae duae naturae in persona filij DEI, non sine κοινωνίᾳ vnitae sunt.*

[9] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IIII (These 34): *Personalis autem cum sit vnio: ideo ex natura illius vnionis, Idiomatum quoque communicatio, aestimanda est: quae communicatio, vt supra dictum est, vnionem consequitur: cum qua tamen tempore simul est.*

[10] Vgl. Andreae, *Disputatio*, III (These 25 und 26).

[11] Vgl. Andreae, *Disputatio*, III (These 28).

Bezeichnungen zu suchen, die Naturen aber als nicht real dadurch betroffen zu sehen. Demgegenüber sei festzuhalten, dass die *communicatio idiomatum* in Wahrheit und real geschehe, nicht allein dem Titel oder den Worten nach. Die Zuschreibung von Eigenschaften der einen Natur an die andere *in concreto* meine nicht allein den Austausch von Bezeichnungen, sondern stelle die Artikulation des wahren und realen Austausches der *propria* der beiden Natur untereinander dar.[12] Dieser Austausch geschehe aber mitnichten auf physische oder natürliche Art und Weise, durch die eine Natur auch für sich selbst zum Subjekt der Eigenschaften der anderen Natur gemacht würde.[13] Vielmehr gelte, dass die beide Naturen Christi für sich selbst betrachtet auch in der realen Idiomenmitteilung unverändert erhalten blieben. Eine *communicatio idiomatum physica* scheide schon deshalb als undenkbar aus, weil die Allmacht Gottes und seine anderen Eigenschaften keine Akzidenzien Gottes darstellten und darum der menschlichen Natur nicht als Akzidenzien beigelegt werden könnten. Umgekehrt gelte, dass der göttlichen Natur Christi auf keine Weise die Eigenschaften der menschlichen Natur zugelegt werden könnten, sei doch das göttliche Wesen dadurch gekennzeichnet, dass es in ihm überhaupt keine Akzidenzien gäbe und es aus diesem Grund keine menschlichen Eigenschaften als Akzidenzien annehmen könnte.[14] Von den Eigenschaften der Gottheit gelte, dass sie exklusiv den drei göttlichen Personen eigene, in ihrem Wesen und ihrer göttlichen Natur begründete *propria* darstellten. Da nun aber die Einheit der beiden Naturen in einer Person nicht auf natürliche oder physische Weise zustanden gekommen sei, sondern personal, gelte auch für die Idiomenkommunikation, dass durch sie die *propria* einer Natur nicht zur ontologischen Bestimmung der anderen Natur würden.[15]

Von der *unio personalis* gelte nun aber ebenso wie von der *communicatio idiomatum*, dass sie erst nach ihrer Konstitution und von ihrer Wirkung

---

[12] Vgl. Andreae, *Disputatio*, III (These 29): *Ea vero, non est nominum tantum & appellationum permutatio, vt falso quidam opinantur: Sed vera communicatio & realis: qua non titulotenus aut verbotenus, sed vere communicantur alterius Naturae propria: quae de altera Natura in concreto praedicantur.*

[13] Vgl. Andreae, *Disputatio*, III (These 30): *Quae tamen communicatio, non est Physica, hoc est naturalis: qua alterutra Natura per se & in se considerata, subiectum propietatum alterius Naturae constituitur.*

[14] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IIII (These 31): *Quemadmodum enim Naturae humanae omnipotentia DEI, tanquam accidens inesse non potest: quod omnipotentia DEI, vt alia DEI propria omnia, accidens non sit: ita Diuinae naturae in Christo, humanae Naturae propria, accidere non possunt: quod in DEI naturam, quae immutabilis est, non cadat accidens.*

[15] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IIII (These 33): *Quia vero vnio duarum naturarum in Persona Christi, non est (Physica) naturalis, sed personalis: communicatio quoque Idiomatum in persona Christi non naturalis est: qua vnius naturae propria, altera natura per se & in se habere dicatur: quo modo in natura humana Eutychianismus: in persona autem Christi Nestorianismus assereretur.*

her zu definieren sei. Diese Wirkung besteht nun für Andreae darin, dass die göttliche Natur ohne ihre angenommene menschliche Natur nichts mehr tue, sondern in ihr, mit ihr und durch sie alle ihre Werke der göttlichen Allmacht ausübe.[16] Durch dieses Wirken in ihr komme der menschlichen Natur eine exklusive Majestät zu, die anderer Art sei als die Ehre, nach der Christi Menschheit mit den Engeln und seligen Menschen vergleichbar sei. Dieser personale Idiomenaustausch vermische weder die beiden Naturen, noch vergotte er die menschliche Natur. Vielmehr blieben in ihm die Eigenschaften beider Naturen in vollem Umfang erhalten und die Naturen unvermischt.

Zur näheren Fokussierung des Unterschiedes zwischen einer *communicatio physica sive naturalis* und der durch ihn vertretenen *communicatio idiomatum personalis* greift Andreae auf das scholastische Instrument der abstrakten und konkreten Redeweise zurück: Während die abstrakte Rede die ontologische Beschaffenheit der Naturen und ihrer Eigenschaften für sich selbst betrachte, habe die konkrete die beiden Naturen als vereinte im Blick. Während die abstrakte Rede zu dem Ergebnis komme, dass die beiden Naturen für sich allein genommen auch in der Person Christi unverändert bestehen blieben und nicht ineinander gemischt werden, drücke die konkrete Rede das Höchstmaß an Gemeinschaft zwischen menschlicher und göttlicher Natur in der Person Jesu Christi aus. Der Tübinger Theologe exemplifiziert diese theoretischen Überlegungen an zwei christologischen Sätzen: Der konkrete Satz *DEVS est mortuus* sei aufgrund der konkreten Gemeinschaft zwischen dem Gott Christus und dem Menschen Jesus von Nazareth als korrekt zu beurteilen, während die Aussage *Diuinitas est mortua* abzulehnen sei, da ihr Subjekt die abstrakte Gottheit für sich und nicht der konkrete Gott Christus sei. Analog verhält es sich für Andreae mit den beiden Sätzen *homo est omnipotens, vbique* und *humanitas in abstracto, & per se considerata, est omnipotens, vbique*.[17] Die konkrete Rede ist demnach der verbale Ausdruck der innigsten Gemeinschaft, der κοινωνία, die zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Christi besteht.

Im Anschluss an diese Unterscheidung geht Andreae zum Angriff auf diejenigen Theologen über, die zwar in der Terminologie der Idiomenkommunikation mit den Tübingern übereinstimmten, der Sache nach aber etwas völlig anderes meinten.[18] Diese Lehrer gingen davon aus, dass die

[16] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IIII (These 35): *Eam [communicationem idiomatum], sicut & vnionem ipsam personalem, non nisi a posteriore, hoc est, ab effectu definire possumus: quod videlicet λόγος, sine assumpta natura, nihil agat: sed in ea, cum ea, & per eam, omnia suae omnipotentiae opera exerceat.*

[17] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVII (These 189).

[18] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVII (These 190).

Bezeichnungen der Eigenschaften der beiden Naturen in einem *totum agens* zusammenkämen, das sie Person nennen. Diese Person vereine beide Naturen miteinander und sei so der Prädikationsträger göttlicher und menschlicher Wesenseigentümlichkeiten. Zwischen den beiden Naturen jedoch bestehe keine reale Gemeinschaft, sondern lediglich ein Austausch der Namen und Bezeichnungen. So könnten sie den Satz „Der Mensch Christus ist allmächtig und allgegenwärtig" stehen lassen, weil die menschliche Natur Jesu Christi ontologisch zu demselben Prädikationsträger der Person gehöre, in dem auch die göttliche Natur enthalten sei, die über diese Eigenschaften verfüge. Doch stellten diese Aussagen der Idiomenkommunikation eine uneigentliche Rede dar, habe doch bei diesen Theologen die menschliche Natur keinen realen Anteil an den ihr fremden göttlichen Eigenschaften. Mitgeteilt werde nur der *modus loquendi*, dass der Mensch Christus allmächtig sei, jedoch in der Bedeutung, dass Christus gemäß seiner menschlichen Natur nichts anderes als allein den leeren Titel der göttlichen Majestät durch die göttliche Natur mitgeteilt werde, dem kein realer Sachverhalt korrespondiere.[19] Dieser Position, die unschwer als die Wittenberger zu identifizieren ist, hält Andreae entgegen, dass Christus als Gottes Sohn mit der angenommenen Natur seine Allmacht persönlich gemein habe und diese der angenommenen menschlichen Natur mitteile.[20] Dennoch bleibe festzuhalten, dass die Majestät der menschlichen Natur nicht *in abstracto*, getrennt von der Gottheit, in sich mitgeteilt werde, sondern ausschließlich in der konkreten Einheit der göttlichen Natur mit der angenommenen menschliche Natur.[21]

Nach dieser Vorstellung des Unterschieds zwischen abstrakter und konkreter Rede wendet der Tübinger Theologe diese Distinktion nun an, um die durch die Wittenberger der Tübinger Seite unterstellten trinitarischen Irrlehren abzuweisen. Um die Inkarnation des Gottessohnes adäquat in den Blick zu bekommen, sei eine trinitarische Unterscheidung unabdingbar: Subjekt der Annahme der menschlichen Natur sei die göttliche Natur nicht in dem Sinne, dass die ganze Trinität inkarniert worden sei.[22] Vielmehr sei die zweite Person der Trinität, der Gottessohn, der von Natur aus am göttlichen Wesen teilhabe, durch die Annahme der menschlichen Natur auch ein Mensch geworden.[23] Aus diesem Grund sei in der Rede von der Inkarnation

---

[19] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVII (These 190 und 191).

[20] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVII–XXVIII (These 194).

[21] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXIX (These 206): *Ideoque etiam Maiestatem de qua disputamus, neque ex se, neque in abstracto, hoc est, separatim a Diuinitate, in se & per se: sed tantum in vnione & propter vnionem natura assumpta vere habere dicitur.*

[22] Vgl. Andreae, *Disputatio*, I (These 11): *Neque vero simpliciter natura Diuina, humanam assumpsit: quo modo tota Trinitas incarnata diceretur.*

[23] Vgl. Andreae, *Disputatio*, I (These 12): *Sed persona Trinitatis secunda: Filius DEI: qui natura DEVS, & filius DEI est: idem quoque assumptam naturam humanam, filius hominis factus est.*

eine präzise Unterscheidung zwischen dem *filius Dei ante incarnationem* und der *persona Jesu Christi* vorzunehmen.[24] Während der Begriff *filius Dei* den Gottessohn als von Ewigkeit her vom Vater geborene Hypostase innerhalb der Trinität bezeichne, umfasse der Begriff *persona Christi* neben der göttlichen Person, die sich durch ihre *differentia specifica* von den anderen beiden göttlichen Personen unterscheide, auch die angenommene menschliche Natur. Mit den beiden Begriffen sei es möglich, den Sohn Gottes vor seiner Inkarnation von der Person Christi nach ihrer Menschwerdung zu unterscheiden. Betrachte man nun den *filius Dei* als *in abstracto* innerhalb der Trinität Subsistierenden, so gelte für ihn wie für alle drei göttlichen Personen, dass er nicht mitteilungsfähig sei, *incommunicabilis*. Indem jedoch die zweite Person der Trinität, vom Wesen her den beiden anderen gleich, die menschliche Natur angenommen habe, sei sie zu einer mitteilungsfähigen Person geworden.[25] Unzulässig sei es demnach zu sagen, der Vater oder der Heilige Geist hätten die menschliche Natur angenommen oder seien mitteilungsfähig geworden. *In abstracto* in seinem Sein innerhalb der Trinität betrachtet, sei auch der Sohn Gottes nicht in der Lage, der Kreatur seine Eigenschaften mitzuteilen; *in concreto*, das heißt, vereinigt mit der menschlichen Natur, habe er jedoch diese Möglichkeit hinzugewonnen.[26] Diese Unterscheidung zwischen *filius Dei ante incarnationem* und *persona Christi incarnata* ist für Andreae auch entscheidend zur Beurteilung der Ausübung der göttlichen Majestät durch Christus. Vor seiner Inkarnation habe er diese permanent in seinen Kreaturen ausgeübt, in seinen Erdentagen habe er sich ihrer entäußert, abgesehen von den Wundern; nach seiner Auferstehung übe er sie nur noch durch seine angenommene menschliche Natur aus. Durch diese Unterscheidung von konkreter und abstrakter Rede innerhalb der Trinität gelingt es Andreae, die metaphysische Voraussetzung der Mitteilungsunfähigkeit des göttlichen Wesens mit der realen Idiomenkommunikation, in der die göttliche Natur innerhalb ihrer Person ihre Eigenschaften an die menschliche Natur mitteilt, auszugleichen.

Wendet man nun seinen Blick auf die konkreten Folgen der Idiomenkommunikation, so ergibt sich eine Dreiteilung innerhalb der Disputationsthesen Andreaes: I. An den Handlungen Christi sind immer beide Naturen beteiligt. Die nähere Bestimmung der *unio personalis* als κοινωνία der beiden Naturen stellt für den Tübinger den sachlichen und notwendigen Grund der Rede von einer Mitteilung der Eigenschaften in der Person

[24] Vgl. Andreae, *Disputatio*, I–II (These 13): *Accurate igitur, inter personam τοῦ λόγου extra incarnationem, & Personam Christi discernendum est.*

[25] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XII (These 86): *Persona igitur filij DEI, cum sit in ipsa Diuinitate incommunicabilis, Natura communicabili existente: ideo & in persona filij ita facta est vnio: vt personae Patris aut S. sancti accomodari nequeat.*

[26] Vgl. zum Ganzen: Andreae, *Disputatio*, XII (These 84–90).

Christi dar. Eine Rede von der persönlichen Einung, die absieht von der Gemeinschaft, die durch dieses Geschehen konstituiert werde, hat für Andreae noch nicht das Wesen der *unio personalis* erkannt.[27] Aus dieser realen Gemeinschaft der beiden Naturen folgt nun für den Tübinger, dass seit der Inkarnation niemals eine Natur Christi ohne Mitwirkung der anderen handelt. Trennte man auch nur in einem Fall die Handlungen der beiden Naturen voneinander, so höbe man damit die *unio personalis* auf und würde die Inkarnation rückgängig machen.[28] Aus diesem Grund lehnt Andreae sowohl die rein verbale Idiomenkommunikation Wittenberger Prägung, als auch die Lehre derjenigen ab, die davon ausgingen, dass der Sohn Gottes einige Handlungen, nicht aber alle durch seine menschliche Natur ausübe.[29]

II. Das Leiden, Sterben und der Tod Christi kommt der ganzen Person nach ihren beiden Naturen zu: Der Grundsatz des steten Zusammenwirkens der beiden Naturen Christi gilt nun für Andreae auch für den Bereich des Leidens und Sterbens Christi. Der inkarnierte Christus habe als ganzer nach seinen beiden Naturen gelitten und sei gestorben, wie 1 Petr 4,1 und Act 20,28 bezeugten. Dieses Leiden und Sterben zusammen mit der menschlichen Natur gilt nun aber für den Tübinger exklusiv für den inkarnierten Christus *in concreto*. Die Gottheit für sich in ihren drei Personen *in abstracto* betrachtet bleibt für ihn vom Leiden und Sterben frei und unberührt.[30] Das reale Betroffensein durch das Leiden und Sterben der menschlichen Natur durch die konkrete, mit der menschlichen Natur vereinte göttliche Natur lasse sich keinesfalls durch ein rein verbales Verständnis etwa im Sinne der ἀλλοίωσις Zwinglis abmildern, da durch dieses Konstrukt die wahre Gemeinschaft der beiden Naturen und damit auch die *unio personalis* aufgehoben würden.[31] Da der Tod eines bloßen Menschen nicht ausgereicht hätte, um die Sünden der Menschheit zu tragen, bringe allein dieses reale

---

[27] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VII (These 55): *Qui igitur vnionem duarum Naturarum, diuinae & humanae, sine κοινωνίᾳ vera & reali factam esse affirmat: quid vnio personalis τοῦ λόγου cum assumpta Natura sit, prorsus ignorat.*

[28] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VII (These 58): *Vbi enim actiones sunt separatae: ibi etiam Naturas separatas esse, necesse est.*

[29] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VII–VIII (These 56+57): *Ex quo manifestum est, eos a veritate aberrare, qui asserunt, λόγον assumptae Naturae actiones suas non realiter, sed tantum per nominum & appellationum permutationem communicasse. Similiter quoque errant, qui docent, quod λόγος quaedam tantum sed non omnia, in, per, & cum assumpta Natura agat: qui vnitatem personae Christi soluunt: & aperte cum Nestorio duas personas constituunt.*

[30] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VIII (These 62): *Nam etsi diuinitas est, & manet impaβibilis: non tamen Natura humana a λόγῳ separata passa est: sed cum Diuinitate personaliter vnita permanente, vere & non verbaliter cum D. Petro dicimus, Christum passum in carne: & Ecclesiam non verbaliter, sed vere DEI sanguine redemptam & acquisitam esse.*

[31] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VIII (These 63): *Damnanda igitur, & in infernum vsque detestanda est Cinglij ἀλλοίωσις, qua Christus talis fingitur, in cuius persona nulla Naturarum κοινωνία vera asseritur, vbi quod totius personae Christi est: alteri tantum Naturae tribuitur.*

Verständnis des Todes auch dieses konkreten Gottes in der Person Christi dessen Erlösungstod ganz zum Vorschein.[32] An dieser Stelle tritt die offenkundig soteriologische Motivation der Christologie Andreaes offen zutage. Entsprechend heftig fällt seine Reaktion auf die Vertreter einer rein verbalen Idiomenkommunikation aus. Im Grunde hielten es deren Vertreter mit der ἀλλοίωσις Zwinglis.[33] Die *noui Doctores* irrten, wenn sie außer einer natürlichen Idiomenkommunikation, die zur Naturenvermischung führte, keine andere Möglichkeit zuließen, wie die beiden Naturen real in Gemeinschaft miteinander treten könnten.[34] Mit dieser These nimmt Andreae das erste Mal offen gegen die Wittenberger Theologen Stellung. Ja, er spricht allen denen, die die wahrhafte Gemeinschaft zwischen menschlicher und göttlicher Natur leugnen, ihr Christsein ab.[35]

III. Die menschliche Natur bekommt alle göttlichen Eigenschaften mitgeteilt: Aufgrund der innigen Gemeinschaft beider Naturen Christi, die mit der Inkarnation begonnen hat, gilt nun für Andreae nicht allein, dass die göttliche Natur am menschlichen Leiden und Sterben real partizipiert, sondern die menschliche Natur bekommt ebenso realen Anteil an allen Werken der göttlichen Natur. Indem die göttliche Natur alle ihre Werke in, mit und durch die menschliche Natur ausübe, bekomme diese alle göttliche Eigenschaften personal und *in concreto* real mitgeteilt und bleibe doch *in abstracto*, für sich selbst betrachtet, unverändert. Christus mit einer mittleren Ehre auszustatten, die zwischen der unbeschränkten Ehre Gottes und der anderer Heiliger anzusiedeln sei, wie dies von den Wittenbergern vertreten werde, ohne reale Mitteilung von göttlichen Eigenschaften, wird aus diesem Grund entschieden abgelehnt.[36] Innerhalb dieser Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur findet sich bei Andreae nun die Unterscheidung von zwei voneinander zu unterscheidenden *status*: Während seines Erdenlebens, zur Zeit der Erniedrigung, habe die menschliche Natur

---

[32] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VIII (These 64): *Quemadmodum enim ne quidem humanitatis solius proprium est mori, quod cum animalibus omnibus commune habet, ita solius Christi, hoc est, personae proprium est, PRO NOBIS, & peccatorum redemptione mori, quod humanitati impoßibile fuisset.*

[33] Vgl. Andreae, *Disputatio*, VIII–IX (These 65): *Nec differentia est aliqua, inter Cinglij ἀλλοίωσιν, & eorum sententiam: qui actiones & paßiones Christi, verbis, non quidem soli alterutri Naturae, sed personae tribuunt, asserentes id fieri, per communicationem Idiomatum, non tamen realem, sed eam, quam affirmant esse tantum phrasim & modum loquendi: seu vt magis perspicue ex illorum sententia loquamur, permutationem nominum sine vera & reali Naturarum communicatione.*

[34] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IX (These 66).

[35] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IX (These 68): *[...] vt qui eam [realem κοινωνίαν] neget, aut damnet: eum pro Christiano habendum esse negemus.*

[36] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IX (These 69): *Quam Maiestatem, non mediam inter DEI infinitam & aliorum sanctorum gloriam, statuimus: sed illius infinitae Maiestatis κοινωνίαν, quae vnionem personalem consequitur.*

nicht immer von den kommunizierten göttlichen Eigenschaften Gebrauch gemacht, sondern wo und wann sie gewollt habe. Habe Christus als Mensch sie gebraucht, dann habe dies der Ausführung seines Amtes gedient.[37] Nach seiner Auferstehung und der Erhöhung zur Rechten der Kraft und Majestät Gottes, zu der er seiner menschlichen Natur nach erhöht wurde, übe die göttliche Natur ihre Eigenschaften niemals mehr ohne die menschlichen Natur aus, sondern stets in, mit und durch sie.[38] Andreae geht auf weitere Wittenberger Anschuldigungen ein, wenn er festhält, dass er mit dem Begriff *communicata divinitas* niemals von einer geschaffenen Gottheit gesprochen habe, die ihrem Sein nach vom göttlichen Wesen zu unterscheiden wäre. Vielmehr habe er mit diesem Begriff die personale Mitteilung von Eigenschaften der göttlichen Natur an den Menschen Christus ausdrücken wollen.[39] Auch der Begriff der *effusio* impliziere für ihn keinen Verlust der Gottheit der zweiten Person der Trinität, die dann etwa in die Menschheit analog zum Ausgießen von Wasser in eine Vase überginge. In einem solchen abstrakten Verständnis sei weder die menschliche Natur Christi noch irgendeine andere Kreatur in der Lage, die Majestät Gottes aufzunehmen. Er habe diesen Begriff vielmehr dazu gebraucht, um die wahre und reale konkrete Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen Christi auf den Punkt zu bringen.[40] Eben durch diese intime Gemeinschaft mit der göttlichen Natur in der konkreten Person unterscheide sich Christus von anderen Heiligen, bei denen Gott der Schöpfer zwar auch präsent sei, ihnen aber seine Gaben nur teilweise mitteile.[41] Durch dieses *genus* der Idiomenkommunikation sei Christus als Gott und Mensch zugleich im Himmel und auf Erden gegenwärtig. Es bedürfe daher keines Ab- oder Aufstieges der menschlichen Natur, damit die menschliche Natur Christi auf Erden präsent werden könne. Aufgrund der realen Gemeinschaft mit der göttlichen Natur sei er immer schon auch seiner menschlichen Natur nach auf Erden präsent und erfülle dort seine Verheißungen.[42]

---

[37] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XII (These 89): *Post incarnationem vero, tempore exinanitionis, non semper: sed quando, & vbi voluit, & officij ipsius ratio exigebat (sicut duodecim annorum existens, in miraculis & alijs quibusdam operibus) per humanam Naturam exeruit.*

[38] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XII–XIII (These 90).

[39] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIII (These 93).

[40] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIII–XIV (These 94): *Sic & effusio plenitudinis DEItatis seu proprietatum Diuinae naturae, adeoque omnis Maiestatis, non intelligitur talis, qua DEVS seipsum exuerit: humanitas vero, instar vasis, eas in se recipere dicatur: earumque subiectum constituatur, (qua ratione Maiestatis DEI neque humana Christi Natura, neque vlla creatura capax est:) sed significat plane idem, quod D. Paulus ad Colos. Scribit: In ipso inhabitat omnis plenitudo DEItatis corporaliter, respectu videlicet humanae naturae.*

[41] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIV (These 96+97).

[42] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XV (These 105+106): *Hinc idem Christus non modo vt DEVS: verumetiam tanquam homo, simul in terris & in coelo est. [...] Hinc etiam Christus eam Maies-*

Im Folgenden bezieht Andreae mit grundsätzlichen Erwägungen Stellung zu der auch im Lager der Wittenberger Gegner behandelten Frage nach der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi. Er setzt ein mit der Fundamentalunterscheidung zwischen Gottheit und Menschheit: Während die Gottheit von Natur aus, Himmel und Erde erfüllend, allgegenwärtig sei, verfüge die Menschheit durch ihre Beschränktheit und räumliche Umschriebenheit gerade nicht über diese Eigenschaft.[43] Darüber hinaus sei eine räumlich-quantitative Allgegenwart der menschlichen Natur Christi auszuschließen, weil dies die Eigenschaften einer menschlichen Natur sprenge. Andererseits sei eine Gegenwart der menschlichen Natur ohne Quantität ebenfalls als undenkbar abzulehnen, widerspreche es doch einer körperlichen Natur, ohne Ausdehnung zu sein. Gerade durch diese Eigenschaft sei sie von einem Geist unterschieden, der über keine Ausdehnung verfüge.[44] Betrachte man die menschliche Natur für sich *in abstracto*, so sei es ebenfalls unmöglich, dass sie zugleich eine räumlich umschriebene und eine räumlich nicht umschriebene menschliche Natur sei.[45] Die Aufhebung der räumlichen Gebundenheit könne auch nicht als Akzidens zu der menschlichen Natur hinzukommen, stelle die Allgegenwart doch eine göttliche Eigenschaft dar, die niemals als Akzidens zu einer geschaffenen Kreatur hinzutreten könne.[46]

Daraus folgt nun aber für Andreae, dass die ontologischen Kategorien des *per se esse* und des *per accidens esse*, mit denen ansonsten das Entitäten voneinander geschieden würden, für die Christologie unzureichend und aus diesem Grund für die Verhältnisbestimmung von Gottheit und Menschheit in der Person Christi nicht zu gebrauchen seien. Das ontologische Gerüst nehme seinen Ausgangspunkt von der Betrachtung der Natur und versuche, dieser mit der menschlichen Logik nachzudenken. Nun sei die Person Christi aber der gefallenen Schöpfung, in der Gott Gott und Mensch Mensch bleibe und eine Kluft zwischen diesen beiden Größen existiere, auf das entschiedenste entgegengesetzt. Aus diesem Grund lasse sich das Geheimnis der Inkarnation auch nicht in den ontologischen Kategorien der

---

tatem habet, propter quam neque ascensu, neque descensu ei opus est: vt tanquam homo, siue secundum humanitatem praesens suas promißiones in terris adimpleat.

[43] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVI (These 108; 111).

[44] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVI (Thesen 112+113): *Non cum quantitate vbique est: quoniam monstrosa esset haec secundum quantitatem diffusa corporis vbiquitas. Nec sine quantitate. Quia naturae corporeae repugnat, quae hoc solo a spiritu differt: qui omnis quantitatis expers est.*

[45] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVI (These 114): *Respectu ergo sui ipsius, seu essentiae & naturae suae, per se consideratum corpus Christi, simul circumscriptum & non circumscriptum esse non potest.*

[46] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVI (These 115): *Neque etiam per accidens circumscriptum & incircumscriptum eidem inesse possunt. Quon[i]am ἀπερίγραπτον, hoc est, incircumscriptum (de quo hic loquimur) accidens non est: ac proinde rei creatae accidere non potest.*

alten Welt aussagen. Vielmehr trete mit dem *mysterium vnionis personalis duarum naturarum in Christo* eine neue ontologische Kategorie in Kraft, durch die die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi ermöglicht werde. Da die Gottheit in ihrer Fülle und mit allen ihren Eigenschaften leibhaftig und persönlich in der Menschheit Christi wohne, sei in der Person Christi etwas Neues konstituiert worden: die reale und intime Gemeinschaft und Anteilgabe zwischen Gottheit und Menschheit Christi.[47] Diesem ontologisch schlechthin Neuen entspreche die menschliche Sprache, wenn sie mit dem Wort „Mensch" nun nicht mehr einen normalen von der Gottheit getrennten Menschen bezeichne, wenn sie von Christus rede, sondern den mit der Gottheit geeinten und alle göttlichen Eigenschaften persönlich von ihr empfangenden neuen Menschen Jesus Christus.[48]

Geht man nun mit Andreae von der Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi durch seine persönliche Teilhabe an der Kraft, Macht oder Majestät der göttlichen Natur aus, so ist man zu weiteren Überlegungen genötigt. Die göttliche Kraft, Macht und Majestät sei nichts Räumliches. Aus diesem Grund sei es für die personale Präsenz des ganzen Christus nicht nötig, dass sein Körper oder seine Menschheit auch lokal dort anwesend sei, wo seine Gottheit ihrem Wesen nach präsent sei.[49] Vielmehr müsse der Satz *Christus est vbique TOTVS sed non TOTVM*[50] in einer richtigen Interpretation gelten. Die Vokabel *Totum* könne die Naturen *in abstracto* bezeichnen wie auch die Person, die personal aus beiden Naturen bestehe. Wenn Andreae den Satz *Christus est vbique Totus, et non Totum* gebraucht, dann versteht er die Vokabel *totum* im ersten Sinne, also die Naturen *in abstracto, per se* und in ihrem Wesen betrachtet: Weil die menschliche Natur für sich und in sich beschränkt und umschrieben sei und in Ewigkeit bleibe, sei sie ihrer Natur nach lokal anwesend und niemals allgegenwärtig wie die Gottheit ihrem Wesen nach. Auch die *unio personalis* hebe diesen Unterschied der beiden Naturen niemals auf. Beziehe man aber beide Vokabeln *Totus* und *Totum* auf die konkrete Person Jesu Christi, dann lasse sich mit

---

[47] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVI–XVII (These 116): *Sublatis ergo his modis per se & per accidens: quibus alias omne ens diuiditur: relinquitur in medio mysterium vnionis personalis duarum naturarum in Christo: cuius in Natura nullum exemplum extat: in quo neque humanitas diuinitas, neque diuinitas humanitas efficitur: neque diuinitas humanitati: neque humanitas diuinitati accidit: sed propter vnionem personalem propria diuinitatis etiam humanitati adscribitur: quoniam humanitas Christi personaliter: seu, vt D. Paulus loquitur, corporaliter diuinitatem habet inhabitantem: & per consequens etiam omnem plenitudinem DEItatis, quae eiusdem propria complectitur: quod nulli creaturae accidit: in quibus tamen tota diuinitas & plenitudo diuinitatis est.*

[48] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVII–XVIII (Thesen 118–124).

[49] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVIII (These 124).

[50] Andreae, *Disputatio*, XVIII (These 125).

Recht und in Wahrheit sagen: *Christus DEVS & Homo vbique Totus est & Totum.*[51] Denn nirgends ist für Andreae der λόγος präsent ohne seine Menschheit, mit der er nicht *naturaliter*, sondern *personaliter* vereint ist. Den reformierten Theologen hingegen bedeute der *totus Christus* nichts als die göttliche Natur Christi oder die Person des λόγος, der sie die Allgegenwart zusprechen. So könnten sie auch Christus bei den Erzvätern als *totus* bezeichnen, obwohl er da noch nicht mit der menschlichen Natur vereint gewesen sei. Sie lehnten die Allgegenwart der menschlichen Natur ab, weil sie diese als eine quantitative Ausdehnung des menschlichen Körpers in die allgegenwärtige Gottheit verstünden.[52] Dass die Behauptung, die Tübinger verträten diese Position, unhaltbar sei, wüssten die reformierten Theologen indes selber. Andreae lehnt nun seinerseits die reformierte Lehre ab, nach der die göttliche Natur den menschlichen Körper allein an dem einen Ort des Himmels bei sich habe, nicht aber auf Erden. Dagegen sei festzuhalten, dass, wo auch immer die göttliche Natur sei, sie ihre angenommene menschliche Natur bei sich real präsent habe auf persönliche, nicht auf räumliche Art und Weise. Gehe man davon aus, dass alle Dinge Gott ohne räumliche Entfernung gegenwärtig seien, er sie sehe und aufs äußerste präsent habe, dann würden sie der angenommenen Natur, mit der er sich persönlich vereint habe, aufgrund der intimen Gemeinschaft innerhalb der Person ebenfalls ohne räumliche Entfernung präsent. Ihre sachliche Begründung erfährt für Andreae die so bestimmte Allgegenwart der menschlichen Natur dadurch, dass der allgegenwärtigen göttlichen Natur auch ihre angenommene menschliche Natur auf das intimste gegenwärtig sei.[53]

Die so bestimmte Allgegenwart der menschlichen Natur Christi finde nun auf drei voneinander zu unterscheidende Weisen statt. Zum einen sei Christi menschliche Natur zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes zur universalen Präsenz bei allen Kreaturen in gleicher Weise erhöht worden.[54] *Nam vbicunque λόγος seu Dextra DEI est: ibi Christus est.*[55] Der Herrschaftsbereich Gottes, seine Rechte, fällt so für Andreae zusammen mit der Präsenz der göttlichen Natur und der mit ihr vereinten menschlichen Natur. In dieser personalen, nicht lokalen, Gegenwartsweise sei die Person Christi nach ihren beiden Naturen allen Kreaturen, den Erwählten und seiner Kirche wie auch den Feinden der Kirche präsent. Von dieser Universalpräsenz

---

[51] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIX (These 129): *Quando autem vtrumque vocabulum TOTVS & TOTVM ad personam referuntur seu naturas ipsas, ea rationes, qua vnitae sunt: propter hanc personalitatem vere & recte dicitur Christus DEVS & Homo vbique Totus est & Totum.*

[52] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIX (Thesen 131+132).

[53] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XX (These 136): *Cum enim DEO sine interuallo loci, omnes res praesentes sint: quas non eminus aspicit, sed praesentißimas habet: maxime assumpta humanitas, absque locorum interuallo, ei praesens erit, cum qua se personaliter vniuit.*

[54] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXI (These 146).

[55] Andreae, *Disputatio*, XXI (These 147).

sei die auch durch Chemnitz vertretene Gegenwart des ganzen Christus bei seiner Kirche zu unterscheiden, die er seinen Gläubigen verheißen habe (Mt 18,19; 28,20). Von diesen beiden Präsenzweisen der menschlichen Natur sei als dritte eine *singularis praesentia* zu unterscheiden, die einzig und allein bei der verheißenen Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl vorliege.[56] Diese Präsenzweise nennt Andreae die sakramentale, in der mit den sichtbaren Dingen als unsichtbare Gaben der Leib und das Blut Christi ausgeteilt wird. Da die Art und Weise dieser Präsenz das Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft übersteige, sei es das sicherste, sie einfach zu glauben.[57] Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl sei ein *mysterium*, das es zu glauben, nicht zu verstehen gelte und das gegen die durch den Sündenfall entstellte menschliche Vernunft streite.[58] Fest stehe jedoch, dass diese Gegenwart nicht als fleischliche oder lokale, sondern als geistliche und himmlische zu verstehen sei. Christus sei aufgrund seiner empfangenen Majestät in der Lage, seinen wahren Leib und sein wahres Blut auszuteilen.[59] Das sakramentale Essen des Leibes und Blutes Christi sei jedoch zu unterscheiden vom geistlichen Essen, von dem in Joh 6 die Rede sei. Das geistliche Essen geschehe nur zum Leben, während das sakramentale auch zum Verderben genossen werden könne. Im sakramentalen Abendmahl bekämen *alle* Kommunikanten den wahren Leib Christi, verbunden mit dem Brot ausgeteilt. Diese *manducatio oralis* könne jedoch auch zum Unheil geschehen.[60] Denn Christus sei nicht allein der Retter zum Leben, sondern auch der Richter, dem der Vater alles Gericht gegeben habe.

Abschließend nennt Andreae den geistlichen Nutzen seiner Tübinger Christologie: Es sei der größte Trost, zu wissen, dass Christus auch seiner Menschheit nach überall, nicht allein im Abendmahl, gegenwärtig sei. Diese Gegenwart im Feuer, wie im Wasser und allen Gefahren sei der größte Trost der Christologie. So stelle der Hebräerbrief Christus nicht allein seiner göttlichen Natur nach, sondern auch nach seiner Menschheit als Helfer und Beistand dar, der die menschlichen Anfechtungen kenne.

---

[56] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXII (These 156).

[57] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXII (These 158): *Qui modus praesentiae, cum simpliciter captum humani ingenij excedat: tutißimum fuerit etiam simpliciter credere.*

[58] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXII (These 159): *Est enim mysterium, quod creditur, non intelligitur: cum ratione humana deprauata, vt plerique Articuli religionis Christianae, pugnans.*

[59] Vgl. Andreae, Disputatio, XXIII (These 160): *Modo Ecclesia admoneatur, nihil hic cogitandum Carnale aut locale, sed totum Spirituale & coeleste, pro ratione Maiestatis, vnde filius Hominis habet: quod suam veram Carnem & Sanguinem nobis in coena cum Pane exhibere potest.*

[60] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXIII (These 165).

2. Das Bekenntnis der Württemberger Theologen

Der harte Kurs gegen die Wittenberger *und* niedersächsische Christologie, den Andreae in seiner Disputation skizziert hatte, war indes religionspolitisch kaum vertretbar, hätte er doch nichts weniger als die Dreiteilung des ohnehin bereits zerstrittenen Luthertums bedeutet. Herzog Ludwig oder einer seiner Vormünder ließ darum wohl den Befehl an die Württemberger Theologen ausgehen, in einem eigenen Druck das niedersächsische Bekenntnis als rechtgläubig anzuerkennen und auf diese Weise der Koalition gegen die kursächsische Christologie und Abendmahlslehre beizutreten.[61] Die Theologen Württembergs entsprachen diesem Befehl und ließen im Herbst des Jahres 1572 eine

Bestendige widerholung vnnd grundtliche erklärung der Kirchen vnd Schulen im Fürstenthumb Württemberg Lehr vnd Bekantnus Von der Person vnd beeden Naturen vnsers Herrns vnnd Heylands Christi/ von seiner Himmelfart/ sitzen zur Rechten Gottes/ vnd warhafftigen gegenwertigkeit seines Leibs vnd Bluts im heiligen Nachtmal" in den Druck gehen „zu Ehren der Maiestet deß Menschen Christi/ Bericht der warheit/ vnd endtschuldigung aller vnuerschuldten Aufflagen.[62]

Aus diesem Titel geht bereits hervor, dass die Schrift neben dem Anschluss an die niedersächsische Koalition auch eine offizielle Verteidigungsschrift Württembergs auf die in der Wittenberger „Grundfest" erhobenen Anschuldigungen an die Tübinger Christologie darstellt. Diese durch das Württemberger Druckverbot reichlich verspätete Antwort auf die Wittenberger Angriffe erreicht mit ihren 255 Seiten einen beachtlichen Umfang. Sie zerfällt in fünf Hauptabschnitte, denen oft lange Teile mit Referenztexten folgen, die zur Stützung der Württemberger These dienen, die Tübinger Christologie sei identisch mit dem Glauben der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten, wie er in der Wittenberger Reformation einmütig zu neuer Geltung gebracht worden sei:

---

[61] Zu dieser Entscheidung dürfte wohl auch die Widmung der *Institutio christianae religionis* Selneckers im September 1572 an den Herzog Ludwig beigetragen haben, in der der Braunschweiger Theologe erstmals die volle theologische Lehreinheit der Kirchen des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel mit den Württemberger Kirchen und der Lehre der Tübinger Theologen Brenz und Andreae behauptet hatte. Vgl. Selnecker, *Institutio*, A 3v.

[62] Württemberg, Bestendige Wiederholung, a 1r (Titelblatt). Vgl. die Erwähnung dieses Bekenntnisses bei Heppe, Geschichte, 414_3 und Mager, Konkordienformel, 140, sowie die theologiegeschichtliche Analyse bei Ritschl, Dogmengeschichte, 89f.

	Vorwort	a 2r–c 2v
I	Bericht von den Auseinandersetzungen der Vergangenheit	1–7
II	Bekenntnis von der Person Christi und der wahrhaften Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl	7–18
1.	Die Übereinstimmung der Württemberger mit Luther	18–36
2.	Exegetische Begründung der Württemberger Position	37–59
3.	Das Zeugnis der altkirchlichen Symbole	60–94
4.	Das Zeugnis der altkirchlichen Konzilien	94–151
5.	Das patristische Zeugnis	151–169
III	Drei Gründe, warum an der Lehre von der Majestät der menschlichen Natur Christi festzuhalten sei	169–184
1.	Zeugnis der Kirchen Augsburger Konfession	184–235
IV	Zusammenfassung und Verwerfung der „zwinglianischen" Lehre	235–240
V	Die „eigentliche meinung der Zwinglianer" vom Abendmahl	240–255

2.1 Der Anschluss Württembergs an die niedersächsische Koalition

Das Württemberger Bekenntnis beginnt mit einem Vorwort, das an die niedersächsischen Theologen adressiert ist. Zu danken sei den Niedersachsen für ihren mündlichen und schriftlichen Schutz der Württemberger Kirche gegen die Angriffe ihrer Wittenberger Nachbarn, die sich insonderheit gegen den vor zwei Jahren verstorbenen Tübinger Theologen Johannes Brenz gerichtet hätten. Obwohl zu dessen Lebzeiten kein Theologe Augsburger Konfession ihn als einen Irrlehrer bezeichnet habe, sei in Wittenberg bereits vor etlichen Jahren eine Schrift heimlich und ungedruckt herumgereicht worden, in der dessen Christologie als häretisch bezeichnet worden sei.[63] Als einige Wittenberger Theologen jedoch auf diese Schrift angesprochen worden seien, hätten sie die Abfassung dieser Schrift durch Wittenberger Theologen verleugnet.[64] In jüngster Zeit jedoch hätten sich die „newen Theologen" in Wittenberg gegen den Württemberger Reformator gewandt und seine Verteidigung der Abendmahlslehre Luthers gegen die

[63] Gemeint ist die *Censura Theologorum Witebergensium*. Vgl. Abschnitt II. 2.

[64] Die Württemberger beziehen sich auf das Gespräch der Zerbster Delegation mit Paul Crell, Nicolaus Selnecker und Johannes Bugenhagen im Nachgang der Promotionsdisputation in Wittenberg im Mai 1570. Vgl. Abschnitt IV. 4.

Zwinglianer und Calvinisten hart angegriffen. In ihren eigenen Schriften aber erwähnten diese jungen Theologen mit keinem Wort mehr die Gefahr, die von dieser Seite drohe.

Nachdem die Württemberger Theologen die niedersächsische Konfession gelesen hätten, seien sie zuerst der Meinung gewesen, es sei nicht nötig, diese ihre eigene Schrift, „so wir allbereit/ vnnd vor langst zu widerlegung sollicher beschwerlichen *Calumnien* verfasset",[65] in den Druck gehen zu lassen. Da jedoch die Niedersachsen in ihrer Konfession eine Württemberger Stellungnahme für wünschenswert gehalten hätten und sie auch von vielen Schwäbischen und Oberdeutschen Brüdern um eine Stellungnahme zu den Anschuldigungen gegen sie gebeten worden seien, hätten sie sich nun doch dazu entschieden, diese Schrift zu veröffentlichen. Die Württemberger Konfession sei den niedersächsischen Theologen gewidmet,

auff das die gantz Kirch Gottes ein offentlich Zeugnuß hette/ das wir mit ewer [der Niedersachsen] Lehr/ Glauben vnd Bekantnuß/ wie in allen/ also auch in disen Articuln vnser Christlichen Confession einig/ wie denn auch jr hinwiderumb/ gegen vnsern Kirchen/ derselben Lehr/ Glauben vnn Bekantnuß Euch gantz Christlich vnd einhellig erkläret/ Vnd wir nicht weniger/ als jr/ wol gesinnet weren/ souil an vns/ vnnd mit guttem gewissen geschehen köndte/ alle weitleuffige *Disputation* abzuschneiden wol geneigt.[66]

Diese christologischen Disputationen hätten nicht die Württemberger Theologen angefangen, sondern sie seien dem gesamten Luthertum durch die Zwinglianer und Calvinisten aufgenötigt worden.

Bei der Lektüre dieses Vorwortes ergibt sich der Eindruck, dass die Württemberger Theologen angesichts der gemeinsamen Frontstellung gegen Wittenberg der multivolipräsentischen Christologie Niedersachsens vorbehaltlos zustimmen.[67] Dass die Württemberger Theologen aber auch in diesem Bekenntnis an ihrer Christologie der Allgegenwart festhalten, wird der Durchgang durch diese Schrift zeigen.

2.2 Das Württemberger Bekenntnis zur realen Gemeinschaft innerhalb der konkreten Person Christi

Für die Württemberger Christologie erweist sich die Distinktion von abstrakter und konkreter Rede als leitendes Motiv: Als abstrakte Rede sei die

---

[65] Württemberg, Bestendige Wiederholung, a 4v.

[66] Württemberg, Bestendige Wiederholung, b 2v.

[67] Vgl. Mager, Konkordienformel, 140: „Die gemeinsame Fronstellung gegen Wittenberg hatte die einzelnen Differenzen zurücktreten lassen." Als Bezugstext wird ein Abschnitt aus dem Vorwort zitiert.

Betrachtung der Naturen in ihrer inkommunikablen Perseität zu kennzeichnen. Abstrakt betrachtet blieben die Naturen auch nach ihrer persönlichen Einung in ihren Eigenschaften unverändert und unterschieden voneinander als göttliche und menschliche Natur bestehen. Von dieser abstrakten Rede sei nun kategorial die konkrete Sicht der Dinge zu unterscheiden, die auf die Naturen als geeinte ihren Blick richte, und die *communicatio idiomatum*, die von einer realen Mitteilung der Eigenschaften der Naturen aneinander rede. Die in abstrakter Rede streng von einander zu unterscheidenden Naturen samt ihren Eigenschaften gehen demnach in der Person Christi und nur dort eine Gemeinschaft miteinander ein, in der das abstrakt voneinander Geschiedene nun konkret und real mitgeteilt wird. Die *in abstracto* betrachtet inkommunikablen Naturen werden so in der Person Christi zu mitteilungsfähigen Naturen.[68] Diese Württemberger Fundamentalunterscheidung erweist sich nun als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der christologischen Aussagen, die sich allesamt in dieses Schema einordnen lassen.

Die Württemberger Theologen setzen ein mit einer Bestätigung der ontologischen Aussagen der Alten Kirche zu den beiden Naturen Christi. Die göttliche Natur habe ihre menschliche Natur in die Einheit ihrer Person ohne jegliche Vermischung der beiden Naturen aufgenommen. Göttliche und menschliche Natur bleiben demnach auch in der Person Christi unvermischt bestehen und behalten alle ihre Wesenseigenschaften in alle Ewigkeit. Auf diese abstrakte Betrachtung des unterschiedenen Seins der beiden Naturen für sich selbst folgt nun aber sogleich die konkrete. Durch die Aufnahme in die göttliche Person habe die menschliche Natur durch die göttliche alle göttliche Majestät „(*realiter*) das ist/ mit der that vnnd warheit"[69] mitgeteilt bekommen und sei dadurch zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes gesetzt worden. Jedoch habe die menschliche Natur Christi diese Majestät „nicht für sich selbst/ vom Wesen vnd der Person deß Sons Gottes abgesondert"[70] empfangen, dass sie für sich selbst über diese Eigenschaften verfüge. Wie die anhypostatische menschliche Natur keine Person für sich selber darstelle, sondern ihr Personsein durch den annehmenden Gottessohn bekomme und in ihm subsistiere, so empfange sie die göttliche Majestät auch nicht abseits der Person, sondern exklusiv in ihr, „mit dem Son Gottes/ vmb der Person willen/ vnd von wegen der personlichen verei-

[68] Vgl. Württemberg, Bestendige Wiederholung, 146: „Dann wie vns das wort (*Abstractum*) im den vnderschid der Naturen weiset/ nach wölchem ein jede Natur/ für sich selbst betrachtet würdt/ Damit dieselbige/ sampt jren wesentlichen eigenschafften/ nicht in einander vermengt werden. Wölche Naturen/ sampt derselben Eigenschafften/ auch in der persönlichen vereinigung bleiben. Also weiset vns das wort (*Concretum*) vnnd die *Communicatio Idiomatum* in die persönliche vereinigung beider Naturen/ dadurch die alten [...] anzeigen wöllen/ was der einen Natur eigen sey/ vnd bleibe/ das hab sie in der Person Christi/ mit der andern gemein".

[69] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 9.

[70] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 9.

nigung".[71] Konstituiert werde diese allerhöchste Gemeinschaft zwischen göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi dadurch, dass in der menschlichen Natur Christi die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne (Kol 2, 9) und mit ihr eine Person sei, „wölchs der höchst Grad der gemeinschafft Gottes mit der Creaturen ist."[72] Auf diese intimste Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch beziehe sich auch Paulus, wenn er in 1 Kor 2,8 davon spreche, dass der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden sei. „Denn es ist nicht die bloß menschlich Natur für vns gestorben/ die für sich selbs kein Person was [sic!]/ sonder der Son Gottes hat für vns gelitten vnnd mit Gottes blut seind wir erlößt worden [Act 20,28]."[73] Wollte man diese Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen auf die Mitteilung ihrer Namen reduzieren, so wäre man dazu gezwungen, die Erlösung durch den Sohn Gottes und die Erhöhung der menschlichen Natur in der Person Gottes zur Rechten der Allmacht und Majestät Gottes zu verleugnen. Die Rede von der Idiomenkommunikation werde auf diese Weise auf bloße Worte reduziert, „im grund aber vnd in der wahrheit [auf] gar nichts."[74] Gegen diese unschwer als Wittenberger *communicatio idiomatum verbalis* zu identifizierende Form der Mitteilung halten die Württemberger fest an der realen Gemeinschaft der beiden Naturen, die ihren zeitlichen Anfang in der Inkarnation im Mutterleib gehabt habe und aufgrund derer Maria mit Recht das Prädikat der Gottesgebärerin zugesprochen werde. Wiewohl nun aber Christus als Mensch von dem Zeitpunkt seiner Empfängnis über die göttliche Majestät verfügt habe, so habe er sie doch in seinen Erdentagen nicht immer gebraucht. Während der Zeit seiner Erniedrigung habe der Mensch Christus daher nicht alles gewusst, habe zugenommen an Weisheit und Erkenntnis und habe das Erlösungswerk ausgeführt in Leiden und Sterben.

Dann ob er wol im Leiden vnd Sterben warhafftiger Gott ist gewesen/ so hat doch die Gottheit hinder sich gehalten/ dieweil der Son Gottes/ in menschlicher Natur dermassen/ wie S. Paulus zeuget/ sich außgelehret hat/ daß er dem Todt nicht mit gewalt widerstanden/ wölches er doch wol hette thun künden/ sonder denselben frey willig in der angenomnen menschlichen Natur hat leiden wöllen.[75]

Nach Vollendung seiner Erniedrigung, in der sie sich der mitgeteilten Majestät eine Zeit lang entäußert habe, habe die menschliche Natur

die Maiestet der gestalt Gottes/ in wölcher er auch im standt der nidrigung was [sic!]/ erst in der menschlichen Natur völlig gebraucht/ das jetzunder vnnd in alle ewigkeit der Son Gottes/ weder im Himmel noch auff Erden nichts ohne sein menschliche

[71] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 9–10.
[72] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 10.
[73] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 10.
[74] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 11.
[75] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 12.

Natur handelt/ sonder in durch vnnd mit derselben/ als regieret/ wie Christus nach seiner menschlichen Natur saget: Mir ist geben aller Gewalt/ im Himmel vnd auff Erden.[76]

Dieses Handeln der göttlichen Natur durch die menschliche sei auch der Grund für die Anbetung des Menschen Christus, die ihm exklusiv unter allen Geschöpfen zukomme, da einzig in ihm die Fülle der Gottheit wohne und er gegenwärtig sein wolle, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20).

Analog zur Unterscheidung der beiden Naturen für sich selbst lehren die Württemberger auch eine Unterscheidung der Gegenwart beider Naturen. Danach ist die göttliche Natur ein unendliches Wesen, das allgegenwärtig im Himmel und auf Erden ist. Da die menschliche Natur kein unendliches Wesen darstelle, könne sie auch nicht für sich selbst gleich wie die göttliche Natur im Himmel und auf Erden gegenwärtig sein. Vielmehr gelte, dass sich „die weise/ solcher gegenwertigkeit/ nach seiner Menschheit/ so weit [erstrecke]/ als die personlich vereinigung vnd das sitzen zur rechten Gottes sich erstreckt."[77] Die Württemberger denken demnach die abstrakte Beschränktheit der menschlichen Natur, die ihrem Wesen und ihren Eigenschaften nach niemals der göttlichen gleich wird, zusammen mit der konkreten Allgegenwart der menschlichen Natur in der Person, durch die und mit der zusammen Christi Gottheit alle ihre Werke verrichtet. Die konkrete Allgegenwart der menschlichen Natur sei zu unterscheiden von der Allgegenwart der göttlichen Natur. Sie sei zu bestimmen als mitgeteilte

hohe weise/ seiner gegenwertigkeit [...]/ nach wölcher er allen Creaturen/ vnd sonderlich sein gleubigen/ vermög seiner verheissung/ wa zween oder drey in seinem Namen versamlet/ vnnd auff ein besondere weiß/ mit seinem Leib vnd Blut im hochwürdigen Sacrament/ warhafftig vnd wesentlich gegenwürtig ist.[78]

Die altgläubige Vorstellung einer Verwandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi sei abzulehnen, bezeuge doch Paulus ausdrücklich, dass Brot und Wein in ihrer Substanz auch in der Feier des Abendmahls erhalten blieben (1 Kor 10,16; 11,27). Vielmehr müsse gelten, dass „der Leib Christi/ nicht erst auß dem Brot gemacht [wird]/ sonder es bedarff nur deß worts Christi",[79] das die Bindung des ohnehin bereits gegenwärtigen Leibs und Bluts Christi an Brot und Wein zur Nießung konstituiere. Wiewohl die Art und Weise der Gegenwart von Leib und Blut Christi in, mit und unter dem Brot und Wein sich durch den Verstand nicht greifen lasse, sondern einzig durch den Glauben, der sich an

[76] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 13.
[77] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 14.
[78] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 15.
[79] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 15.

das Wort Christi halte, so könne doch festgehalten werden, dass diese Gegenwart keine räumliche, sondern eine himmlische, übernatürliche, göttliche sei, „da wir vernunfft/ Augen/ vnd alle Sinn zuschliessen vnd mit Glauben allein auff diese [Einsetzungs]wort sehen sollen".[80] Die sakramentale Gegenwart Christi, in der er seinen Leib und Blut austeile, sei deutlich von seiner generellen Weltgegenwart zu unterscheiden, in der seine menschliche Natur zwar präsent sei, nicht aber ausgeteilt würde.

2.3 Mit den altkirchlichen Symbolen und Konzilstexten gegen Wittenberg

Zum Erweis, dass die in ihrem Bekenntnis dargestellte Christologie nicht erst von ihnen entworfen worden sei, führen die Württemberger Zitate aus den Schriften Luthers an,[81] gefolgt von einer exegetischen Begründung aus der Schrift „alts vnnd news Testaments [...]/ darauff vnser Glaub von Christo/ vnd gar nicht auff Doctor Luthers Person/ oder ansehen gegründet ist."[82] Darauf folgt als dritter Teil, in dem die Württemberger Theologen sich auf Schriften von Theologen der Vergangenheit zur Bestätigung ihrer Christologie berufen, ein Abschnitt, in dem sie die drei altkirchlichen Symbole in chronologischer Abfolge als Bezugstexte anführen.

1. Sie beginnen mit dem Zitat des zweiten Artikels aus dem Apostolikum. Ausgehend von diesem Glaubensbekenntnis der Kirche wenden sich die Württemberger nun dem gegen sie erhobenen Vorwurf zu, die Artikel von der Menschwerdung, der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes würden durch ihre Lehre von der Majestät des Menschen Christus miteinander vermischt und dadurch aufgehoben.[83] Dieser Vorwurf entbehre jeder Grundlage, lehrten doch auch die Württemberger, dass in diesen drei voneinander unterschiedenen Glaubensartikeln des Apostolikums „vnder-

---

[80] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 16.

[81] Die Württemberger führen Zitate aus folgenden Streitschriften Luthers an: Daß diese Worte Christi, ‚Das ist mein Leib' etc. noch fest stehen wider die Schwärmgeister. 1527, WA 23, (38). 64–283. Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, WA 26, (241). 261–509. Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament. 1525, WA 18, (37). 62–125. Zitate aus folgenden Lehrschriften des Wittenberger Reformators schließen sich an: Die Hauspostille. 1544, WA 52, 1–734. Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister. 1526, WA 19, (474). 482–523. Das Siebenzehend Capitel Johannis, von dem gebete Christi. Gepredigt und ausgelegt durch D. Mar. Luther. 1528, WA 28, 70–200. Vorlesung über den Prediger Salomo. 1526. *Annotationes in Ecclesiasten.* 1532, WA 20, (1). 7–203. Von den letzten Worten Davids. 1543, WA 54, (16). 28–100. Fastenpostille. 1525. Euangelion auff den sontag Judica. Johannis 8., WA 17/II, 231–237.

[82] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 37.

[83] Vgl. auch zum folgenden die Wittenberger Anschuldigungen in der „Grundfest": Abschnitt VIII. 2.3.3.2. Speziell zum Vorwurf der Vermischung von Glaubensartikeln vgl. auch die Wittenberger „Fragstück": Abschnitt IX. 1.

schidne ding von Christo begriffen/ vnd angezeigt werden."[84] So bekenne sich die Kirche mit dem Artikel von der Menschwerdung zu der Annahme der menschlichen Natur in die Person des Gottessohns und zur Entäußerung der göttlichen Majestät durch die menschliche Natur bis zum Tag der Auferstehung, obwohl der Mensch Christus vor allem in seinen Wunderwerken die göttliche Majestät punktuell gebraucht habe. Im Artikel von der Himmelfahrt hingegen bekennen sich für die Württemberger die Gläubigen zur Ablegung aller irdischen Schwachheit, zum Ende des sichtbaren Erdenlebens Christi und dazu, dass er mit seinem verklärten Leib diese Welt in sichtbarer Hinsicht verlassen habe.

Der Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes schließlich bekenne sich dazu, dass Christus nach Beendigung seiner Erniedrigung, während der er als Mensch seine göttliche Majestät nur punktuell gebraucht habe, in die Regierung des Himmels und der Erde eingesetzt worden sei. Von diesem Zeitpunkt an übe der ganze Christus, Gott und Mensch, die Regierung aus und zu keinem Zeitpunkt mehr die göttliche Natur alleine, wie vor dem Regierungsantritt der menschlichen Natur. In den Werken der Regierung wirke die göttliche Natur durch, in und mit der menschlichen Natur. In diesen drei Glaubensartikeln zeigen die Württemberger die unterschiedlichen Grade der göttlichen Herrlichkeit an, die der menschlichen Natur Christi zuteil geworden seien, ohne dass dadurch seine menschliche Natur aufgehoben worden wäre. In der Menschwerdung sei die menschliche Natur durch die *unitio personalis* mit dem Sohn Gottes, „der die Rechte Gottes ist"[85] so hoch erhöht worden, wie kein Mensch oder eine andere Kreatur jemals erhöht worden sei. Während ihres Leidens und Sterbens sei die menschliche Natur in die äußerste Gottverlassenheit erniedrigt worden, um sich nach ihrer Auferstehung zur Rechten Gottes zu setzen und ihre Majestät, die ihr bereits im Mutterleib gegeben worden sei, völlig zu gebrauchen und so auch als Mensch persönlich an der göttlichen Regierung der Welt teilzuhaben. In allen drei zeitlich voneinander geschiedenen Perioden aber sei die menschliche Natur unversehrt bestehen geblieben und nicht in die göttliche Natur verwandelt worden. Aus diesem Grund sei der Vorwurf, die Württemberger lehnten die Annahme einer wahren menschlichen Natur ab, schlichtweg falsch.

Ebenfalls unhaltbar sei der Vorwurf, die Württemberger Theologen leugneten die Existenz von Himmel und Hölle, indem sie diese Begriffe konsequent allegorisch verstünden.

Dann das gewisslich ein Himmel/ vnnd ein ewigs seligs Leben vnd Wesen seye/ haben wir niehmals gezweiffelt/ sonder fleissig in vnsern Schrifften vnd Predigen

[84] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 63.
[85] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 66.

getriben. Was es aber/ vnnd wa [wo] es sey/ das hat vns noch niemandts zeigen könden.[86]

Vielmehr warne das biblische Zeugnis davor, den Himmel Gottes mit irdischen Analogien verstehen und einordnen zu wollen (Jes 64,3; 1 Kor 2,9) und bezeuge eindeutig, dass dieser „Ort" der Seligkeit nicht identisch sei mit den irdischen Himmeln, die einst im Feuer vergehen werden (Mt 24,35; Jes 60,19; 1 Kor 15,28; 2 Petr 3,7; Jes 65,17). Wie die Württemberger die Existenz des Himmels nicht leugnen, so halten sie ebenfalls an der ewigen Existenz der Hölle fest (Mk 9,48). „Was es aber sein werde/ das wissen wir nicht/ aber es werden es die Gottlosen vnd alle verdampten wol erfahren."[87] Auch könne auf die Frage, wo denn die verstorbenen geistlichen Leiber der Toten sich aufhielten, keine topographische Antwort gegeben werden. Doch sei man gewiss, dass sie in „dem newen Himmel sein werden/ daruon die Schrifft redt."[88] Entsprechend lehnen die Württemberger „der Zwinglianer grobe flaischliche Gedancken [...] die jhnen anders nichts dann ein jrdisch wesen dichten"[89] ab. Nach deren Vorstellung sei der Himmel als „ein gewiß ort/ vnd Gottes des Himmelischen Vatters Burg oder Hoffhaltung",[90] von der aus der Sohn Gottes in Richtung Erde hinab aufgebrochen sei und nach vollendetem Werk wieder hinaufgestiegen sei. Dort sei er mit Glorie und Herrlichkeit für sein Erlösungswerk gekrönt worden. Diese Vorstellung sei nun nichts anderes als ein „kündischer Gedanck [...]/ von dem Göttlichen Wesen deß Vatters/ vnd der sendung seines Sons".[91] Die Württemberger lehnen es ab, sich spekulative irdische Gedanken über den Ort und das Wesen des Himmels zu machen. Vielmehr sollten Christen sich in dem Wissen um die Existenz des Himmels bescheiden

vnd sollen auch in diß Geistlich Himmelisch Wesen/ vnsere jrdische fleischliche Gedancken nicht bringen. Dann wir weder reden noch gedencken könden/ was es sein werde/ einmal nichts irdisch/ sonder alles Himmelisch vnd vnaußsprechlich.[92]

Als zweites altkirchliches Bekenntnis führen die Württemberger das Athanasianum an und zitieren es in seiner ganzen Länge. Für ihre christologische Erörterung machen sie sich nun den Vergleich von Leib und Seele im Menschen zu den beiden Naturen in Christus zunutze.[93] Wie Leib und Seele, wiewohl sie in einem Menschen miteinander vereint existieren, ihr

[86] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 67.
[87] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 68.
[88] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 69.
[89] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 69.
[90] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 69.
[91] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 69.
[92] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 70.
[93] Vgl. *Symbolum Athanasii* 35, BSLK, 30,10f: „Denn gleichwie Leib und Seel ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus".

eigenes Wesen und ihre Eigenschaften nicht verlören, so verfüge Christus analog über zwei voneinander zu unterscheidende, wiewohl miteinander vereinte Naturen. Betrachte man die beiden Naturen Christi unter zeitlichem Aspekt für sich, so ergebe sich, dass die eine einen Anfang in der Zeit habe, während die andere von Ewigkeit her existiere und keinen zeitlichen Anfang habe. Daraus folge, dass

> so grosse vnderschid zwischen dem Ewigen vnd zeitlichen/ (die doch kein Proportion oder vergleichung haben) so grosse vnderschid ist auch zwischen der Göttlichen vnd Menschlichen Natur in Christo.[94]

Während die göttliche Natur ihrem Wesen nach die Allmächtigkeit und Weisheit selbst darstelle, könnten der menschlichen Natur diese Eigenschaften nur als persönlich mitgeteilte zugesprochen werden. Dieser Grundsatz gelte nun auch allgemein:

> was die menschliche Natur hat/ das hat sie nicht von jr selbs/ sonder hats von der Göttlichen Natur (mit deren sie vereinigt) empfangen/ die Göttliche Natur aber/ hat von der menschlichen Natur nichts empfangen/ sonder hat derselbigen jre Krafft gegeben/ vnd mitgetheilt/ doch also/ dz sie hiemit dieselbige nicht verloren.[95]

Es gibt nach Württemberger Sicht demnach eine eindeutige Richtung, in der die Mitteilung von Eigenschaften verläuft: von der göttlichen Natur zur menschlichen und nicht umgekehrt. Das Leiden und den Tod Christi verstehen die dortigen Theologen demnach auch nicht als reale Mitteilung zutiefst menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur, sondern als tiefste Erniedrigung der Person Christi, in der die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften überhaupt nicht mehr mitgeteilt habe, die diesen Tod verhindert hätte. Die Einheit der Person aber bleibt für die Württemberger davon unabhängig bestehen.

Nach dieser Beschreibung der beiden Naturen in ihrer abstrakten Perseität gehen die Württemberger nun über zur Beschreibung der Gemeinschaft der beiden Naturen in der Person Jesu Christi. Dazu kommen sie auf das athanasianische Beispiel von Seele und Leib zurück und halten dabei zunächst fest, dass die Seele so mit ihrem Leib vereint sei, dass sie alle ihre Werke in, mit und durch ihren Leib ausübe. Jedoch werde durch dieses gemeinsame Wirken der beiden Bestandteile des Menschen keines mit dem anderen vermischt, sondern Leib und Seele behielten alle ihre Eigenschaften und blieben in ihrem Wesen unvermischt erhalten. Analog wirke die göttliche Natur Christi persönlich alle ihre Werke durch die menschliche Natur. Durch dieses Wirken der göttlichen Natur in ihr bekomme die menschliche Natur in der Person Christi realen Anteil an der Allmacht und

---

[94] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 76.
[95] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 78.

Allwissenheit ihrer göttlichen Natur und werde dadurch in die Lage versetzt, Wunder zu bewirken und Himmel und Erde zu regieren. Aufgrund des philosophischen Axioms der Unveränderlichkeit Gottes wird nun aber im Gegenzug für die Württemberger die göttliche Natur auch in der Person Christi weder an ihren Eigenschaften gestärkt noch geschwächt, sondern bleibt unverändert erhalten.[96] Die mitgeteilte Allgegenwart der menschlichen Natur sei jedoch nicht analog zur menschlichen Gegenwart misszuverstehen, sondern analog zur Gegenwart Gottes:

> Dem Son Gottes seindt nicht der gestalt die Creaturen gegenwertig/ wie vns Menschen/ dann vns seindt sie nahe oder fern/ nach dem das ort ist/ darinnen ein jede Creatur jr Wesen hat/ vnd da ein Mensch dieselbig gegenwertig haben will/ muß er darzu gehen/ oder im dieselbige zufüren oder tragen lassen.[97]

Für Gott hingegen gelte diese räumliche Art der Gegenwart gerade nicht. Vielmehr habe er als Schöpfer Himmels und der Erden alle Orte und alle Kreaturen zugleich und zu jeder Zeit auf das allernächste präsent: „Gott hat sie [seine Geschöpfe] aller nechst jme/ bey einander/ weil bey Gott kein ort/ sonder Gott ausser vnd vber alle ort ist/ vnd jme alle gegenwertig seindt".[98] Auf eben *diese* Weise habe die göttliche Natur Christi nun auch ihre menschliche Natur auf das nächste präsent und teile ihr eben diese Form ihrer Gegenwart mit. Darum könne die menschliche Natur Christi auf göttliche Weise an allen Orten der Welt zugleich gegenwärtig sein, ohne räumlich auf die Größe der Welt ausgedehnt zu werden. Die Allgegenwart der menschlichen Natur widerspreche mitnichten den Eigenschaften einer menschlichen Natur. So habe auch der irdische Jesus bei der ersten Abendmahlsfeier mit den Jüngern einen jeden Kommunikanten gleich nahe gegenwärtig gehabt und jedem seinen Leib ausgeteilt.[99] Um diese Allgegenwart auch nur annähernd begreifen zu können, müsse man sich freimachen von jedem weltlichen Verständnis einer irdischen Gegenwart:

---

[96] Vgl. Württemberg, Bestendige Wiederholung, 81: „die Menschlich Natur [hat]/ dem Son Gottes nichts geben/ dardurch er/ stercker oder schwecher worden/ dann er zuuor gewesen ist/ ehe er sie angenommen hat".

[97] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 84.

[98] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 85.

[99] Obwohl die Württemberger Theologen hier nicht dem Wortlaut nach behaupten, dass die menschliche Natur Christi bereits in ihrer Menschwerdung zur Rechten Gottes gesetzt worden sei, so kann man doch keinesfalls daraus schließen, dass sie die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften und damit auch die Allgegenwart der menschlichen Natur erst nach ihrer Himmelfahrt zusprechen wollen. Gerade die Anwendung der mitgeteilten Allgegenwart der menschlichen Natur auf die Frage nach dem ersten Abendmahl zeigt das Gegenteil. Vgl. hierzu aber Ritschl, Dogmengeschichte, 89: „Indem sie die Ubiquität der menschlichen Natur Christi behaupten, lassen sie diese aber doch erst durch seine Himmelfahrt zustande gekommen sein. Denn nun erst habe er sich zur Rechten Gottes gesetzt und seine ihm schon im Mutterleibe gegebene Majestät völlig gebraucht."

Dann hie seind wir/ wie D. Luther schreibt/ mit Christo in einer andern Welt/ da nichts fleischlichs/ nichts jrdisch/ nichts raumlichs zugedencken/ sonder alles Himmelisch/ vbernatürlich/ vnnd menschlicher Natur vnbegreifflich/ Darumb wir solche Geheimnus glauben müssen/ vnnd in dieser Welt/ nimmermehr verstehn können.[100]

Nähme man hingegen mit den Calvinisten an, dass die göttliche Natur zwar im Himmel mit der menschlichen Natur vereint sei, gleichermaßen aber auch ohne ihre Menschheit auf Erden präsent sei, und spräche man durch diese Gegenwart der göttlichen Natur auf Erden aufgrund der ontologischen Vereinigung, die ihren Ausdruck in der Redeform der *communicatio idiomatum* finde, auch der menschlichen Natur *nominatim* und nicht *realiter* eine Gegenwart auf Erden zu, so verlöre man jedes Unterscheidungskriterium zwischen Christus und anderen heiligen Menschen. Denn Gott sei ebenso in allen Heiligen wie in Christus präsent. Dies aber hätte die Folge, dass man genötigt würde, auf eben die oben genannte Weise auch allen Heiligen eine Präsenz auf Erden *nominatim* zuzusprechen, wiewohl doch nur der Mensch Christus seine reale Gegenwart auf Erden verheißen habe (Mt 28,20) und diese Form der Gegenwart gerade nicht für andere Heilige gelte.

Dieser „einfeltig Glaub"[101] sei nun auch im Nicaenischen Glaubensbekenntnis wiederholt und bestätigt worden. Zu der hier festgehaltenen ewigen, natürlichen und wesentlichen Gottheit Christi bekennen sich die Württemberger nun mit „Mund vnd hertzen".[102] Auch in Württemberg kenne man nur die eine ewige, allmächtige, unendliche und wesentliche Gottheit Christi, mit der die menschliche Natur in persönlicher Einigkeit vereinigt worden sei. Was sie aber von der mitgeteilten Gottheit gesagt oder geschrieben hätten, sei niemals von ihnen dahingehend gemeint gewesen, als ob sie der angenommenen menschlichen Natur eine eigene, von der göttlichen Natur unterschiedene Gottheit für sich selbst zusprechen wollten. Diese Rede sei einzig und allein darum verwendet worden, um den Unterschied zwischen der mit der Gottheit persönlich vereinten menschlichen Natur Christi und anderen heiligen Menschen auf den Begriff zu bringen.

Denn ob wol die ewige Gottheit/ wesendtlich in allen Menschen ist/ vnd jn den Heiligen wohnet/ noch [sic!] ist sie mit keinem Menschen also vereinigt/ das vmb solcher gegenwertigkeit/ vnd einwonung willen/ ein Mensch im Himmel oder auff Erden/ mit warheit Gott genennt werden möchte/ sonder allein Jesus von Nazaret/ Marien Son/ (mit dessen menschlichen Natur/ der Son Gottes sich personlich vereinigt ist/ vnnd würdt warhafftig Gottes Son genennet.[103]

---

[100] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 87.
[101] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 89.
[102] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 90.
[103] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 91f.

Denn die menschliche Natur Christi sei der göttlichen Natur nicht derart teilhaftig geworden wie die Christen (2 Petr 1,4), sondern persönlich,

welche mittheilung/ der Göttlichen Natur/ nicht nur ein verknüpffung/ vnnd verbindung ist/ daruon die Zwinglianer reden/ die ohne warhafftige/ gemeinschafft geschehen seie/ sonder ein solch vnaussprechlich geheimnus ist/ vmb wölches willen/ der Mensch Jesus/ Gott genent würdt/ vnd auch mit der that ist.[104]

Es stelle daher ein grobes Missverständnis dar, gehe man davon aus, dass in Württemberg eine eigene Gottheit der menschlichen Natur neben der wesentlichen Gottheit der göttlichen Natur gelehrt werde. Eine solche ontologische Ausgießung werde der Tübinger Ansicht mitnichten gerecht. Vielmehr habe Christi menschliche Natur

ein warhafftige Gemeinschafft/ mit der Gottheit deß Sons Gottes [...]/ vnd nicht ein blosse verknüpffung/ oder verbindung/ oder beystandt der Göttlichen Natur/ (wölche die gelerten παράστασιν nennen) ohne warhafftige gemeinschafft/ der Naturen seyen/ daruon die Zwinglianer reden.[105]

Diese Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen Christi ist nun aber für die Württemberger Theologen nicht bloß Folge der persönlichen Einigkeit, sondern ihrerseits ebenso Bedingung für die Konstitution der ontologischen Verbindung der beiden Naturen. *Unio personalis* und *communicatio idiomatum* bedingen so einander und lassen sich nicht ohne einander denken: „Dann wa kein warhafftige Gemeinschafft ist/ da ist noch vil weniger ein personliche vereinigung/ wölche nicht sein kann noch ist/ wa diese Gemeinschafft nicht alßbald eruolgt".[106] Die Württemberger leugnen demnach die Möglichkeit der in Wittenberg vertretenen Existenz einer *unio personalis* ohne reale Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander.

2. Im Folgenden wenden sich die Württemberger dem Wittenberger Vorwurf zu, nestorianische und eutychianische Irrlehren wieder neu zu beleben. Nicht sei die Frage zwischen Reformierten und Lutheranern strittig, ob in der Person Christi die menschliche Natur in vollem Umfang erhalten bleibe und die Naturen nicht vermischt würden, wozu sich beide Seiten in vollem Umfang bekennen würden, sondern in Wahrheit gehe es um eine andere Frage, die durch das Konzil von Chalkedon noch gar nicht zur Debatte gestanden habe, nämlich die,

ob die Göttlich Natur der menschlichen Natur/ mehr nicht/ dann allein den Namen seiner Göttlichen vnendtlichen Maiestet/ Allmechtigkeit/ warhafftige gegenwertigkeit an allen orten/ da der Sone Gottes ist/ vnendtliche weißheit mittheile/ oder aber/ ob

[104] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 92.
[105] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 92.
[106] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 93.

Christus nach seiner menschlichen Natur warhafftig/ vnd mit der that/ in solche Maiestet/ Allmechtigkeit/ krafft vnd weißheit eingesetzt worden.[107]

Des Weiteren bestehe Dissens über die Frage, ob die menschliche Natur ihre Eigenschaften behalten könne, wenn ihr in der Person göttliche Eigenschaften mitgeteilt würden und ob dies ohne Naturenvermischung oder -verwandlung möglich sei oder nicht. Die „Zwinglianer" und die „jhnen heimlich auch anhangen"[108] lehnten nun jede Art von realer Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur ab und gäben anhand ihrer Alloiosis oder *communicatio idiomatum* eine uneigentliche Redeweise vor, mit der die menschliche Natur zwar den Namen der göttlichen Natur und ihrer Eigenschaften mitgeteilt bekomme, doch nur der Bezeichnung nach, nicht real, „also/ das Christus nach seiner Menschheit wol Allmechtig genennet seye/ deren doch der Sone Gottes/ seine Allmechtigkeit/ auff keinerley weise noch wege mitgetheilt habe."[109] Gegen diese nestorianische Naturentrennung, wie sie nach Württemberger Sicht in dieser gegnerischen Position zu beobachten ist, wird nun die Gemeinschaft der beiden Naturen in der Person Christi festgehalten, durch die die menschliche Natur Anteil an allen göttlichen Eigenschaften erhalte und so

nicht mit blossem Namen/ in diese Maiestet Gottes eingesetzt seye/ daher auch er nicht allein/ als Gott/ das ist/ nach seiner blossen Gottheit natürlich/ sonder auch als ein Mensch/ doch nicht natürlich/ noch raumlich/ sonder personlich seiner Kirchen/ an allen enden vnnd orten gegenwertig sey/ daher sein Fleisch/ die Krafft auch erlangt/ das es ein lebendig machendt Fleisch ist/ vnd im heiligen Abendtmal gegenwertig geessen/ vnd sein Blut getruncken würdt.[110]

Doch könne man diese Allgegenwart nicht der menschlichen Natur für sich und *in abstracto* betrachtet zusprechen, sei und bleibe sie doch eine umschriebene Kreatur. Vielmehr sei diese göttliche, unräumliche Art der Allgegenwart begründet in der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, die durch die *unio personalis* in der Person Christi *in concreto* konstituiert worden sei. Der Vorwurf, die Allgegenwart der menschlichen Natur hebe die Eigenschaften der menschlichen Natur auf oder mache sie denen der göttlichen Natur gleich, sei so als unbegründet zurückzuweisen, bliebe doch die menschliche Natur in ihrer abstrakten Perseität, von der Mitteilung göttlicher Eigenschaften unberührt, unverändert bestehen, kämen ihr die göttlichen Eigenschaften doch lediglich *ab extra* zu.

Ähnlich argumentieren die Württemberger auch gegen den Wittenberger Vorwurf, sie teilten die bereits verurteilte Christologie Caspar Schwenck-

[107] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 119.
[108] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 119.
[109] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 120.
[110] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 120f.

felds: Die menschliche Natur bleibe auch „in der Maiestet zur Rechten Gottes/ ein Creatur“[111] und lege mitnichten bei ihrer Himmelfahrt alle menschlichen Eigenschaften ab. Auch sei in Württemberg niemals von einer Vergottung der menschlichen Natur die Rede gewesen, durch die das menschliche Wesen aufgehoben werde. Denn „da das Wesen der menschlichen Natur/ auffgehaben wurde/ da were auch kein personliche Vereinigung mehr/ sonder ein verwandlung/ der menschlichen Natur in die Göttliche“.[112] In der Frage der Bestimmung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi sei die Tübinger Christologie als richtiger Mittelweg zwischen der eutychianischen Vergottungschristologie Schwenckfelds und der im Grunde nestorianischen Christologie der „Zwinglianer“, die überhaupt keine Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen zuließen, zu beurteilen.

Einige „Zwinglianer“ beriefen sich zur Rechtfertigung ihres falschen Verständnisses der *communicatio idiomatum*, nach dem überhaupt keine göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur mitgeteilt werden sollten, auf ein Zitat Theodorets, nach dem die persönliche Vereinigung die Bezeichnungen der Naturen gemein mache.[113] Dieses Zitat verwendeten die „Zwinglianer“ nun als patristische Absicherung für ihre Position, nach der die *communicatio idiomatum*

> nichts dann ein *phrasis* vnd *modus loquendi*/ das ist/ nichts anders/ dann nur ein art/ vnnd weise zureden seye/ dardurch allein ein gemeinschafft vnnd verenderung der Namen bedeuttet werde/ wölche aber kein rechte warhafftige gemeinschafft seye/ so mit der that vnd warheit geschehe/ da die ein Natur gibt/ die ander nimbt.[114]

Wie nun aber die Seele nicht ohne den Leib ihre Wirkungen habe, sondern stets zusammen mit ihm wirke, so wirke auch die göttliche Natur Christi alle ihre Werke stets in, mit und durch die menschliche Natur. Dieses Gleichnis hätten die Theologen der Alten Kirche einmütig dafür verwendet, um den Unterschied zwischen der Rede von den Naturen für sich selbst zu betrachten, in der die Eigenschaften unterschieden blieben, und der Gemeinschaft der Naturen in der Person Jesu Christi, in der „der gantz Christus/ alles thu vnd handle/ vnd nicht die eine Natur/ für sich selbst alleine“[115] anzuzeigen. Diesem altkirchlichen Konsens widersprechen die als „Zwinglianer“ bezeichneten Wittenberger nun nach Württemberger Ansicht, wenn sie behaupteten, dass die göttliche Natur nicht alle ihre Wirkungen durch

---

[111] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 129.

[112] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 129.

[113] Gemeint ist das Zitat von Theodoret, *Eranistes. Dialogus III*, Ettlinger, 226: ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ. [...] Χρὴ μέντοι εἰδέναι, ὡς ἡ ἕνωσις κοινὰ ποιεῖ τὰ ὀνόματα, das die Wittenberger in der Grundfest angeführt hatten. Vgl. Wittenberg, Grundfest, 61v.

[114] Württemberg, Bestendige Wiederholung., 131.

[115] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 133.

und mit der menschlichen Natur ausrichte. Mit der sich daraus ergebenden zwinglianischen Position, dass an dem Ort des Himmels beide Naturen zusammen wirkten, auf Erden aber lediglich die göttliche Natur alleine und für sich selbst, werde die Person Christi getrennt.[116]

3. An diese Auseinandersetzung mit der Wittenberger Lehre von der Idiomenkommunikation schließt sich eine Antwort auf den Vorwurf an, die Tübinger Theologen lehrten eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur für sich und *in abstracto* betrachtet und vergotteten dadurch die menschliche Natur. Als Beleg für diese Anschuldigung hätten die Gegner die unterschiedslose Württemberger Verwendung des abstrakten Begriffs „Menschheit" und des konkreten Begriffs „Mensch" genannt. Die Württemberger Theologen konzedieren ihren Gegnern den Gebrauch von „Menschheit" für „Mensch", weisen aber darauf hin, dass es viele Belege gerade bei altkirchlichen Theologen, aber auch bei Martin Luther gäbe, in denen derselbe Vorgang zu beobachten sei. Jedoch hätten sie niemals mit dieser zugegebener Maßen unpräzisen Ausdrucksweise „der blossen menschlichen Natur/ für sich selbst/ die Maiestet zugeschriben",[117] sondern stets der menschlichen Natur in der Person und *in concreto* betrachtet. Der Württemberger Reformator Johannes Brenz habe gern und oft die Redeweisen „Christus nach seiner menschlichen Natur ist erhöht zur Majestät und Kraft Gottes" und „die menschliche Natur in Christo ist erhöht zur Majestät und Kraft Gottes" gebraucht, in denen in der Tat mit abstrakter Bezeichnung das Verhältnis der beiden Naturen *in concreto* näher erläutert werde. Dies habe er aber gemacht, um

dardurch den betrug der Zwinglianer zu offenbaren/ den sie vnder dem wort (*Concretum*) gebrauchen. Dann die Zwinglianer wol leiden mögen/ das man *in Concreto* sagt: der Mensch Christus ist Allmechtig/ vnd weißt alles/ auch die Gedancken der Menschen/ aber es heißt jnen nicht mehr/ dann die Gottheit ist Allmechtig/ die im Menschen Christo ist/ die weißt alles/ vnd ist ein Hertzen kündiger,[118]

während sie eine wahrhafte Gemeinschaft der beiden Naturen, durch die der menschlichen Natur die göttlichen Eigenschaften mitgeteilt würden, ablehnten durch ihre rein verbale Idiomenkommunikation. Diese zwinglianische Finte des uneigentlichen Redens aufzudecken, hätte Brenz davon gesprochen, dass die Menschheit Christi allmächtig und allwissend geworden sei,

aber keins wegs *in Abstracto*/ das ist/ ausserhalb der Person/ vnd von dem Wort abgesöndert/ verstanden noch gemeinet/ als ob es die menschlich Natur/ für oder auß

[116] Vgl. Württemberg, Bestendige Wiederholung, 133: „Wann das nicht heißt die Person Christi trennen/ so wissen wir nicht/ was die Trennung der Person Christi seye/ wölchs keins wegs mit der heiligen Schrifft/ noch mit der heiligen Vätter Lehr vberein stümmet."

[117] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 137.

[118] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 138.

sich selbs/ von dem Son Gottes abgesondert habe: Sonder darumb/ vnnd daher/ das sein menschlich Natur/ mit dem Son Gottes ein Person ist.[119]

Nähme man hypothetisch einmal an, die *unio personalis* würde wieder aufgelöst, so würde die göttliche Person ihre Allmacht und Allwissenheit für sich selbst behalten, während die menschliche Natur alle ihr mitgeteilten göttlichen Attribute verlöre und als nicht mehr personierte anhypostatische Natur aufhören würde zu existieren. Aus dieser realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur in der Person Christi dürfe nun aber keineswegs der Umkehrschluss gezogen werden, dass „auch die Göttlich Natur gelitten/ vnd gestorben were/ wölches keins wegs zugedulden."[120] Die reale Zuschreibung menschlicher Leiden an die göttliche Natur Christi sei kategorial von der Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi zu unterscheiden.

Dann die Gottheit kann auff keinerley weiß noch weg/ leiden noch sterben/ dieweil sie vnwandelbar ist/ vnd sich nicht endern kann. Die menschlich Natur aber/ weil sie wandelbar ist/ darumb kann sie erhöcht/ ernidriget/ vnnd wider erhöcht werden.[121]

Die „Zwinglianer" verstünden die lateinische Vokabel *realiter*, mit der die Tübinger die wahrhafte persönliche Gemeinschaft der menschlichen mit der göttlichen Natur ausgedrückt hätten, im Sinne von *essentialiter*, das Wesen und die Substanz für sich selbst betreffend, und folgerten daraus, dass die Württemberger eine wesentliche Ausgießung der Substanz und des göttlichen Wesens, analog zur trinitarischen Wesensgemeinschaft, in die menschliche Natur lehrten. Doch hätten die Württemberger niemals eine solche wesentliche Ausgießung gelehrt und erklärten sie für „falsch, unrecht/ vnd ein verdampte Eutychianische Ketzerey/ die auß Gottes wort nicht kann erwisen werden".[122] Die unentstellte Tübinger Lehre vertrete mitnichten eine solche *communicatio idiomatum physica*, sondern eine Gemeinschaft der Naturen in der Person Christi, die

nicht nach art dieser Welt/ sonder auff ein Himmelische/ vnnd vbernatürliche weise beschehen/ das durch kein Irdisch gleichnuß/ eigentlich kann gnugsam angezeigt noch erklärt werden.[123]

Mit dieser Zurückweisung der von Wittenberger Seite unterstellten *communicatio idiomatum physica* beenden die Württemberger Theologen ihre Antwort auf die Vorwürfe der Wittenberger „Grundfest".

---

[119] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 139.
[120] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 143.
[121] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 143.
[122] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 148.
[123] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 149.

In einem letzten Teil führen die Württemberger Theologen patristische Zeugnisse an, die ihre Christologie stützen sollen, weisen aber gleich am Anfang darauf hin, dass sie die Auswahl der patristischen Zeugnisse kurz halten könnten, da in mehreren Veröffentlichungen der letzten Zeit bereits eine Fülle von Zitaten angeführt worden seien. Sie berufen sich auf Veröffentlichungen von Johannes Marbach,[124] Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker, sowie auf das Niedersächsische Bekenntnis. Alle diese Schriften seien

> mit vns/ wie wir auch mit jnen/ in diesem vnnd allen andern Articuln/ vnserer Christlichen Religion/ Augsburgischer *Confession*/ wider alle alte vnd newe Ketzereyen/ Secten/ Irrthumb/ vnd verfälschungen der reinen Lehr/ durch Gottes Gnad einig.[125]

Diese behauptete gemeinsame Gegnerschaft wäre nun aber deutlich überinterpretiert, wollte man, gestützt auf diese Aussage allein, eine vollständige christologische Übereinstimmung der Württemberger Theologen mit den genannten Personen konstruieren. Einer solchen Auffassung steht die Betonung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi durch das gesamte Württemberger Bekenntnis klar entgegen.[126]

2.4 Die Majestät der menschlichen Natur Christi als Grund der Ablehnung der „zwinglianischen" Lehre

Auch die Württemberger Theologen haben mit Schmerzen diesen christologischen Streit erlebt und wünschten sich nichts mehr, als dass er „ohne nachtheil der Göttlichen warheit"[127] in Frieden beigelegt würde. Dafür sei es allerdings unbedingt erforderlich, dass „die Zwinglianer die Gedancken jrer vernunfft fallen liessen/ vnnd in den gehorsam Christi gefangen nehmen".[128] Das steife Beharren der Württemberger Theologen auf der Majestät der menschlichen Natur Christi habe seinen Grund nicht in persönlichen Animositäten oder Lust am Unfrieden, sondern lasse sich in drei Gründen zusammenfassen: Sie wollen die richtige Christologie nicht verlieren (I.), die

---

[124] Der Superintendent von Straßburg, Johannes Marbach, hatte 1567 eine umfangreiche argumentative Widerlegung der reformierten Leugnung einer Realpräsenz von Christi Leib und Blut aufgrund christologischer Prämissen auf ingesamt 1179 Seiten vorgelegt. In diesem Werk wird fast der gesamte zu diesem Zeitpunkt bereits edierte Bestand christologischer Aussagen der Antike angeführt. Vgl. Marbach, Christlicher Vnderricht.

[125] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 152.

[126] Vgl. hierzu aber die Aussage Ritschls, bezogen auf diese Stelle: „In dieser Schrift bezeugen ihre Verfasser zugleich ihre Übereinstimmung mit Johann Marbach, Chemnitz, Selnecker und mit dem Bekenntnis der niedersächsischen Kirchen.", Ritschl, Dogmengeschichte, 89.

[127] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 169.

[128] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 169.

Einsetzungsworte des Abendmahls in ihrem wörtlichen Verstand behalten (II.) und den angefochtenen Christen nicht den Trost rauben, den sie im zur Rechten der Kraft und Majestät sitzenden Menschen Christus haben (III.).

I. Würden die Württemberger nachgeben und mit den „Zwinglianern" das Verhältnis der beiden Naturen in der Person Jesu Christi entweder durch deren Alloiosis oder durch die Wittenberger Form der *communicatio idiomatum* verstehen, so wäre die Person Christi zertrennt und „alle Articul vnsers Christlichen Glaubens gefelschet".[129] Denn sollte die göttliche Natur Christi sich nicht selbst der angenommenen menschlichen Natur real mitteilen, sondern sich lediglich derart mit ihr verknüpft haben, dass sie weiter nichts als den göttlichen Namen bekommen haben sollte, dann würde dadurch die persönliche Einheit der beiden Naturen aufgehoben:

> Wann namlich zwey ding also miteinander/ verknüpfft vnd verbunden werden/ da keins dem andern sich warhafftig mittheilt [... so] bleibt ein jedes/ wie es ist/ als wann sie nicht zusamen gebunden weren.[130]

Übertragen auf die Person Christi hieße das aber nun, dass Christi göttliche Natur nur dem Namen nach im Mutterleib empfangen worden sei und Nestorius mit seinem Satz *Noli gloriari Iudaee non enim deum sed hominem crucifixisti*[131] Recht behalten müsste. Denn wie könnte Gott gekreuzigt worden sein, wenn der Sohn Gottes nicht real mit der menschlichen Natur vereint gewesen wäre. Die „zwinglianische" Christologie der suppositalen Union schließe die göttliche Natur ganz und gar vom menschlichen Leiden aus. Denkbar wäre in diesen Denkbahnen lediglich eine Mitteilung der Aussage des Leidens und Sterbens an die göttliche Natur, der aber mitnichten auf Seiten der Realität etwas entspräche. Aber auch die Auferstehung käme exklusiv Christi menschlicher Natur zu, an die seine göttliche Natur zwar geknüpft sei, aber nichts mit ihr real gemein habe. Umgekehrt käme die gegenwärtige Regierung und Lenkung der gesamten Schöpfung, zu der sich die christliche Gemeinde in den Artikeln der Himmelfahrt und der *sessio* bekenne, einzig und allein der göttlichen Natur zu, während die menschliche Natur allein in einer formallogisch richtigen Ausdrucksweise diese Tätigkeiten der göttlichen Natur prädiziert bekäme, der aber auf realer Ebene nichts korrespondiere. Auch das eschatologische Urteil über die Menschheit würde nach „zwinglianischem" Denken allein die göttliche Natur vornehmen, sei doch die menschliche Natur für sie nicht in der Lage, in die Herzen der Menschen zu schauen. Ihr käme dabei allein die Funktion

---

[129] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 170.

[130] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 171.

[131] Vgl. das griechische Original: Μὴ καυχῶ, Ἰουδαῖε, θεὸν οὐκ ἐσταύρωσας, Loofs, Nestoriana, 360.

eines Lautsprechers der göttlichen Natur zu. Aus dem allen könne der christliche Leser erkennen, dass

> wann wir diese Lehr mit stillschweigen vmbgehn sollten/ das wir alle Articul vnsers Christlichen Glaubens/ von der Person/ Ampt/ Gehorsam/ Maiestet Christi verkeren/ vnnd verlaugnen müssen/ vnd also entlich den Herrn Christum gantz vnd gar verlieren wurden.[132]

Um dies zu verhindern, dass „die blosse Menschheit für vns gelitten/ oder allein die Gottheit auff Erden regiere",[133] sei es unabdingbar, die Tübinger Christologie gegen die „zwinglianische" Infragestellung zu behaupten. Die Württemberger Theologen klagen es Gott,

> das an dem ort/ da Doctor Luther seliger solliche *Alleosin* verdampt/ vnd meniglich daruor/ als deß Teuffels eigen eingeben/ so ernstlich vnd trewlich gewarnet/ durch ettlich/ so auff seinem Stul sitzen/ als Christlich vnd recht gelobet/ vnd der vnschuldigen Jugendt/ als ein reine heilsame Lehr/ eingebildet werden soll/ daruor wir billich jederman warnen sollen.[134]

II. Die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi im Abendmahl sei unabdingbar für ein wörtliches Verständnis der Einsetzungsworte Christi, wolle man bei der im Kontext der Wittenberger Konkordie von 1536 festgestellten Präsenz von Christi Leib und Blut ohne Auf- und Abfahrt der menschlichen Natur vom und in den Himmel bleiben und den ohnehin bereits nach seinen beiden Naturen im Himmel und auf Erden Gegenwärtigen seinen Leib und sein Blut austeilen lassen.

III. Eine Christologie, in der die persönliche Majestät Christi seiner Menschheit nach festgehalten werde, sei zum dritten notwendig, damit

> den armen betrübten angefochtnen Christen/ in jrer höchsten nöten/ der Trost bleibe/ den sie an dem Menschen Christo/ zur Rechten der Maiestet vnnd Krafft Gottes/ in jrer anruffung haben,[135]

sei doch Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen der einzige Weg, Gott selber anzurufen, der in seiner Gottheit außerhalb der Person Christi unerreichbar für alle Menschen sei. Die Anrufung Christi seiner menschlichen Natur nach sei umso tröstlicher, habe er doch als Mensch gelitten, habe dieselben Versuchungen erlitten wie die anderen Menschen auch und empfinde darum Mitleid und Barmherzigkeit mit der armen Menschheit (Heb 2,17; 4,15). Wenn nun aber Christus nach seiner menschlichen Natur die Allwissenheit, nach der er auch um die Anfechtungen und

---

[132] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 174.
[133] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 174f.
[134] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 176.
[135] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 178.

Nöte der Menschen wisse, entzogen werde, was für einen Trost gäbe es dann noch für geängstigte Gewissen?

Dann mit der blossen Gottheit/ die ein verzerendt Fewr ist/ dörffen sie nicht reden/ mit Christo nach seiner Menschheit/ können sie (dieser Leut fürgeben nach) nicht reden/ dann er ist jnen zuweit/ vnnd hat jm die Göttlich Natur/ diese Maiestet nicht mitgetheilt/ das er alles/ auch nach seiner menschlichen Natur wissen solt/ das heißt ja Christum/ den angefochtnen Hertzen in jren Nöten entziehen/ vnd sie jres höchsten Trosts berauben.[136]

Dass aber der Leser sehe, dass diese Christologie nicht erst von den Württemberger Theologen dieser Tage ausgedacht worden sei, zitieren die Württemberger einen Abschnitt aus einer Predigt Luthers, in der dieser vor den Philologen, Poeten, Juristen und Medizinern warnt, die sich in theologische Angelegenheiten einmischen ohne jemals einen Kampf mit dem Teufel ausgestanden und den Trost Christi erfahren zu haben.[137] Wenn in heutigen Tagen diese Berufsgruppen sich um ihre Angelegenheiten kümmerten und die Theologie in Anfechtung und Trost erfahrenen Männern überlassen würden, wäre der Sache und dem Streit schon viel geholfen. Nach dieser offenkundigen Anspielung auf den Mediziner Caspar Peucer, der nach ihrer Ansicht die christologische Position in Wittenberg eingeführt habe und über sie wache, führen die Württemberger eine Fülle von Zitaten der Theologen Augsburger Konfession an, um zu zeigen, dass sich ihre Christologie auf eine breite Basis innerhalb des Luthertums berufen könne und keineswegs eine Württemberger Sondermeinung darstelle.[138] Bei diesem gesamtlutherischen Konsens in den Fragen der Christologie und Abendmahlslehre wollen die Württemberger Theologen bleiben und verwerfen darum die „zwinglianische" und damit auch die Wittenberger Gegenlehre. Als einzigen Weg, den Streit um die Wittenberger Christologie friedlich beilegen zu können, sehen die Württemberger die Rückkehr der Wittenberger Theologen in den oben genannten gesamtlutherischen Konsens. Sollten die Wittenberger dies

---

[136] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 179.

[137] Vgl. WA 45, 559,15–560,28 (Das XIV. und XV. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt. 1538).

[138] Nach Zitaten aus der CA, der AC, den ASm und dem Großen Katechismus Luthers, die im Württemberger Sinn interpretiert werden, bringen die Verfasser des Bekenntnisses Zitate des jungen Melanchthon, der Theologen Justus Jonas, Caspar Cruciger d.Ä., Justus Menius, Andreas Althammer, Georg Major, Daniel Gresser, Johannes Aepin, Nikolaus von Amsdorf, Antonius Corvinus, Veit Dietrich, Urbanus Rhegius, Johannes Spangenberg, Caspar Huberinus, Erasmus Sarcerius, Erasmus Alber, Joachim Mörlin, Johannes Mathesius, Christoph Vischer, Simon Musäus und abschließend ein Zitat aus dem in Abschnitt VI. 1. bereits behandelten Hallenser *Index*. Die Württemberger Theologen beanspruchen demnach nichts weniger, als dass die gesamte erste Generation reformatorischer Theologen eine Christologie der Allgegenwart der menschlichen Natur vertreten haben soll. Die Zitate eher philippistischer Theologen sind so geschickt ausgewählt, dass der Widerspruch ganz zurücktritt und es scheint, als verträten sie dieselbe Position.

tun, so würden ihnen die Süddeutschen gerne alle ihre Verleumdungen und Unterstellungen in christlicher Liebe vergeben. Sollten sie jedoch an ihrer christologischen und abendmahlstheologischen Haltung festhalten, so gelte das Württemberger Anathema in vollem Umfang.

Schaut man nach diesem Durchgang durch das Württemberger Bekenntnis noch einmal zurück, so ergibt sich, dass das Württemberger „Ja zum niedersächsischen Lehr- und Bekenntnisstand"[139] ohne Abstriche an der eigenen Form der Christologie geschehen ist. Man erklärt sich in der Frage der gemeinsamen Gegnerschaft gegen die Wittenberger Christologie und die reformierte Christologie mit den Niedersachsen als einig. Gleichzeitig halten die Württemberger Theologen aber in vollem Umfang an ihrer Christologie und deren Proprium, der Allgegenwart der menschlichen Natur, fest.[140] Sie nutzen damit die fehlende Verwerfung dieses Christologumenons in der Niedersächsischen Konfession. Insofern kann man den Württemberger Druck als Interpretation des Niedersächsischen Bekenntnisses verstehen, die in dieser christologischen Frage noch über die Niedersachsen hinausgeht, ohne dabei jedoch die gemeinsame Gegnerschaft in Frage zu stellen. Das Württemberger Bekenntnis ist daher zugleich als Zustimmung zu der Oppositionsgemeinschaft der Niedersachsen gegen die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre und weitergehende Interpretation der positiven Form der Christologie, wie sie im Niedersächsischen Bekenntnis vertreten wird, zu verstehen und zu würdigen.

3. Die Stellungnahme des Stuttgarter Hofpredigers Lucas Osiander[141]

Nach der Veröffentlichung der „bestendigen Antwort" von Petrus Dathenus[142] und dem Württemberger Bekenntnis[143] gab der Sohn des umstrittenen Theologen Andreas Osiander (1498–1552), Lucas Osiander d.Ä. (1534–1604), ein Hofprediger am Stuttgarter Hof, der bei Johannes Brenz studiert

---

[139] Mager, Konkordienformel, 140.

[140] Vgl. hierzu aber die problematischen Einschätzungen bei Mager, Konkordienformel, 140: „Die gemeinsame Frontstellung gegen Wittenberg hatte die einzelnen Differenzen zurücktreten lassen." und Ritschl, Dogmengeschichte, 89: „In dieser Schrift bezeugen ihre Verfasser zugleich ihre Übereinstimmung [...] mit dem Bekenntnis der niedersächsischen Kirchen."

[141] Vgl. hierzu die Erwähnung dieses Druckes bei Hutter, *Concordia concors*, 162–166; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 82 und Calinich, Kampf und Untergang, 86.

[142] Vgl. Osiander, Bericht, E 1r: „Denn Petrus Dathenus zu Heidelberg/ ein offentlicher bekanter/ halstarriger Zwinglischer Lerer/ [hat] newlich ein Schrifft in den Druck verfertigt".

[143] Vgl. die Erwähnung der offiziellen Württemberger Stellungnahme in Osiander, Bericht, L 3r: „Wie denn in vnserer (der Wittenbergergischen [Württembergischen!] Theologen) algemeiner Schrifft viel gezeugnus [...] angezogen worden".

hatte und mit der Schwester der Frau von Jakob Andreae verheiratet war,[144] noch 1572 einen „Bericht/ Was von der kurtzen Widerholung der Lehre im Artickel des heiligen Nachtmal Christi/ Welche in der Versammlung der Theologen zu Dresden/ den 10. Octobris/ Anno 71. gestellt vnd publiciert/ zuhalten sey" in den Druck. Diese Veröffentlichung zerfällt in zwei thematisch voneinander zu unterscheidende Teile: An eine kritische Würdigung des Dresdener Bekenntnisses schließt sich ein umfangreicherer Teil an, in dem eine theologische Auseinandersetzung mit den „alten und neuen Zwinglianern" stattfindet. Unsere Darstellung schließt sich an diese Gliederung an und behandelt den „Bericht" Osianders in zwei Teilen.

3.1 Die Kritik Osianders am *Consensus Dresdensis*

Osiander orientiert sich bei der Gliederung seiner kritischen Würdigung des Dresdener Bekenntnisses nach einem Vorwort und der Darstellung der Wittenberger Veröffentlichungen der Jahre 1570 und 71 an den beiden Hauptteilen dieses Druckes, stellt dabei jedoch die Abendmahlslehre vor die Behandlung der Christologie:

	An den christlichen Leser	A 2r
1.	Die Wittenberger Veröffentlichungen des Jahres 1571	A 2v–A 4v
2.	Die Abendmahlslehre des *Consensus Dresdensis*	A 4v–B 4v
3.	Die Christologie im *Consensus Dresdensis*	B 4v–E 2v

Der Stuttgarter Hofprediger gibt in seinem Vorwort den Grund an, der ihn bewogen habe, eine kritische Würdigung des Dresdener Bekenntnisses zu verfassen: Die kursächsische Konfession habe bei vielen Christen Erleichterung hervorgerufen, da sie Formulierungen enthalte, die zu der Überzeugung führen könnten, dass sie der reformierten Lehre deutlich widerspräche und die verdächtigen Wittenberger Veröffentlichungen dadurch außer Kraft gesetzt worden seien. In Wahrheit jedoch sei der „Zwinglisch Irthumb/ auch vnter gemelter Dresnischen Bekentnis verschlagen vnd behalten".[145] Osiander versteht seinen Bericht nun als Hilfe für solche Christen, die „für sich selbs nicht gnugsam vrtheilen können"[146], damit sie sich nicht durch die zweideutigen Reden des *Consensus Dresdensis* täuschen ließen und damit von der durch Luther erkämpften biblischen Wahrheit abfielen.

[144] Zu den biographischen Angaben vgl. Ehmer, Osiander, 1299.
[145] Osiander, Bericht, A 2r.
[146] Osiander, Bericht, A 2r.

Die Flut von Streitschriften gegen die Veröffentlichungen der Wittenberger Fakultät in den letzten beiden Jahren hätte dazu geführt, dass die Wittenberger Theologen von ihrem Landesherrn angehalten worden seien, sich in einer öffentlichen Schrift zu den Anschuldigungen zu erklären. Dies sei geschehen in einer öffentlichen kursächsischen Konfession zur Abendmahlslehre, die alle Superintendenten, die drei Konsistorien und die beiden Fakultäten dieses Landes verfasst hätten. Die Intention dieses Werkes bestehe darin, Kursachsen von dem Verdacht, es werde dort reformierte Lehre geduldet, zu befreien. Jedoch sei festzustellen, dass der *Consensus Dresdensis* diesem Anspruch in keiner Hinsicht genüge

vnd diejenige Wittenbergische Theologi/ so hieuor den Catechismum/ Grammaticam Disputationem/ vermeindte Grundfest/ vnd andere dergleichen Schrifften gestellet/ vor der Kirchen Gottes nicht gnugsam entschüldigen[147]

könne. Denn bei genauerer Analyse dieses Kommissionswerkes sei festzustellen, dass offenbar Uneinigkeit zwischen den dort vertretenen Theologen geherrscht habe und „zweyerley widerwertige Lerer vnd Geist/ darinnen gespüret werden",[148] von denen die einen die Lehre Luthers hätten behalten wollen, die anderen aber reformierte Lehre mit hineingebracht hätten, welche die für sich alleine genommenen richtigen Sätze wieder verdunkelt und aufgehoben hätte. Diese Grundthese Osianders wird nun, am Text entlanggehend, expliziert und verdeutlicht. Positiv sei zunächst festzustellen, dass in dem Bekenntnis die Abendmahlsdefinition Luthers aus dem Kleinen Katechismus aufgenommen worden sei. Dass mit Luthers Worten davon geredet würde, dass sich die Unwürdigen am Leib und Blut des Herrn versündigen, sei ebenso zu loben wie die die Hochschätzung des Kleinen Katechismus in der Abendmahlsfrage.

Vnd diese Stücke haben ohn allen zweyfel etliche Lerer/ so noch nicht Zwinglisch worden/ in diese Dresnische Schrifft hienein gebracht/ welche wort auch an jnen selbs recht vnd zu loben sein/ da es allein dabey geblieben were.[149]

Jedoch hätte die Fraktion der „Zwinglischen Theologen" neben diesen rechtgläubigen Angaben zur Abendmahlstheologie einige weitere zweideutige Definitionen angeführt, die offen seien für eine reformierte Interpretation. So sei die Formulierung, die von einer Gegenwart des *Sohnes Gottes* im Abendmahl spräche, bei der Christi Leib und Blut ausgeteilt würden, auch deutbar auf die göttliche Natur alleine.[150] Das Subjekt der „Person/ die

[147] Osiander, Bericht, A 4v.

[148] Osiander, Bericht, A 4v.

[149] Osiander, Bericht, B 1r.

[150] Vgl. hierzu: „der lebendige Son Gottes Jesus Christus vnser Heiland/ ist warhafftiglich mit dieser seiner Ordnung im Abendmal [...] das er vns in dieser niessung mit Brot vnd Wein/ seinen Leib vnd Blut gibt/ Applicirt vns sich selbst", *Consensus Dresdensis*, C 4v.

Menschliche Natur an sich genomen hat",[151] von dem im Dresdener Bekenntnis ein Wirken in den Christen um der angenommenen menschlichen Natur willen ausgesagt werde, sei bei genauerer Analyse ebenfalls klar mit Christi göttlicher Natur zu identifizieren, habe doch nur Christi Gottheit, die von Ewigkeit her war, die menschliche Natur angenommen. So ergebe sich, dass in diesen Formulierungen lediglich eine Gegenwart der göttlichen Natur im Abendmahl ausgesagt werde, die den Glaubenden Leib und Blut Christi durch den Heiligen Geist darreiche und appliziere. Von einer realen Präsenz der menschlichen Natur Christi in den Abendmahlselementen hingegen würde nichts gesagt. Dies aber habe dazu geführt, dass viele reformierte Theologen, teilweise sogar in Drucken, ihre freudige Zustimmung zum Dresdener Konsens abgelegt hätten, würde ihnen doch dort nichts abverlangt als ihre eigene Lehre.

Mit Schweigen übergangen würde im *Consensus Dresdensis* darüber hinaus auch der alte Standpunkt Luthers, dass im Abendmahl der Leib Christi „nicht allein mit dem Glauben/ sondern auch mit dem Munde empfahen"[152] werde, den die reformierte Seite stets abgelehnt habe. Wenn es den Wittenberger Theologen bei der Ablehnung der reformierten Position wirklich ernst gewesen wäre, so hätten sie auch den Punkt erwähnt, „das die Vnbusfertigen den Leib vnd Blut Christi essen vnd trincken/ (gleichwol zum Gericht)".[153] Doch auch dieser klassisch lutherische Punkt in der Abendmahlslehre bleibe im *Consensus Dresdensis* unerwähnt. Auch sei kein kritisches Wort über den Wittenberger Katechismus im Dresdener Konsens zu finden, obwohl doch in diesem Werk der räumliche Einschluss der menschlichen Natur Christi im Himmel gelehrt worden sei. Stattdessen finde man eine positive Aufnahme dieses katechetischen Werkes innerhalb des *Consensus*, der darüber hinausgehend die Rede von der Auffahrt Christi über alle sichtbaren Himmel von dem Schweizer Theologen Heinrich Bullinger übernommen habe.[154] Sei der Dresdener Konsens schon in der affirmativen Abendmahlslehre in der Sache fast deckungsgleich mit der reformierten Position, so finde dies seine Bestätigung in der Art und Weise der

[151] *Consensus Dresdensis*, C 4v.

[152] Osiander, Bericht, B 2r.

[153] Osiander, Bericht, B 2r.

[154] Vgl. *Consensus Dresdensis*, B 4r: „vnser HERR IESVS CHRISTVS/ [hat] mit seinem warhafften leibe/ von der Erden/ sich in die höhe erhaben/ vnd die sichtbaren Himel durchdrungen/ vnd die Himlische wonung eingenommen". Vgl. Bullinger, Antwort, 18v–19r: „Von disem himel vnd Christi wonung im himmel/ hat der heilig Apostel Petrus geredt vnd gesprochen/ Christus muß den himmel yn nemmen oder besitzen (etlich legendts vß/ inn himel genommen werden) biß vff die zyt der wiederbringung aller dingen". Vgl. auch die Konsequenzen, die aus dem wörtlichen Himmelfahrtsverständnis gezogen werden: „Vß welchem allem/ als vß vestem vnbeweglichem grund/ das volget/ daß der waar lyb vnsers Herren Christi lyblich zu himmel gefaren/ vnd in dem himmel wone/ das er lyblich herab nit mee kome/ biß er richten wirdt über die läbenden vnd todten", ebd., 17v.

Verwerfung reformierter Abendmahlstheologie. Hier fänden sich lediglich „solche Zwinglische Reden/ zu welchen sich die Zwinglianer heutigs tags nicht bekennen/ sondern selbige selbs verwerffen."[155] Glaube man dem Dresdener Bekenntnis, so sei die reformierte Position darin zusammenzufassen, dass das Abendmahl ein leeres Deutzeichen darstelle, bei dem Christus nicht wesentlich präsent sei, sondern seinen Leib und Blut auf eine solche Weise austeile, dass lediglich Brot und Wein empfangen werde. Das Abendmahl wäre dann nach Dresdener Sicht bei den Reformierten ein bloßes äußerliches Kennzeichen, dadurch sich die Christen von anderen Religionen unterschieden. Nach Osiander stellen diese genannten Positionen eine Karikatur der momentan vertretenen reformierten Lehre dar, die sehr wohl von einer Präsenz Christi bei seinem Abendmahl ausgehe, diese jedoch auf seine göttliche Natur beschränke. Hätten sich die Wittenberger Theologen wirklich für eine Abgrenzung gegen diese Lehre eingesetzt, hätten sie darauf gedrungen, dass von einer Präsenz des ganzen Christus auch seiner menschlichen Natur nach gesprochen werde.

Calvin spreche selber von einer wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und von einer substanziellen Speisung der Gläubigen, da Christus in seinen Einsetzungsworten kein Lügner sei.[156] Doch er erkläre diese seine Aussagen derart, „das ein lebendigmachende Krafft aus dem Leib Christi/ durch den heiligen Geist ausgegossen werde/ ob wol der Leib Christi weit von vns abwesend sey."[157] Selbst die Widertäufer hätten in dem kürzlich gehaltenen Religionsgespräch mit den Pfälzer Theologen das Abendmahl nicht als bloßes äußeres Kennzeichen der christlichen Kirche verstehen wollen.[158] „Darumb ist in der Dresnischen Schrifft noch nichts weiter verworffen/ denn allein das jenige/ welches die Zwinglianer selbs verwerffen".[159] Wäre die Verwerfung reformierter Lehre ernst gemeint gewesen, so wäre im *Consensus Dresdensis* die Vorstellung des Empfangs einer Kraft des Leibes Christi als deren Irrlehre genannt worden und dieser Position der Empfang des wahren Leibes Christi mit dem Mund entgegengesetzt worden. Stattdessen werde die christologische Position des Württembergs Johannes Brenz als der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi widersprechend dargestellt.[160]

---

[155] Osiander, Bericht, B 2v.

[156] Zur Abendmahlslehre Calvins vgl. den Exkurs.

[157] Osiander, Bericht, B 3r.

[158] Osiander spielt an auf das Frankentaler Gespräch zwischen den kurpfälzischen Theologen und einer Gruppe wiedertäuferischer Theologen, das vom 28. Mai bis 19. Juni 1571 stattgefunden hatte. In diesem Gespräch hatten die Wiedertäufer der pfälzischen Abendmahlslehre in allen Punkten zugestimmt. Vgl. hierzu: Pfalz, Protocoll, 699–775.

[159] Osiander, Bericht, B 3v.

[160] Vgl. *Consensus Dresdensis*, E 1r–v: „[Aus der Darstellung der Ubiquitätslehre geht hervor, dass solche Lehren] nicht allein zur eussersten schmach der Ehre des Sons Gottes gereichen/

Dass die Wittenberger sich nach wie vor zu ihren oben genannten, mit der reformierten Theologie sympathisierenden Schriften bekennen würden, gehe daraus hervor, dass sich der *Consensus Dresdensis* zwar ohne Nennung von Namen, inhaltlich aber genau erkennbar, auf eben diese Schriften beziehe und sie als weitere Auslegung der im Bekenntnis dargelegten Lehre anführe. Osiander kommt zum abschließenden Urteil über die Abendmahlslehre des Dresdener Konsenses:

Darumb ist hieraus offenbar/ das die Dresnische Schrifft [...] also guts vnd böses zusamen mischet/ das sich deren/ die Lutherische vnd Zwinglische (jede in etlichen Stücken) behelffen können.[161]

Der *Consensus Dresdensis* stellt für Osiander demnach in der Abendmahlsfrage ein theologisch nicht ausreichend fundiertes Unionsdokument zwischen lutherischem und reformiertem Glauben dar.

Aber so solte man nicht in Göttlichen sachen handeln sondern ein gleichförmige/ bestendige Bekentnis thun/ die sich nicht auff widerwertige/ vnd zwo widereinander streitende Lere ziehen liesse.[162]

Mit dieser Absage an die von Osiander im *Consensus Dresdensis* gesehene, seiner Ansicht nach theologisch nicht begründbare Union der zwei sich widersprechenden Theologien der „wahren Lutheraner" und der Reformierten endet der zweite Teil des „Berichts".

Osiander beginnt den dritten Teil zur Christologie des *Consensus Dresdensis* mit der Feststellung, dass zu der Lehre von der Allgegenwart Christi, die Luther und Brenz entwickelt und vertreten hätten, ebenfalls miteinander streitende Aussagen gemacht würden. Positiv zu würdigen sei es, dass der *Consensus* die lebendig machende Kraft des Fleisches Christi erwähne, von der Erhöhung zum königlichen und priesterlichen Amt die menschliche Natur Christi nicht ausnehme, ihr alle Gaben des Heiligen Geistes zuspreche und sie mit der göttlichen Natur zur Rechten Gottes setze. Die Erwähnung dieser theologischen Punkte zeige, dass es in Kursachsen eine Partei von Theologen gebe, die noch nicht der reformierten Irrlehre anheim gefallen sei. Doch würden alle diese theologisch unanfechtbaren Aussagen wieder zunichte gemacht durch reformierte Ausführungen, die an sie angehängt worden seien. In diesen Anhängen werde die Mitteilung der göttlichen Gaben an die menschliche Natur Christi sofort eingeschränkt auf solche Gaben, die den wesentlichen Eigenschaften eines Menschen nicht zuwider liefen. Von einer Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit der menschli-

---

welcher als wahrer Gott vnnd warer Mensch will erkandt werden/ Sondern auch die gantze Lehre vom Abendmahl/ auffs scheuslichste verderben/ schenden vnd lestern."

[161] Osiander, Bericht, B 4r.

[162] Osiander, Bericht, B 4r.

chen Natur Christi könne demnach keine Rede sein. Ganz aufgehoben würden indes die oben genannten rechtgläubigen Aussagen zur Allgegenwart Christi dadurch, dass gegen Ende des *Consensus* von einer *communicatio idiomatum realis vel physica* geredet und diese abgelehnt werde;

dadurch sie mit zusamen knüpffung der beyder Wörtlin/ welche doch nicht zusamen gehören/ nicht allein die falsche Eutichianische Lere/ welche wir so wol als sie verwerffen/ sondern auch D. Luthers vnd Brentij seligen reine Lere verstehn vnd verdammen/ vnangesehen/ das selbige wol ein Realem/ aber nicht Physicam/ das ist/ ein warhafftige wesentliche/ aber nicht Natürliche Mittheilung der Eigenschafften gelert.[163]

Der *Consensus Dresdensis* argumentiere, dass der alte Luther seine Christologie der Allgegenwart „für seinem ende verworffen/ oder ja zum wenigsten/ als die zu dem Handel des Nachtmals Christi/ vnnötig vnd vndüchtig hinweg gelegt haben".[164] Jedoch könnten die Wittenberger für diese ihre These nur einen einzigen Spruch anführen,

den Lutherus seliger/ sol einem in ein Büchlein geschrieben haben/ in welchem Spruch vnter andern gelesen wird/ das von der allenthalbenheit/ oder allenthalben sein/ nicht sol disputirt werden.[165]

Obwohl schon eine Untersuchung des Stils ergäbe, dass dieses Zitat niemals von Luther stammen könne und, gesetzt den Fall, es wäre doch vom Wittenberger Reformator verfasst, dieses eine Zitat niemals die Kraft haben könne, die anderen ausführlichen Schriften, die sich mit der Christologie auseinandersetzten, außer Kraft zu setzen, so möchte Osiander sich doch eingehender mit dem Problem der Verfasserschaft auseinandersetzen, da dieses Zitat auch rechtgläubigen Theologen viel Kopfzerbrechen bereitet hätte.[166] Ihm seien vor neun Jahren und vor kurzem von zwei unterschiedlichen Personen Versionen des Wittenberger Zitates zugeschickt worden, die exakt übereinstimmten. Halte man nun diese durch zwei Textzeugen belegte Variante für die authentische, so ergebe sich, dass Philipp Melanchthon am Sonntag Palmarum des Jahres 1560, also kurz vor seinem Tod, diese Zeilen in ein Buch Georg Majors geschrieben habe.[167] Die Osiander zuge-

---

[163] Osiander, Bericht, C 2r.

[164] Osiander, Bericht, C 2v.

[165] Osiander, Bericht, C 2v. Gemeint ist die in Abschnitt VIII. 2.3.3.2. bereits zitierte Auslegung von 1 Kor 11,24 (WA 48, 237,1–18.).

[166] Vgl. Hierzu unter anderem die Aufnahme dieser Stelle bei Chemnitz, *De duabus naturis*, Hh 4r: *Ille [Lutherus] enim, cum multis argumentis de vbiquitate corporis Christi disputasset, tandem concludit To. 2 VVittebergensi pag. 187.*

[167] Vgl. das Zitat: Osiander, Bericht, C 3r: *D. PHILIPPVS MELANTHON PROPRIA manu scripsit haec verba, de Sacramento corporis & Sanguinis Christi, in Dominica Palmarum ante mortem. Anno 1560 in libellum D. Maioris.* Eine in der Datierung mit dieser Version übereinstimmende Überschrift findet sich im Pezel-Nachlass in Detmold. Vgl. LLBDT: Mscr. 26, 1v: *D.*

schickte Version des Melanchthon-Zitates ist um etwa ein Drittel länger als die in der Jenaer Ausgabe der Luther-Schriften abgedruckte.[168]

Osiander bittet alle Gelehrten seiner Zeit, zu prüfen, ob der längere Text von der Diktion und vom Stil her eher Melanchthon oder Luther zuzuordnen sei. Der Stuttgarter Hofprediger ist der Auffassung, dass diese Frage ganz leicht zu entscheiden sei: „Warlich/ wer Lutheri vnd Philippi art zu schreiben kennet/ der wird diesen Spruch nimmermehr Luthero seligen/ sondern viel mehr Philippo zuschreiben."[169] Jedoch sprächen nicht nur diese äußeren Kriterien gegen Luther als Verfasser, sondern ebenso inhaltliche Aspekte. Der Text

„schwancket [...] in dem Handel (von der Persönlichen vereinigung/ vnd von der Maiestet Christi/ nach deren er allenthalben/ auch als ein Mensch gegenwertig) etwas vnbestendig/ das er denselben Puncten weder offentlich lauter gnug verwerffen/ noch auch annemen darff/ er will die Menscheit mit der Gottheit auffs aller genawest an allen orte/ verbunden lassen sein/ vnd will doch die Menscheit Christi nicht an allen orten haben".[170]

Ein solches Schwanken in wichtigen theologischen Angelegenheiten aber sei nicht Luthers Art gewesen. Auch zeige sein literarisches Verhalten im Streit mit der Papstkirche, dass er durchaus in der Lage gewesen sei, seine Position zu überdenken und zu ändern. Dies habe er in neuen Schriften dann aber auch klar erkennbar angezeigt.[171] Hätte Luther nun seine Position der Verknüpfung von Christologie und Abendmahlslehre aufgegeben oder gar seine Christologie der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zu einem gewissen Zeitpunkt ganz abgelehnt, so hätte er dies in einer neuen Schrift angezeigt, seine alten Schriften zu dem Thema widerrufen und die Christenheit vor diesem Irrtum gewarnt.

Nach Osianders Beweisführung gegen Luthers Autorschaft an diesem Zitat geht der Stuttgarter nun daran, zu zeigen, aus welchem Grund dieser Text in das Corpus der Schriften Luthers aufgenommen worden sein könnte. Dass dieser Text, wiewohl ungenau ins Deutsche übersetzt und am Ende etwas kürzer gehalten als das Original, in die Jenaer Ausgabe der Schriften

---

PHILIPPVS MELANCTON. SCRIpsit manu propria haec verba, de sacramento Corporis & Sanguinis Christi, in libellum D. Georgij Maioris, Dominica Palmarum ante mortem. Anno 60.

[168] Dem Umfang der Jenaer Ausgabe entspricht auch die Handschrift aus Detmold. Nach Ende der in der Jenaer Ausgabe edierten Fassung des Zitates geht die Osiander-Fassung wie folgt weiter: *Deitas neque corpus neque sanguinem habet: & est coniuncta humanitati Christi: & est vbique humanitas Christi coniunctissima diuinitati: & sunt Deitas & humanitas in Christo inseparabiles: Ergo Christi corpus & sanguis in Sacramento, eiusque actione, sunt vbique iuxta verbum: Hoc est corpus meum: Hic est sanguis meus, &: Ero vobiscum usque ad consumationem seculi*, Osiander, Bericht, C 3r.

[169] Osiander, Bericht, C 3v.

[170] Osiander, Bericht, C 4v.

[171] Vgl. Martin Luther, De captivitate babylonica praeludium, WA 6, 498,1–8.

Luthers gekommen sei, könnte daran liegen, dass jemand ihn für ein Werk Luthers gehalten habe, beginne er doch mit der Feststellung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl und mache in seinem weiterem Fortgang einen deutlichen Unterschied zwischen unseren Leibern und dem Leib Christi. „Das er aber darumb Lutheri sey/ kann ich mich aus gehörten vrsachen nicht bereden lassen."[172] Wollten die Wittenberger Theologen an ihrer Position, dass Luther kurz vor seinem Tod seine Christologie der Allgegenwart habe fallen lassen, festhalten, so „müssen sie viel andere vnd sterckere Beweisungen einbringen/ denn diese mag es keins wegs thun."[173] Osiander ist der erste Theologe überhaupt, der die Frage nach dem Verfasser dieses Zitates ausführlich behandelt hat.[174]

Nachdem erwiesen sei, dass die reformierte Partei Kursachsens die guten Ansätze der lutherischen Partei im *Consensus Dresdensis* erstickt habe, sei zu hoffen, dass sich die Lutheraner Kursachsens in einem öffentlichen Bekenntnis deutlicher gegen die reformierten Irrlehren erklären werden. Sollte es indes bei diesem Bekenntnis vom 10. Oktober bleiben, so wäre damit reformierter Lehre und reformierten Predigern Tor und Tür geöffnet. Schon sei die erste Veröffentlichung von reformierter Seite, von Petrus Dathenus verfasst, erschienen, in der dieses Bekenntnis zu recht als reformiertes Bekenntnis ausgelegt werde. Für Osiander stellt der *Consensus Dresdensis* einen Dammbruch des lutherischen Bekenntnisses hin zur reformierten Lehre dar. Wer dieses Bekenntnis unterschreibe, der

> approbieret vnd nimpt damit an/ alle jre [der Wittenberger] hieuor ausgegangene vnreine Schrifften/ vnd verleugnet hiemit D. Luthers seligen Lere/ in diesem Puncten [sic!]/ vnd gibt sich gegen den Zwinglianern dermassen blos/ das er sich jrer in die lenge nicht erwehren mag.[175]

Der *Consensus Dresdensis* habe mit der Christologie der Allgegenwart das Fundament aufgegeben, mit dem allein man die reformierten Irrlehren widerlegen könne. Dieses Bekenntnis sei zu vergleichen mit dem Interim des Jahres 1548, da auch dort Gutes und Schlechtes miteinander vereint gewesen sei. Dieses „Zwinglisch Interim" werde mindestens ebenso viel „vnreinigkeit/ spaltung/ zerrüttung/ ergernis vnd schaden in der Christenheit an-

---

[172] Osiander, Bericht, D 1r.

[173] Osiander, Bericht, D 1r.

[174] Der „Bericht" ist demnach die Schrift Osianders, die Mahlmann, Christologie, 220, Anm. 71 nennt: „Nachdem der Reformierte Rudolf Hospinian den Lutheranern wieder einmal das angebliche Lutherwort vorgehalten hatte [...], war Hutter der Sache erstmals gründlich nachgegangen und hatte – was anscheinend vor ihm auch noch Lukas Osiander, doch wieder ohne Erfolg geltend machte [...] – mit zwei sachlichen und drei literarkritischen Gründen die Herkunft des Wortes von Melanchthon unwiderleglich nachgewiesen [...]."

[175] Osiander, Bericht, E 1v–2r.

richten"[176] wie das einstige kaiserliche Diktat. „Der Allmechtig wölle die jrrige widerbringen/ vnd sein Kirch vnter so grossen Ergernissen vetterlich bewaren/ Amen."[177]

3.2 Osianders Warnung vor dem „Zwinglischen Irthumb"

Der Württemberger Theologe teilt den zweiten Teil seiner Schrift in vier Abschnitte ein:

	Vorwort	E 4r–v
	Rechtfertigung einer weiteren polemischen Schrift	F 1r–G 1v
1.	Die Ablehnung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl durch die Zwinglianer	G 2r–G 4v
2.	Exegetische Überprüfung der reformierten Position	G 4v–K 1v
3.	Der Zusammenhang von Christologie und Abendmahlslehre	K 2r–V 2v
4.	Die Gefahren der reformierten Lehre	V 2v–Y 4r

Da nur der dritte Teil für die Diskussion um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre einschlägig ist, beschränken wir unsere Darstellung auf diesen Abschnitt.

Von reformierter Seite werde seit kurzem ein neuer Angriff auf die Abendmahlslehre unternommen, der dezidiert christologisch argumentiere: Christus habe seinen wahren Leib, den er in seiner Menschwerdung angenommen habe, von der Erde weg aufgehoben in den Himmel und sich dort zur Rechten Gottes gesetzt. An diesem geographisch bestimmbaren Ort bleibe er bis zu dem Tag, an dem er wiederkommen werde, um das Jüngste Gericht auf Erden abzuhalten. „Nu könne kein warhafftiger Leib zumal an zweyen oder an allen orten sein."[178] Gehe man nun von einer Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aus, so müsse man eine Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Himmel und an vielen tausend Orten auf Erden zugleich vertreten. Bei dieser Annahme werde man aber dazu gezwungen, die Artikel von der wahren Menschwerdung Christi, seiner Himmelfahrt, seinem Sitzen zur Rechten Gottes und seiner Wiederkunft zum Gericht zu verleugnen. Weil nun aber der wörtliche Verstand der Einset-

[176] Osiander, Bericht, E 2r.
[177] Osiander, Bericht, E 2v.
[178] Osiander, Bericht, K 2v.

zungsworte diesen christologischen Artikeln widerspreche, sei man dazu gezwungen, eine andere Bedeutung der *verba testamenti* zu suchen, bei der „der Leib Christi ein warer Leib möge bleiben: Vnd er im Himel zur Gerechten Gottes gelassen/ bis er selbs am ende der Welt widerkome."[179] Der reformierte Vorschlag für das Verständnis des Abendmahls bestehe nun darin, von einer geistlichen Präsenz des Leibes und Blutes Christi auszugehen, bei der seines Leidens und Sterbens gedacht würde. Dieses christologische Argument sei als schlagkräftigster reformierter Beitrag innerhalb der Debatte zwischen Lutheraneren und Reformierten zu beurteilen. Aus diesem Grund sei das eigentliche Feld, auf dem die Auseinandersetzung stattfinden müsste, die Christologie und die Frage, ob die Realpräsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl den christologischen Artikeln widerspreche oder nicht. Wenn dabei zwischen Reformierten und Lutheranern unstrittig sei, dass Christus nicht wie in der altgläubigen Transsubstantiationslehre aus dem Himmel wieder in die Abendmahlsfeiern hineingezaubert werde, sei es, präziser bestimmt, Aufgabe lutherischer Theologie, zu erweisen, dass dies auch nicht nötig sei, da er schon zuvor überall auch seiner menschlichen Natur nach präsent sei.

Osiander setzt bei der Behandlung dieses Streitpunktes ein mit der Feststellung, dass „der Herr Christus mehr denn einerley weise hat/ mit seinem warhafftigen Leib warhafftig gegenwertig zu sein" und knüpft dazu an die Dreiteilung der Gegenwartsformen an, die Luther in seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" benutzt hat,[180] modifiziert sie jedoch. Vor der Auferstehung sei Christi menschliche Natur auf eine „Irdische vnd Natürliche weise"[181] auf Erden präsent gewesen, gleich wie alle Menschen auch gegenwärtig seien.

> Auff diese Irdische Natürliche weise/ sagen wir nicht/ das Christus an vielen oder allen orten zumal gegenwertig gewesen/ oder auch auff solche weise/ fürhin an vielen oder allen orten gegenwertig sein werde.[182]

Auch sei dies nicht der *modus* der Gegenwart des Leibes Christi im ersten Abendmahl gewesen. Weil dies die Position der Lutheraner in dieser Frage sei, stelle diese erste Gegenwartsart auch nicht den Streitpunkt zwischen ihnen und den Reformierten dar. Nach seiner Auferstehung sei der Leib Christi in einen geistlichen Leib verklärt worden, der nicht mehr wie ein natürlicher Leib „allgemach fus für fus/ sich von einem ort zum andern bewegt", sondern „auff andere weise denn zuuor kann gegenwertig sein".[183]

---

[179] Osiander, Bericht, K 2v.
[180] Vgl. hierzu Abschnitt I. 1.
[181] Osiander, Bericht, K 4r.
[182] Osiander, Bericht, K 4r.
[183] Osiander, Bericht, K 4v.

Doch stelle diese verklärte Präsenz des Leibes Christi ebensowenig den Streitpunkt mit den Reformierten dar. „Denn nach dieser verk[l]erten weis seines Leibs/ lassen wir Christum an einem ort sein/ wo er will/ vnd sagen nicht/ das er auff diese weise zumal mehr/ denn an einem ort sey."[184] Denn nähme man diese verklärte Präsenz als Grundlage für die Realpräsenz Christi im Abendmahl, so fiele eben diese im ersten Abendmahl, bei dem Christi Leib ja noch nicht verklärt war, hin.

Der Streit mit den Reformierten erstrecke sich vielmehr auf die Frage, ob der menschlichen Natur Christi noch mehr als diese zwei Gegenwartsweisen zukämen oder nicht. Die Reformierten, von denen noch nicht einmal alle die zweite Gegenwartsform annähmen, lehnten eine dritte Art der Präsenz des Menschen Christus ab. Dagegen habe Luther von einem solchen dritten *modus* der Gegenwart gesprochen: Obwohl Christi menschliche Natur ihrem Wesen nach den Menschen wesenseins sei, abgesehen von der Sünde, sei seine Menschheit doch von der geschöpflichen Menschheit zu unterscheiden. Nur in Christus seien Gott und Mensch unzertrennt in einer Person geeint. Aus diesem Grund könne und wolle Christus auch seiner menschlichen Natur nach überall bei seiner Schöpfung, vor allem aber im Abendmahl präsent sein. Dass er dies vermöge, gehe klar daraus hervor, dass „er jetzt in volliger regierung Himels vnd der Erden zur Gerechten Gottes sitzet/ dieweil die Gerechte GOttes an allen orten gegenwertig ist."[185] Die Ablehnung dieser dritten Präsenzart, die auf der *unio personalis* fuße, zertrenne die Person Christi. Diese Lehre sei zu Lebzeiten Luthers unangefochten geblieben.

Die göttliche Person habe ihre Menschheit derart angenommen, dass sie zu ihrer eigenen Menschheit geworden sei, in der und durch die sie ihre göttlichen Werke vollbringe. Seit der Inkarnation teile die göttliche Natur Christi „der angenomenen Menscheit/ sein Allmechtigen Gewalt/ Weisheit/ Ehr vnd Herrligkeit mit/ also/ das er durch sie wirckt/ Allmechtige werck/ die sonsten kein blosse Creatur nimermehr wircken könnte."[186] Jedoch verliere die göttliche Natur durch die Mitteilung ihrer göttlichen Eigenschaften diese nicht, noch würde die menschliche Natur dadurch vergottet oder zu einer Gottheit für sich verwandelt. Die Teilgabe der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur sei vielmehr analog zum altkirchlichen Gleichnis vom glühenden Eisen zu verstehen: Feuer verändere die Eigenschaften des Eisens und ein glühendes Eisen sei in der Lage, andere Dinge zu bewirken als ein kaltes Eisen. Dennoch höre das Eisen nicht auf, ein Eisen zu sein. Analog bleibe Christus ein wahrer Mensch, obwohl die Gott-

[184] Osiander, Bericht, K 4v–L 1r.
[185] Osiander, Bericht, L 2r.
[186] Osiander, Bericht, L 4v.

heit ihm in seiner menschlichen Natur göttliche Eigenschaften mitteile und ihn so zu einem mächtigen, allwissenden und allgegenwärtigen Herrscher über die ganze Schöpfung mache. Ihren zeitlichen Anfang habe diese Idiomenmitteilung in der Inkarnation im Mutterleib Mariens gehabt. Doch habe Christus, da er die menschliche Schwachheit selbst durchleiden und den Tod am Kreuz sterben wollte, damit er ein echtes Mitleid mit den Menschen haben könne, während der Zeit seines irdischen Lebens, von einigen Ausnahmen abgesehen, darauf verzichtet, seine göttlichen Gaben öffentlich zu zeigen, wiewohl er doch über sie verfügt habe. Zur näheren Erläuterung der Entäußerung Christi während seiner Erdentage bringt Osiander nun das für einen Württemberger im Jahr 1572 nicht fern liegende Beispiel eines minderjährigen Fürsten, der, wiewohl er Fürst und Herr über sein Land ist, doch nicht selber über alles regiert, dennoch aber von Zeit zu Zeit bei wichtigen Beratungen mit in den Rat einbezogen wird und auch manchmal seine Unterschrift unter einen wichtigen Befehl setzt. Nach seiner Auferstehung, als das Erlösungswerk vollendet war, habe Gott der Vater Christi menschliche Natur zur vollen Herrschaft über Himmel und Erde zu seiner Rechten erhöht, in der sie alles vermöge, allenthalben regiere und die Gewalt und Herrlichkeit, die ihr durch die persönliche Vereinigung zustehe, stetig gebrauche und ausübe.

Gleich als wenn ein geborner Fürst seine Jar erreicht hat/ vnd nu jm die völlige Regierung allerdings vbergeben wird/ das er mag schaffen vnd gebieten/ was er für recht vnd gut erkennet. Oder als wenn ein Fürst vom Keyser die Lehen empfahet/ da wird er nicht aller erst ein Fürst/ er wars zuuor/ aber er wird mit sonderlicher Herrligkeit/ in den volkomen gebrauch seiner Lehren vnd Herrschafft eingesetzt.[187]

Doch werde die Menschheit Christi durch diesen Empfang göttlicher Eigenschaften nicht zur Gottheit gemacht, sondern bleibe für sich selbst eine wahre menschliche Natur, die für sich allein genommen nicht über diese göttliche Kraft verfüge. Weil sie aber mit Christi Gottheit vereint sei, habe ihr Fleisch Leben schenkende Kraft empfangen durch die Gottheit, die leibhaftig in ihr wohne und ihre Werke durch sie vollbringe. Aus diesem Grund sei Christus eben nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, wie die Wittenberger glauben machen wollten, sondern ein solcher Mensch, der in seiner Person und damit auch seiner Menschheit nach dazu in der Lage sei, alles zu tun, was er wolle. Durch diese persönliche Vereinigung habe Christi Menschheit es während ihrer Erdentage vermocht, an allen Orten der Schöpfung zugleich, also auch im Abendmahl gegenwärtig zu sein. Dass er nach seiner Erhöhung allgegenwärtig sein will und dies auch vermöge, verbürgten seine Verheißung in Mt 18,20 und seine Einsetzungsworte. So

[187] Osiander, Bericht, M 2r.

sei es schriftgemäß zu glauben, dass Christus auch seiner menschlichen Natur nach „in seinem heiligen Abendmal gegenwertig" sei und dort „Geistlich" gegenwärtig werde. „Denn er kann es thun/ vermöge der heiligen Schrifft/ vnd will es thun/ vermöge seiner zusagung."[188]

Auf das reformierte Argument, von menschlichen Leibern gelte generell, dass sie niemals an mehreren Orten zugleich präsent sein könnten, oder, was andere reformierte Theologen behaupten, dass es noch nicht einmal Gott möglich sei, einen Leib an mehreren Orten gegenwärtig werden zu lassen, könne ein jeder Christ antworten, dass dieses Argument von allen jenen Leibern gelte, die nicht mit der Gottheit eine Person geworden seien. Doch sind solche Argumentationen nach Osiander

allein in Weltlichen Natürlichen hendeln zugebrauchen/ da man von einem gemeinen Menschlichen Leib redet/ vnd nicht von CHRisto/ Denn da man dieser gestalt die Sprüche aus der Philosophia/ wolte entlehnen/ vnd durch dieselbige die heilige Schrifft auslegen/ würden wir bald nicht viel Artickel vnsers Glaubens behalten. Aber die Zwinglianer wöllen des Aristotelis meinung (das nemlich ein Leib nur an einem ort sein könne) handhaben/ Vnd sölte das Nachtmal CHRisti gleich darüber zu scheitern gehen.[189]

Diese Argumentation zeuge von einer tiefen Unkenntnis des Menschen Christus und den ihm in der Schrift zugelegten göttlichen Eigenschaften. In theologischen Fragen gelte der Grundsatz, dass der Schrift, die von der neuen Wirklichkeit Gottes rede, immer ein höherer Wert beizumessen sei als der Philosophie, die sich auf die alte Wirklichkeit beziehe. Das reformierte Reden von der menschlichen Schwäche Christi als Argument für die Wahrheit seiner menschlichen Natur bewirke in dieser Frage gar nichts, würden doch der geeinten Person Jesu Christi menschliche Schwachheit und göttlicher Glanz zugleich zugesprochen,

Eben der/ der am Creutz schreiet/ Mein Gott/ mein Gott/ warumb hastu mich verlassen/ der hat zuuor gesagt/ Wenn ich erhöhet werde von der Erden (das ist gecreutziget werde) so will ich euch alle zu mir ziehen/ (das ist selig machen).[190]

Die Sprüche, die von der Niedrigkeit Christi redeten, höben seine Herrlichkeit nicht auf und umgekehrt. Vielmehr gelte hier der Christushymnus aus Phil 2,5–11, der davon rede, dass die Menschheit Christi sich eine Zeit lang ihrer göttlichen Kraft entäußert, sie nicht gebraucht, gleichwohl aber gehabt habe. Aufgrund dieser Entäußerung sei Christus in der Lage gewesen, die menschliche Schwachheit bis auf ihren Tiefstpunkt zu erleiden. Versuche man, diese Schriftstelle derart auszulegen, dass „göttliche Gestalt" die

[188] Osiander, Bericht, N 3r.
[189] Osiander, Bericht, N 3v.
[190] Osiander, Bericht, O 1r.

Gottheit, „Knechtsgestalt" die Menschheit Christi bedeute, wie es die Wittenberger getan hätten, so sei man dazu gezwungen, die personale Einheit Christi aufzugeben. Dann hätte Christus seine Gottheit in den Erdentagen abgelegt, sei Mensch geworden, um nach seiner Auferstehung seine Menschheit wieder abzulegen, um wieder in die göttliche Ehre eingehen zu können. Vielmehr gelte, dass Christus sich seiner „göttlichen Gestalt", seiner mitgeteilten göttlichen Eigenschaften, während der Zeit seines Erdenlebens entäußert habe, um als „Knecht" die menschliche Schwachheit zu durchleiden „vmb vnsers heils willen/ bis zu seiner zeit/ also das er nicht allwegen alles wircket/ alles weis/ alles sihet".[191] Bereits Irenäus habe davon gesprochen, dass Christus ein Mensch gewesen sei, um versucht werden zu können, ein Gott aber, damit er geehrt werden könne. In den Erdentagen habe die Gottheit Christi geruht, damit seine Menschheit versucht, verschmäht, gekreuzigt und getötet habe werden können.[192]

Irenäus sage aber in diesem gerne von den Wittenberger Theologen angeführten Zitat gerade nicht, dass die Gottheit Christi seine Menschheit im Leiden und Sterben verlassen hätte, da dies eine Zertrennung der Person bedeuten würde. Vielmehr rede er von einem Stillhalten und Ruhen der göttlichen Natur Christi im Kreuzesleiden der menschlichen. Christi menschliche Natur habe in ihrer Sterbensstunde ihre kommunizierte göttliche Gewalt nicht gebraucht, um sterben zu können. Das ewige Wort habe seine Menschheit sterben lassen, „hat aber dennoch im todt sich nicht von der Menscheit gescheiden/ sondern das Fleisch Christi vor der verwesung bewaret. Ps. 16[,10]."[193] Als Gleichnis für das Verhältnis zwischen den beiden Naturen Christi während seines Leidens, Sterbens und Todes verwendet Osiander nun die menschliche Ohnmacht: Die Seele trenne sich nicht vom Leib, wiewohl sie nicht durch seine Ohren hört, seine Augen sieht oder mit seiner Zunge spricht. Dennoch bleibe sie bei ihrem Leib und erhalte ihn am Leben, bis er wieder zu sich komme. Analog wirke die Gottheit nicht in der Menschheit Christi wie zuvor in den Wundern, sondern lasse ihre menschliche Natur sterben und begraben werden. Sie erhalte sie aber

> vor der verwesung mitten im Todt zu der freudenreichen Aufferstehung. Vnd alda hat sich der stand der ernidrigung geendet/ da Christus wider von den Todten erstanden/ vnd durch sein leiden in sein Herrligkeit ist eingangen.[194]

---

[191] Osiander, Bericht, O 2r. Als unterstützender Beleg wird ein Zitat aus der Auslegung von Hebr 1,1–12 durch Luther in der Kirchenpostille (1522) zitiert: WA 10/I/1, 149,12–150,8.

[192] Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* III, 19, 3, FC 8/3, 240: *Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et verbum ut glorificaretur, requiescente quidem verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori.*

[193] Osiander, Bericht, O 3r.

[194] Osiander, Bericht, O 3r.

Nach einer ausführlichen exegetischen und patristischen Begründung für die Allgegenwart der angenommenen menschlichen Natur wendet sich Osiander nun dem Wittenberger Einwand zu, dass die Allgegenwart der menschlichen Natur die Parusie Christi überflüssig mache. Die beiden Engel verknüpften in Act 1,11 die Wiederkunft mit der Art und Weise, in der die Jünger ihren Herrn bei der Himmelfahrt gesehen haben. Da Christus aber sichtbar in den Himmel gefahren sei, so werde der jetzt unsichtbar und auf eine himmlische Weise nach seinen beiden Naturen in seiner Schöpfung Gegenwärtige bei seiner Himmelfahrt wieder in sichtbarer Form auf der Erde gegenwärtig werden. Allgegenwart und Parusie schließen sich danach für Osiander keineswegs aus.

4. Der Württemberger Ansatz der *Communicatio idiomatum personalis*

Als im Frühjahr 1572 das Veröffentlichungsverbot für Drucke, die sich thematisch an der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre beteiligten, aufgehoben wurde,[195] sahen sich die Württemberger Theologen mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert: Im Laufe des Jahres 1571 hatte sich der christologische Ansatz der Wittenberger Fakultät in zahlreichen Drucken artikuliert und sich im Laufe der Debatte mit den Gegnern des Wittenberger Katechismus entfaltet. Die argumentative Widerlegung dieses in sich stimmigen und bereits in der Debatte erprobten Ansatzes einer Christologie gegen alle Ansätze einer Naturenvermischung stellt so das erste Anliegen der Württemberger Theologen dar. Doch galt es, sich ebenfalls abzugrenzen gegen den Wittenberger Vorwurf, man halte es im Grunde mit den Antitrinitariern, da man den Menschen Jesus von Nazareth wie diese zu einem Gott erhöbe und in der Konsequenz in der Gefahr stehe, auch die ewige göttliche Person Christi zu verneinen. Der Wittenberger Ansatz einer ontologischen Verbindung der beiden Naturen Christi in einer Person nach Art der suppositalen Union bei voller Integrität beider Naturen und der antitrinitarische Ansatz der Ausgießung des göttlichen Wesens in den Menschen Jesus von Nazareth, wodurch dieser sein menschliches Wesen verliert, stellen so die beiden Positionen dar, zwischen denen die Württemberger Theologen ihren christologischen Ansatz verorten mussten, wollten sie die christologische Begründung für die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl aufrecht erhalten und sich im gleichen Zuge auch gegen die Verleugnung der auch reichsrechtlich relevanten altkirchlichen Lehre von dem einen ewigen göttlichen Wesen in drei wesenseinen

[195] Vgl. hierzu die Einleitung dieses Abschnittes.

Personen absichern. Diesen beiden Württemberger Argumentationslinien folgt auch die Gliederung dieser Zusammenfassung: Nach einer Darstellung des Württemberger christologischen Ansatzes (1.) werden die Abgrenzung gegen den Wittenberger Ansatz (2.) und gegen den Vorwurf, heimliche Antitrinitarier zu sein, (3.) verhandelt.

1. Als ontologische Grundlage der Württemberger Christologie erweist sich wie auch bei den Wittenberger Theologen das neuchalkedonensische Konzept der Enhypostasie der anhypostatischen menschlichen Natur in der göttlichen Person des λόγος.[196] Doch weicht die Interpretation dieser traditionellen Bestimmung des ontologischen Verhältnisses der beiden Naturen zueinander signifikant vom Wittenberger Konzept ab. Der Vorgang der Annahme der menschlichen *massa* in die Person des Sohnes Gottes wird gedeutet als Anteilgabe am Person-Sein durch den göttlichen λόγος, bei der die göttliche Person des Sohnes gibt und die menschliche *massa* empfängt.[197] Der Vorgang des göttlichen Gebens und des menschlichen Empfangens ist so für die Württemberger geradezu konstitutiv für den Vorgang der personalen Einung.[198] Analog zu der Kommunikation, durch die die Person des Logos die Person der Menschheit wird, wird nun auch die reale Teilgabe der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur verstanden: Innerhalb der Person teilt sich der Sohn Gottes ganz seiner menschlichen Natur mit nach Analogie der Mitteilung der Person durch den Sohn Gottes an die menschliche Natur.[199] Wie nun die anhypostatische menschliche Natur ihr Personsein nicht für sich selbst empfangen habe, da sie ansonsten zu einer zweiten Person neben dem Sohn Gottes geworden wäre, sei auch die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die enhypostasierte menschliche Natur als reale Mitteilung fremd bleibender Bestimmungen der menschlichen Natur durch ihre göttliche Person ohne jede Veränderung der menschlichen Natur für sich selbst zu verstehen.[200] Das Subsistieren der menschlichen Natur in der fremden Hypostase des göttlichen Sohnes wird so zum Paradigma für alle Mitteilungen der göttlichen Person an ihre

---

[196] Vgl. Andreae, *Disputatio*, I (These 2): *Est autem Christus, filius DEI, qui in vnitatem suae personae, naturam humanam assumpsit.*

[197] Vgl. Andreae, *Disputatio*, V (These 42): *Hac ratione assumendo naturam in suae personae vnitatem, personam suam filius DEI assumptae naturae communicauit.*

[198] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XI (These 78): *diuina Natura humanae ita sese communicare dicitur, in persona filij DEI: vt diuinitas dare, & humanitas accipere, dicatur: quorum vtrumque ad constitutionem vnionis personalis per se requiritur.*

[199] Vgl. Andreae, *Disputatio*, V (These 41): *Sic filius DEI cum in suae personae vnitatem naturam humanam assumpserit: vt non sint duae, sed vna persona: non naturaliter, sed personaliter (sicut totus, & non ex parte incarnatus est) assumptae naturae communicauit.*

[200] Vgl. Andreae, *Disputatio*, V+VI (Thesen 43+46): *Non quòd humana Natura, à λόγῳ assumpta acceperit, vt seipsa per se persona sit: sed vt in persona τοῦ λόγου subsistat. Aut enim humana Natura seipsa per se persona erit: quod absurdum est: aut personae τοῦ λόγου verè & realiter communicabit, in qua subsistit.*

menschliche Natur, für die wie für den Empfang der Person gilt, dass sie ohne jegliche Vermischung und wesenhafte Veränderung der beiden Naturen vonstatten gehen. Für die Württemberger Theologen ist so die *communicatio idiomatum* zwar eine Folge der personalen Einung, doch zeitgleich und gleichursprünglich mit ihr und durch sie mitgesetzt.[201] Man könnte daher vermuten, dass die Württemberger auch die Position vertreten, dass aufgrund der auch von ihnen vertretenen traditionellen Gotteslehre die Mitteilung der Person des Logos ohne Mitteilung der göttlichen Eigenschaften undenkbar ist. Stimmt diese Vermutung, wofür die Übernahme der Enhypostasielehre und ihr Gottesbegriff spricht, so vertreten die Württemberger die Position, dass wie die Person des Logos zur Person der Menschheit wird und sie trägt, ohne daß die Menschheit dadurch eine „eigene Person" hat, auch die Eigenschaften des Logos, der Gottheit, Attribute der Menschheit werden, ohne dass die Menschheit dadurch über diese Attribute als ihre eigenen verfüge.

Die Annahme der menschlichen *massa* durch die göttliche Person kann so auch in Anlehnung an Kol 2,9 mit biblischem Sprachgebrauch ausgedrückt werden als Beginn des Wohnens der Fülle der Gottheit in der menschlichen Natur, durch das diese Teilhaberin der göttlichen Eigenschaften geworden sei.[202] Die anhypostatische menschliche *massa*, die die göttliche Person angenommen hat, ist daher dadurch ausgezeichnet vor allen anderen Kreaturen, dass die überall als ganze gegenwärtige göttliche Natur des Sohnes exzeptionell als ganze und mit allen ihren Eigenschaften in ihr wohnt und sich ihr real mitteilt.[203] Diese reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die angenommene menschliche Natur bezeichnen die Württemberger als *κοινωνία realis*, die nicht allein darin besteht, dass die Eigenschaften beider Naturen der Person zugeschrieben und so die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur auch in uneigentlicher Rede zuteil würden, sondern aufgrund der Einheit der beiden Naturen in einer Person wird für die Württemberger Theologen die Majestät des Gottessohnes auch real der menschlichen Natur zuteil.[204]

Fragt man nach der ontologischen Rechtfertigung einer realen Mitteilung von göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur ohne Naturenvermischung nach Art der Mitteilung des Person-Seins an die menschliche *massa*,

---

[201] Vgl. Andreae, *Disputatio*, IIII (These 34): *Personalis autem cum sit vnio: ideo ex natura illius vnionis, Idiomatum quoque communicatio aestimanda est: quae communicatio, vt suprà dictum est, vnionem consequitur: cum qua tamen tempore simul est.*

[202] Vgl. Andreae, *Disputatio*, I (These 5): *Sed ita assumpsit, vt in ipso, ratione assumptae naturae, omnis plenitudo Diuinitatis corporaliter inhabitet.* und ebd., XXVIII (These 197): *Sic Christus natura & essentia filius DEI, ratione humanae naturae, diuinus homo per vnionem personalem effectus, naturae & Maiestatis diuinae personaliter, adeoque verè & realiter factus est particeps.*

[203] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVIII (These 220 [falsche Zählung. Richtige Zählung: 200]).

[204] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVIII–XXIX (These 202).

so bekommt man von Württemberger Seite die Antwort, dass sich eine solche Mitteilung nicht mit den gängigen Mitteln der zeitgenössischen Ontologie ausdrücken lasse, gebe es doch im Bereich der Natur keine vergleichbaren Sachverhalte.[205] Im Grunde sei die personale Einheit des Sohnes Gottes mit seiner angenommenen menschlichen Natur zu bestimmen als unsagbares Mysterium, das auch mit den Mitteln der *communicatio idiomatum* und der daraus abgeleiteten, der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Majestät des Sohnes Gottes nur von ferne und annähernd betrachtet werden könne. Der adäquate Weg der Betrachtung der Person Christi bestehe in der Anbetung, nicht in der gelehrten Disputation.[206]

2. Innerhalb des kritischen Dialogs, den die Württemberger Theologen mit dem Wittenberger Ansatz führen, ist zunächst eine große Übereinstimmung in der inhaltlichen Bestimmung der abstrakten Rede zu konstatieren. Sie wird definiert als Rede, die in

> den vnderschid der Naturen weiset/ nach wölchem ein jede Natur/ für sich selbst betrachtet würdt/ Damit dieselbige/ sampt jren wesentlichen eigenschafften/ nicht in einander vermengt werden. Wölche Naturen/ sampt derselben Eigenschafften/ auch in der persönlichen vereinigung bleiben.[207]

Der abstrakten Rede kommt so die Aufgabe der Naturenidentifikation zu, die darin besteht, beide Naturen in ihrem Selbstbestand zu beschreiben, ihren Unterschied zu beschreiben und ihre Identität zu wahren. Jede Vorstellung einer Idiomenkommunikation der beiden Naturen aneinander, durch die eine Natur für sich selbst und in ihrem Bestand als eben diese Natur betrachtet, zum Subjekt der Eigenschaften der anderen Natur würde, scheidet so auch für die Württemberger Theologen aus, würden doch dadurch, analog zum Ausgießen eines Glases von Wasser in ein anderes, die Wesenseigentümlichkeiten der beiden Naturen verändert und in der Folge ihr Wesen aufgehoben.[208] Eine menschliche Natur, die für sich selbst betrachtet, über die Eigenschaft der Allgegenwart verfügt, ist nicht mehr als menschliche Natur anzusprechen, ist doch die räumliche Gebundenheit konstitutiv für die menschliche Natur.

Zur Differenz zwischen dem Wittenberger und Württemberger christologischen Konzept kommt es erst in der Interpretation des Vorgangs der ontologischen Einung der beiden Naturen, den beide übereinstimmend als Annahme der anhypostatischen menschlichen *massa* durch die göttliche Per-

---

[205] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XVI–XVII (These 116).

[206] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XIIII (These 99).

[207] Württemberg, Bestendige Wiederholung, 146.

[208] Vgl. Andreae, Disputatio, III (These 30): *Quae tamen communicatio, non est Physica, hoc est naturalis: qua alterutra Natura per se & in se considerata, subiectum proprietatum alterius Naturae constituitur.*

son verstehen. Hatten die Wittenberger Theologen diesen Vorgang als Tragen und Erhalten der menschlichen *massa* durch die göttliche Person verstanden, wodurch die anhypostatische menschliche Natur ontologisch an der Person des göttlichen λόγος partizipiert und bei bleibender Integrität beider Naturen enhypostasiert wird,[209] so ist für die Württemberger der Akt der Annahme dadurch qualifiziert, *vt diuinitas dare, & humanitas accipere, dicatur: quorum vtrumque ad constitutionem vnionis personalis per se requiritur.*[210] Der Konstitutionsakt der einen Person Christi wird also aufgefasst als reale Mitteilung und Anteilgabe der Person des göttlichen λόγος an die angenommene menschliche *massa*, ohne dass doch durch diesen Vorgang zwei Personen entstehen. Die Mitteilung der Person durch die göttliche Person an die menschliche *massa* wird so zum Urdatum der personalen Idiomenkommunikation, bei der die menschliche Natur alle Eigenschaften der göttlichen Natur real mitgeteilt bekommt, ohne sie doch für sich zu besitzen oder in ihrem Wesen verändert zu werden. Die von Wittenberger Seite vertretene ontologische Verbindung beider Naturen ohne jede Anteilgabe des göttlichen λόγος an die angenommene Natur wird von den Württembergern als unzureichend zurückgewiesen: *Nuda enim praesentia vtriusque diuinae & humanae Naturae, vnionem personalem non constituit.*[211]

Mit diesem Ansatz einer Idiomenmitteilung der göttlichen Natur an die menschliche Natur, die nach der Art der Mitteilung der Person ohne jede Form der Naturenvermischung stattfindet und doch real der menschlichen Natur zuteil wird, haben die Württemberger ein Instrumentarium in der Hand, mit dem sie die Wittenberger Vorwürfe, sie redeten von einem vergotteten Menschen zurückweisen können, ohne die reale Mitteilung der göttlichen Eigenschaften zurücknehmen zu müssen. Der Bereich der konkreten Rede ist so für die Württemberger genauso wie für die Wittenberger definiert als verbale Beschreibung der ontologischen, personalen Verbindung beider Naturen miteinander. Doch führt die unterschiedliche inhaltliche Bestimmung dieses Konstitutionsvorgangs zu unterschiedlichen Folgerungen. Während für die Württemberger Theologen in der ontologischen Einung der Person die reale Idiomenkommunikation als Folge gleichursprünglich mitgesetzt ist, stellt für die Wittenberger die Annahme der menschlichen *massa* in die göttliche Person lediglich den Ermöglichungsgrund für die Zuschreibung der Eigenschaften beider Naturen an die eine Person dar ohne jede Art von realer Idiomenmitteilung. Die Württemberger Rede von einer *communicatio idiomatum realis* fällt für die Wittenberger so

[209] Vgl. Wittenberg, Grundfest, 13r.
[210] Andreae, *Disputatio*, XI (These 78).
[211] Andreae, *Disputatio*, XI (These 79).

in den Bereich der abstrakten Rede und ist identisch mit einer Naturenvermischung.

3. Den gegen sie erhobenen Vorwurf, ihr Ansatz führe auf lange Sicht zur Vergottung des Menschen Jesus von Nazareth und in der Konsequenz zur Verleugnung des ewigen Person-Seins Christi, weisen die Württemberger Theologen entschieden zurück. Niemals hätten sie behauptet, dass die menschliche Natur Christi für sich selbst die göttlichen Eigenschaften eingegossen bekommen habe und auf diese Weise selber zu einem Gott geworden sei. Vielmehr sei dies ihre stetige Meinung gewesen, dass die göttlichen Eigenschaften exklusiv dem einen göttlichen Wesen in seinen drei Personen zukämen und niemals einer Kreatur mitgeteilt würden. Die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur werde auch auf Württemberger Seite nicht als Wesensvermischung verstanden, sondern einzig und allein um der personalen Union der beiden Naturen nach Art der Mitteilung der göttlichen Person an die menschliche *massa* geschehend, die ohne Naturenvermischung vor sich gehe. Würde die hypostatische Union wieder aufgehoben, verlöre die menschliche Natur alle mitgeteilten göttlichen Eigenschaften und ihr Person-Sein und würde als anhypostatische Natur wieder zu nichts zerfallen. Die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Rede erweist sich so auch für die Württemberger als entscheidend. So lehnen sie sowohl die Lehren Schwenckfelds, der diese Unterscheidung abgelehnt habe und so eine Vermischung zwischen Gottheit und Menschheit gelehrt habe, als auch die Lehren der Antitrinitarier ab, die eine abstrakte Idiomenkommunikation verträten und die Württemberger Rede davon, dass die *communicatio idiomatum realis* ausschließlich in der personalen Union stattfinde, ablehnten. Dem Vorwurf, eine implizite Inkarnation der ganzen Trinität zu lehren, begegnen die Württemberger Theologen mit der Unterscheidung zwischen der abstrakten göttlichen Natur an sich, die den drei göttlichen Personen alleine zu Eigen sei, und der konkreten inkarnierten zweiten göttlichen Person, die die menschliche *massa* angenommen habe. Diese zweite göttliche Person habe die Gottheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist gemein, sei jedoch von ihnen durch die innertrinitarischen Appropriationen unterschieden. Diese zweite Person der Trinität und keinesfalls das ganze göttliche Wesen der Trinität teile der angenommenen menschlichen Natur ihre Eigenschaften persönlich und ohne Naturenvermischung mit. Es erweist sich so, dass das Württemberger Konzept einer realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur nach Art der Mitteilung der göttlichen Person ohne Naturenvermischung in der Lage ist, sowohl den Unterschied zu allen Ansätzen, die mit einer Naturenvermischung arbeiteten, als auch die Differenz zum Wittenberger Ansatz deutlich zu markieren.

Teil XIII: Der weitere Verlauf der Ereignisse bis zum Erscheinen der *Exegesis perspicua*

Dieser Abschnitt stellt die historischen Voraussetzungen für die kursächsischen Reaktionen auf das Erscheinen der *Exegesis perspicua* dar, insoweit sie noch nicht in kirchengeschichtlicher Literatur erschöpfend behandelt worden sind. Alarmiert durch die zurückhaltende Antwort der Wittenberger Fakultät auf den kurfürstlichen Auftrag, ein Gutachten zu den Differenzen zwischen der kurpfälzischen und kursächsischen Abendmahlstheologie zu verfassen (1.), leitete Kurfürst August personalpolitisch die lutherische Konfessionalisierung Kursachsens ein (2.), die um den Jahreswechsel 1573/4 zu einem heftigen Schlagabtausch zwischen dem neuen Hofprediger Listhenius und dem Pirnaer Superintendenten Stössel führen sollte (3.).

1. Calvinistische Konkordienangebote an Kursachsen

Die Wirkung des *Consensus Dresdensis* sollte nicht allein auf den Bereich theologischer Dispute beschränkt bleiben.[1] Kurfürst August hatte ein Exemplar der neuen kursächsischen Konfession in die seit 1561 zum Calvinismus übergetretene Kurpfalz geschickt in der Hoffnung, diese mit einer Unterschrift unter das Bekenntnis seiner Kirche zu einer Kehrtwende veranlassen zu können. Der religionspolitische Vorstoß des Kurfürsten erreichte indes genau das Gegenteil seiner Intention. Am 19. Dezember 1571 ließ der Sohn des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. und Schwiegersohn Kurfürst Augusts,[2] Pfalzgraf Johann Casimir (1543–1592), einen Antwortbrief aufsetzen, in dem er berichtete, er habe den an ihn überschickten Dresdener

[1] Vgl. zu den Konkordienangeboten von 1572: Loescher, *Historia Motuum*, 153; Heppe, Geschichte, 415; Calinich, Kampf und Untergang, 87–97; Kluckhohn, Sturz, 90–93; Ritschl, Dogmengeschichte, 47–49; Koch, Der kursächsische Philippismus, 74; Koch, Auseinandersetzungen, 134–136; Hasse, Zensur, 120–124; 255f.

[2] Der Pfalzgraf Johann Casimir hatte 1569 die Tochter Kurfürst Augusts, Herzogin Elisabeth von Sachsen geheiratet. Bedingung für diese Heirat von kursächsischer Seite war, dass der Pfalzgraf ein notariell beglaubigtes anticalvinistisches Bekenntnis ablegte und die Zusicherung, dass die Kursächsin vom eigenen Schwiegervater und der Heidelberger Fakultät in Glaubensfragen unbehelligt blieb. Ihr wurde mit Bartholomäus Hoffmann (um 1544–1589) ein eigener lutherischer Hofprediger zur Seite gestellt. Die religionspolitischen Differenzen zwischen Kurpfalz und Kursachsen waren so auch ein innerfamiliäres Problem des Kurfürsten. Vgl. Kluckhohn, Sturz, 83f; Hasse, Zensur, 256.

Konsens gelesen und nichts dem Wort Gottes Widersprechendes in ihm gefunden. Wiewohl er die Schriften, auf die in der kursächsischen Konfession verwiesen werde, nicht gelesen habe, so sei er doch „als ein schlechter *Theologus* [...] meines thails damit wohl zufrieden".[3] Auch der Hof seines Vaters, an den er Exemplare des *Consensus Dresdensis* geschickt habe, schätze dieses Bekenntnis und halte es für mit der CA und ihrer Apologie übereinstimmend.[4] Der Pfalzgraf bittet seinen Schwiegervater, er solle „In geheim vnd vortrauen"[5] die Theologen, die dieses Bekenntnis gestellt hätten, fragen,

ob vnd was, sie einen vnterschiedt, zwischen solcher Ihrer bekentnus, vnd meines gnedigsten Herrn vnd vaters augegangenen *Catechismo* In diesem Artickel zu sein vormeinen, vnd mir solches veterlich vnd vortraulichen zuschreiben, Dan Ich In der warheit wie ich den vorstehe, bekennen muß das Ich sie Im grundt nicht wiederwerttig befinde.[6]

Dieser Brief stellte nun nichts weniger als ein Konkordienangebot der Kurpfalz an Kursachsen dar. Die Kurpfälzer hatten die sich bietende Gelegenheit ergriffen, auf den gegen den Willen des kursächsischen Herrschers zum Calvinismus hin offenen Dresdener Konsens einzugehen, um nun ihrerseits einen religionspolitischen Vorstoß zu unternehmen.

Kurfürst August ließ am 13. Februar 1572 einen Brief an die theologischen Fakultäten in Wittenberg und Leipzig und an das Konsistorium in Meißen aufsetzen, in dem er die Ansicht Johann Casimirs von der Einigkeit zwischen Kursachsen und der Kurpfalz auf die Überredungskünste kurpfälzischer Theologen zurückführt. Er wolle seinen Schwiegersohn richtig unterrichten über die Unterschiede zwischen den Bekenntnissen der kurpfälzischen und kursächsischen Kirche.[7]

Als begeren wir gnedigst Ihr wollet solchen vnterscheid zwischen Euer rechten mainung vnd vorstandt vnd dem Heidelbergischen *Catechismo* vber den Artickul vom Heiligen Nachtmall Christj kurtz, rund vnd vorstendlich fassen vnd vns zuschicken damit wir S.L. daraus beantwortten können vnd zu rechten waren vorstand diß Artickuls bringen mochten.[8]

Der Kurfürst beauftragt demnach seine Theologen, den Unterschied zwischen dem *Consensus Dresdensis*, den er als lutherische Konfession ver-

---

[3] DrHSA: Loc. 10312/1, 24r.

[4] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 24r.

[5] DrHSA: Loc. 10312/1, 24r.

[6] DrHSA: Loc. 10312/1, 24r.

[7] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 26r: „Wan wir dan spürenn das S.L. von dero Theologen draussen berehdet wordenn, als weret Ir mit Inen vom heiligen nachtmal Christj gar einer mainung. Vnd wir S.L. hirinnen gantz gerne recht vnterrichtet wissen wollten [...]".

[8] DrHSA: Loc. 10312/1, 26r–v.

stand, und dem calvinistischen Heidelberger Katechismus in Form von knappen Thesen aufzulisten, die er Johann Casimir überschicken wollte.

Fünf Tage nach der Abfassung dieses kurfürstlichen Befehls sollte der Kurfürst indes Unterstützung von unerwünschter Seite für eine calvinistische Interpretation des Dresdener Konsenses bekommen: Am 18. Februar 1572 ließ der Genfer Theologe Theodor Beza einer Schrift, die er gegen Selnecker in den Druck gab,[9] eine Widmung an den sächsischen Kurfürsten vorangehen, die wenig später in Heidelberg in deutscher Übersetzung in den Druck ging.[10]

Beza beginnt sein Vorwort mit der Feststellung, dass die calvinistischen Theologen in Wahrheit mit den Lutheranern in fast allen Glaubensartikeln übereinstimmten. Dies werde auch von keinem Lutheraner bezweifelt, abgesehen von den Theologen, die gegen die Wittenberger Fakultät und die Calvinisten zu Felde zögen mit ihrer eutychianischen Naturenvermischung. Diese würfen den Calvinisten vor, sie raubten der menschlichen Natur Christi ihre Ehre und glaubten dem wörtlichen Verstand der Einsetzungsworte nicht. Gegen die Lehre der Ubiquität der menschlichen Natur, die Brenz aufgebracht habe und die eine Ausgießung des Wesens der Gottheit in die menschliche Natur, damit aber auch eine Naturenvermischung bedeutete, hielten die Calvinisten standhaft an der alten Lehre von der Allgegenwart allein der göttlichen Natur fest. Neben den Brentianern gebe es noch eine zweite Gruppe, die zwar nicht die Allgegenwart der menschlichen Natur lehrten, aber dafür einträten, dass Christi Menschheit sein *könne*, wo sie *wolle*. Diese zweite Gruppe lutherischer Lärmschläger – gemeint, aber nicht namentlich genannt, sind vor allem die Braunschweiger Theologen Chemnitz und Selnecker – befinde sich nun in einem deutlichen Widerspruch zu eigenen Aussagen, da sie nicht die Konsequenzen aus ihrer Christologie zögen wie es die Brenzianer täten:

> Dann so diß war ist/ dessen sie vns beschuldigen/ daß nemlich der den menschen Christus seiner göttlichen krafft beraube/ der demselben etwas vnmöglich sein vermeint/ wie können dann die solcher schuld entladen sein/ so da fürgeben/ daß er nicht

[9] 1571 war ein Streit zwischen den beiden Theologen ursprünglich über die passivische Übersetzung von Act 3,21 durch Beza entbrannt, der sich bis in das Jahr 1573 hinzog. Die gewechselten Streitschriften sind: Beza, *Responsio*, mit der er auf die von Seiten Selneckers und der Jenaer Theologen geäußerten Angriffe auf seine Übersetzung antwortete; Selnecker, *Responsio*; Beza, *Defensio*, in der die hier behandelte Widmung an den sächsischen Kurfürsten enthalten ist; Selnecker, *Responsio vera & Christiana*. Beza, *Apologia tertia*; Selnecker, *Apologia tertia*. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung dieser Debatte stellt ein Desiderat der Forschung dar.

[10] Beza, Sendbrieff. Diese deutsche Übersetzung des Genfer Sendbriefes wird im Folgenden verwandt.

allenthalben könne gegenwertig sein/ sonder allein da er will? Dann freilich ist es ein grösser ding/ zugleich allenthalben sein/ dann da allein wo einer zusein begeret.[11]

Beza stellt sich und die Wittenberger Fakultät demnach zusammen in die gemeinsame Gegnerschaft zu einer neuen Gruppe von lutherischen Scharfmachern, die in der Christologie eine neue Irrlehre verträten. Da der Genfer aller Wahrscheinlichkeit nach wusste, dass auch der Kurfürst die Allgegenwart der menschlichen Natur ablehnte,[12] stellte diese Strategie einen geschickten Schachzug dar.

Doch nicht allein in der Christologie, sondern auch in der Abendmahlslehre sieht Beza sich selbst und die Wittenberger Theologen mit einer Gruppe lutherischer Theologen konfrontiert, die dem altkirchlichen Konsens widersprächen. Von calvinistischer Seite seien die Einsetzungsworte immer wörtlich verstanden worden.[13] Verworfen würde lediglich eine Gegenwart des Leibes und Blutes Christi „an dem ort [...]/ da dz Abendmal gehalten vnd empfangen wird",[14] widerspreche doch diese Auffassung dem Artikel von der Himmelfahrt und dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes. Vielmehr werde der gläubige Kommunikant des Leibes und Blutes Christi teilhaftig durch seinen Glauben, der die Verheißung ergreift und „biß in den himmel dringet/ vnnd alda den Son Gottes ansihet vnd fasset".[15] Die irdischen Wahrzeichen seien in diesem Kontext zu bestimmen als Pfandzeichen dieser wahren Gegenwart und Mitteilung Christi an den Glauben.

Verleugnen derhalben nicht die gegenwertigkeit des leibs Christi/ sonder bekennen ein solche gegenwertigkeit/ welche mit den artickeln des glaubens/ vnd mit der einsetzung der Sacrament vberein stimpt.[16]

Die Gegner, die auf der Realpräsenz des Leibes und Blutes in, mit und unter den irdischen Elementen beharren und die Spiritualpräsenz im Glauben ablehnen, stehen für Beza in der Gefahr, die Bedeutung des Glaubens für das Abendmahl zu verleugnen und damit wieder hinter die Reformation

---

[11] Beza, Sendbrieff, 9.

[12] Vgl. die einschlägigen Aussagen aus dem „eynfeltigen bekentnus" Kurfürst Augusts, das undatiert, aber vor dem Jahr 1577 verfasst ist: DrHSA: Loc. 9604/2, 4v: „Was dye Vbiquitet anlangett Glaube Ich das Jhesus Christus warhafftigk vnd kegenwertigk Ist an denen Orten do er sych durch seyn Wortt tzuseyn kegen vns vorpflichtt vnd vorbundenn hatt. Als In den heyligenn Sacramentenn, der thauffe, vnd des [...] nachtmals, vnd auch sunsten an den Orttenn do man In Gottes furchtt, von seynem Wortt redett vnd handeltt, lautt des spruchs, Wo Ihr 2 oder 3 In meynem nammen vorsamlett seyn, do wyll ich mytten vnter euch seyn, das er aber an andern orten vnd sunderlich do man sunsten sunde vnd alle vntugent begehet auch vorbottene schentliche laster treybett seyn soll das gleube ych nyht den er Ist eyn keuscher gott".

[13] Vgl. Beza, Sendbrieff, 11: „Oder wer hat je vnder vns/ da Christus seinen leib vnd blut nennet/ anderß dann seinen waren leib vnd blut verstanden".

[14] Beza, Sendbrieff, 12.

[15] Beza, Sendbrieff, 12.

[16] Beza, Sendbrieff, 12.

zurückzufallen. Gegen diese groben, fleischlichen Verzeichnungen der Abendmahlstheologie

bekennen wir/ wie solches die ware menscheit Christi erfordert/ vnd die gantze Euangelische Histori bezeuget/ daß das fleisch Christi/ ob es wol zum höchsten vber alle Creaturen verkläret vnd herrlich gemacht ist/ doch jetztvnd im himmel/ vnd nirgend anderßwo sey vnnd bleibe/ vnnd glauben dennoch/ daß vns/ die wir auff erden seind/ dasselbe fleisch warhafftig vnd krefftig/ geistlicher weiß vnd durch den glauben/ mitgeteilet werde.[17]

Beza bittet den sächsischen Kurfürsten, sich in Deutschland dafür einzusetzen, dass die lutherischen Scharfmacher in ihre Schranken verwiesen werden. Als ein gutes Hilfsmittel, für Frieden und Einigkeit in Deutschland zu sorgen, sei der *Consensus Dresdensis* anzusehen, in dem die Christologie „der warheit gemeß/ Christlich/ rechtglaubig/ vnnd mit der von vns allzeit gefürter lehre durchaus einhellig"[18] dargestellt worden sei. Aber auch die Dresdener Abendmahlslehre sei „den mehrentheil wol vnd deutlich geredt".[19] In den noch strittigen Punkten „köndte man meines achtens/ leichtlich zu Christlicher einigkeit kommen"[20] in einem Konvent, der mit friedliebenden Theologen der kurpfälzischen und kursächsischen Kirche beschickt werde.

Durch diese Widmung des Genfer Theologen Beza sah sich der sächsische Kurfürst bereits zum zweiten Mal mit einem calvinistischen Konkordienangebot konfrontiert, das sich auf eine Übereinstimmung mit dem *Consensus Dresdensis* berief. Umso genauer wird er die Gutachten zum pfälzischen Konkordienangebot durch die Verfasser des Dresdener Konsens gelesen haben, ahnte er doch bereits, von seinen Theologen in Dresden kein wahrhaft lutherisches, sondern ein für eine calvinistische Interpretation offenes Bekenntnis empfangen zu haben.

1. Das erste der drei angeforderten theologischen Gutachten ist datiert auf den 23. Februar 1572 und stammt vom Konsistorium in Meißen. Die dortigen Theologen erweisen sich in diesem Gutachten als klassisch-philippistische Theologen, indem sie eine strikte Trennung zwischen Christologie und Abendmahlslehre vornehmen. Die Christologie wird in ihrem Gutachten mit keinem Wort erwähnt, in der Abendmahlslehre hingegen nehmen sie allein die Stiftungsworte als Ausgangspunkt einer Realpräsenz von Leib und Blut Christi in, mit und unter Brot und Wein. Wiewohl die Kurpfälzer Theologen stets behaupteten, mit der CA und ihrer Apologie in der Abendmahlslehre einig zu sein, so verleugneten sie doch in Wahrheit

[17] Beza, Sendbrieff, 12f.
[18] Beza, Sendbrieff, 19.
[19] Beza, Sendbrieff, 19.
[20] Beza, Sendbrieff, 19.

die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen Brot und Wein. Von einer Einigkeit könne darum keine Rede sein.[21] Die kurpfälzische Ablehnung der Realpräsenz von Leib und Blut Christi in, mit und unter Brot und Wein gehe eindeutig aus deren Schriften und dem Heidelberger Katechismus hervor.[22] Anstelle der realen Präsenz von Leib und Blut Christi hier auf Erden konstruierten sie einen Aufstieg des Glaubens in den Himmel, in dem er mit Leib und Blut Christi auf geistliche Weise gespeist werde.

Indem die Meißener Theologen sich zur Realpräsenz bekennen, wollen sie damit aber nicht die papistische Transsubstantiationslehre, eine Ubiquität der menschlichen Natur Christi oder ein Auf- und Abfahren des Leibes Christi aus dem Himmel konstruieren. Genau dies aber seien die grundlosen Vorwürfe von Heidelberger Seite an die lutherische Theologie. Dass die Heidelberger Theologen auch keine *manducatio indignorum* lehrten bedürfe keiner langen Erklärung,

> den dieweil sie auch den rechtgleubigen vnd wirdigen, den Leib vnd bluth Christi, auß dem Abendmahl ausschlissen, nehmen vnd wegrauben, So ists nicht wunder, dz sie auch den vnwirdigen mehr nicht Als die blossen eusserlichen Zeichen dorinnen lassen.[23]

2. Heikler stellte sich die Situation in der theologischen Fakultät Wittenberg dar, die sich im Jahre 1572 aus den klassisch-philippistischen Theologen Widebram, Major und Bugenhagen und den konsequent-philippistischen, tonangebenden Theologen Pezel, Cruciger und Moller zusammensetzte. Die letzten drei standen einer Union mit den Heidelberger Calvinisten nicht ablehnend gegenüber, mussten aber aufgrund einer zu erwartenden harten Strafe durch ihren Kurfürsten, der sich in dem bisherigen Streit eher als Verfechter einer lutherischen Position erwiesen hatte, in ihren Äußerungen zurückhalten. In ihrem am 24. Februar 1572 verfassten Gutachten lehnen es die Wittenberger Theologen darum rundweg ab, ein Urteil über die Heidelberger Abendmahlslehre zu verfassen,

> Ob es wol nicht Schwer einen vnterscheidt zu wißen, zwischen deme, was In vnser Jüngst zu Dresden wiederholten Bekendnus, vnd dann in ermeltem Heydelbergischem *Catechismo* Vom Heyligen Nachtmal des Herrn Christi, für erklerung vnd reden gebraucht, die do (wie für augen) vngleich zu befinden.[24]

Sie begründen ihre Ablehnung damit, dass ein Gutachten einer Fakultät nicht in der Lage sei, für das ganze Territorium zu sprechen, wie dies im

---

[21] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 31v–32v.

[22] Die Meißener Theologen führen zur Bestätigung ihrer Sicht der Heidelberger Abendmahlslehre die Frage 75 des Heidelberger Katechismus an. Vgl. Müller, Bekenntnisschriften, 702.

[23] DrHSA: Loc. 10312/1, 39v.

[24] DrHSA: Loc. 10312/1, 53r.

Consensus Dresdensis geschehen sei. Aber auch einer kursächsischen Stellungnahme zur Abendmahlstheologie der Kurpfalz stehen sie kritisch gegenüber, würde doch mit Sicherheit aus einer solchen Stellungnahme ein weiterer Streit erwachsen, dessen Folgen nicht abschätzbar seien. Die Abendmahlsfrage sei derart strittig zwischen den einzelnen Territorien Augsburger Konfession, dass sie nur „in einem *National Synodo* von den fürnembsten Stenden des Reichs, so der Augspurgischen *Confession* Vorwandt vnd zugethan",[25] also einem Konzil der lutherischen und calvinistischen Territorien des Reiches, friedlich geklärt werden könne. In der Zwischenzeit stehe es keinem Menschen an, über die Ehrlichkeit der Heidelberger Theologen ein Urteil abzugeben, „weil vns nicht geburet Inn ihre *Conscientz* vnd gewißen zu *inquirirn* vnd zu forschen".[26] Sollte es aber den Kurpfälzern ernst sein mit ihrer erklärten theologischen Übereinstimmung mit dem *Consensus Dresdensis*, so sei ihnen zu empfehlen, eben diejenigen Formulierungen zu übernehmen, die in Kursachsen bisher über die 50 Jahre lang in den Debatten und Lehrkonsensen gebraucht worden sei.[27]

3. Als letzte Antwort auf die kurfürstliche Bitte um theologische Gutachten zur Frage nach dem Unterschied in der Abendmahlsfrage zwischen dem *Consensus Dresdensis* und dem Heidelberger Katechismus erreichte ein Schreiben aus Leipzig, datiert auf den 28. Februar 1572, den Kurfürsten. Die Leipziger Fakultät, zu der im Februar 1572 Andreas Freihub (1526–1585),[28] Heinrich Salmuth (1522–1576)[29] und als Dekan Peter Helborn († 1573)[30] gehörten, erweist sich in ihrem Gutachten ebenso klassisch-philippistisch bestimmt wie das Meißener Konsistorium. Die Christologie, in der sie sich vorbehaltlos der Wittenberger Christologie, wie sie in der „Grundfest" formuliert worden war, angeschlossen hatte,[31] bleibt in ihrem abendmahlstheologischen Gutachten komplett ausgeklammert. Die Leipziger Theologen sehen vielmehr die Abendmahlslehre ausschließlich in den Einsetzungsworten Christi und der Auslegung des Apostels Paulus veran-

[25] DrHSA: Loc. 10312/1, 57v.

[26] DrHSA: Loc. 10312/1, 59v.

[27] Befremdlich erscheint die Beurteilung der ersten Wittenberger Stellungnahme durch Kluckhohn: „geradezu unwahr aber zeigten sich die Wittenberger, die doch wahrlich wußten, daß sie in der Abendmahlslehre mit den Pfälzern einer Meinung waren.", Kluckhohn, Sturz, 90, blieben die Wittenberger doch in diesem Gutachten ihrer theologischen Linie in vollem Umfang treu.

[28] Zu seiner Biographie vgl. Hasse, Zensur, 229_{79}.

[29] Heinrich Salmuth gehörte auf dem Torgauer Landtag der kurfürstlichen Untersuchungskommission an. Vgl. Hasse, Zensur, 173_{152}.

[30] Vgl. Hasse, Zensur, 129_{236}.

[31] Vgl. Abschnitt VIII. 1. Vgl. hierzu aber auch die Bestürzung Salmuths, als er sich auf dem Torgauer Landtag 1574 mit der Unterschrift der Leipziger Fakultät unter die Wittenberger „Grundfest" konfrontiert sah. Er entschuldigte sich damit, dass diese Schrift in einzelnen Bögen nach Leipzig geschickt worden und aus diesem Grund eine angemessene Beurteilung nicht möglich gewesen sei. Vgl. Hasse, Zensur, 315.

kert „vnd pflegen weder von diesem noch andern geheimnis gottes, scharf vnd subtil zufragen oder disputiren, den es ia gegleubt, vnd nicht mit vnserer vernunft oder gedancken erreicht oder gefasset wil werden".[32] In der Behandlung der Abendmahlslehre setzen die Leipziger ein mit einer Unterscheidung in zwei Betrachtungsweisen:

Erstlich was dasselbige sey, was allen denen, so es nach Christlicher Ordnung geniessen, darinnen gereichet, vnd von inen empfangen werde, darnach was der nutz vnd fruchte sey, die sie durch solche niessung erlangen vnd bekommen.[33]

Was nun den Bereich der Abendmahlsgabe betreffe, so habe der *Consensus Dresdensis* in seinem Anschluss an den Kleinen Katechismus Luthers und die Erklärung in 1 Kor 10 deutlich ausgesagt, was im Abendmahl gegeben und empfangen werde,

Nemlich das der ware leib Christi für vns gegeben, vnd das blut Christi fur vns vergossen zur vorgebung vnserer sunden, vns warhaftig in diesem Sacrament gegenwertig gegeben, vnd von allen, so des Nachtmal des Herren gebrauchen, gewislich empfangen werden [...] mit brott vnd wein der ware Leib vnd blut vnsers Herren Jesu Christi.[34]

Die Ausführungen des Apostels Paulus in 1 Kor 10,16 und 11,27 sprächen so deutlich von einer wahrhaften Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Elementen Brot und Wein, dass der Heidelberger Leugnung einer solchen Präsenz entschieden zu widersprechen sei. Die Aussagen, die nun der Heidelberger Katechismus zur ausgeteilten *res* im Abendmahl mache,[35] seien allesamt unpräzise und enthielten nicht die klaren Aussagen der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses. Es werde ausschließlich von einem Empfang des Leibes und Blutes Christi im Glauben geredet, ohne dabei auch den zweiten, mündlichen Empfang des Leibes und Blutes Christi zu erwähnen.

Halten demnach dafür das dieses hochnötiges Stück belangendt, Zwischen E. Churf. G. Theologen in negsten zu Dresden gethaner vnd wiederholten Bekentnis vom

[32] DrHSA: Loc. 10312/1, 49r–v.

[33] DrHSA: Loc. 10312/1, 45r.

[34] DrHSA: Loc. 10312/1 45v.

[35] Zitiert wird die Frage 76 des Heidelberger Katechismus: „Was heist den gecreutzigten leib Christi essen, unnd sein vergossen Blut trincken? Es heist nit allein mit glaubigem hertzen das gantze leiden unnd sterben Christi annemmen, und dardurch vergebung der sünden und ewiges leben bekommen: Sonder auch darneben durch den heiligen Geist, der zu gleich in Christo unnd in uns wohnet, also mit seinem gebenedeyten leib je mehr und mehr vereiniget werden: daß wir, ob gleich er im Himmel, unnd wir auff Erden sind: dennoch fleisch von seinem fleisch, unnd bein von seinen beinen sind, unnd von einem geist (wie die glieder unsers leibs von einer seelen) ewig leben unnd regieret werden.", Müller, Bekenntnisschriften, 702f.

heiligen Nachtmal des Herren, vnd dem Heidelbergischen *Anno* 63 ausgegangenem Catechismo, ein grosser vnterscheid sey.[36]

Die Heidelberger Beschreibung der Frucht und des Nutzens des Abendmahls lassen die Leipziger als christlich passieren, halten gleichwohl aber fest, dass die Ausführungen des *Corpus Doctrinae* zu diesem Thema deutlicher und klarer seien und dass ohne die Anerkennung der Realpräsenz von Leib und Blut Christi unter Brot und Wein auch der Nutzen des Abendmahls nur unzureichend erklärt werden könne.

4. Keines der drei Gutachten, die dem Kurfürsten zugingen, entsprach seinen Wünschen. Statt einer kurzen, knappen Abhandlung der theologischen Unterschiede in Thesenform wurden ihm längere, ausführlichere Abhandlungen überschickt. Besonders aber missfiel dem Kurfürsten die Ablehnung seines Auftrages durch die Wittenberger Fakultät. Am 6. März 1572 wandte er sich darum noch einmal an die theologische Fakultät der Leucorea. Es sei mitnichten sein Anliegen gewesen, einen neuen Streit mit anderen Territorien über die Abendmahlslehre vom Zaun zu brechen. Aus diesem Grund schicke er ihnen mit diesem seinem Schreiben den Brief Johann Casimirs im Original zu, dessen Ersuchen ihn sehr gefreut hätte. Sein innigster Wunsch sei es, dass sein Schwiegersohn

In diesem Artickull grundtlich vnd wohl vnterrichtet vnnd nicht von desselben Theologen *persuadirt* werdenn, Alß weret Ir mit Inen, soviell die substantz desselbigen anlangte gentzlich einer Meynung.[37]

Es sei seine Hoffnung, dass der Pfalzgraf noch auf den rechten Weg gebracht werden könne und dass mit ihm die ganze Kurpfalz wieder zum Luthertum zurückkommen werde. Er könne aus diesem Grund nicht verstehen, warum sich die Wittenberger Fakultät seinem Befehl verweigert habe und es „Vorursacht vns auch allerlej nachdenckenn".[38] Weil aber die Wittenberger Fakultät selber in ihrem ersten Gutachten der Meinung gewesen sei, dass der Unterschied zwischen dem *Consensus Dresdensis* und dem Heidelberger Katechismus leicht zu erkennen sei, so

Begeren wir nachmalß gnedigst, Ir wollet vns den Vnterscheidt solcher beiderseits Lehr vnd Mainung vber vielgemeltem Artickull sambt derselbenn fundamenten, ohnn einigen eingangk, bedingung, Vmbschweiff, Disputation, oder ander Weitleufftigkeit, kurtz einfaltig Rundt vnd klar fassen vnnd Auffzeichnen.[39]

Er habe dem Boten, der dieses Schreiben nach Wittenberg bringen solle, aufgetragen, solange zu warten, bis die Theologen mit ihrem zweiten Gut-

[36] DrHSA: Loc. 10312/1, 48v.
[37] DrHSA: Loc. 10312/1, 62v.
[38] DrHSA: Loc. 10312/1, 63r.
[39] DrHSA: Loc. 10312/1, 63v.

achten fertig seien, damit sie ihm dann sofort dieses Gutachten und den Brief des Pfalzgrafen mitgeben könnten. Sollten sich die Wittenberger Theologen dieses kurfürstlichen Befehls, den Unterschied zwischen dem *Consensus Dresdensis* und der calvinistischen Theologie zu schildern, ungeachtet der Tatsache, dass mittlerweile die Frankfurter Prediger einen öffentlichen Druck zu diesem Thema veröffentlicht haben, nochmals verweigern, so würde der Kurfürst eben selber als ein Laie dem Pfalzgrafen den Unterschied erklären. „Was wir aber aus dem allen schliessen köntten, das habt selbst leicht zu bedencken".[40] In einem Postskriptum gibt der Kurfürst nähere Instruktionen darüber ab, in welcher Form er dieses Gutachten erhalten möchte: Es solle auf einem Bogen gefasst in Thesen auf der einen Seite die kursächsische und auf der anderen Seite die davon abweichende kurpfälzische Meinung enthalten.[41]

5. Nach diesen eindeutigen Instruktionen waren die Wittenberger nicht länger in der Lage, sich einer Stellungnahme zu entziehen. In dem Begleitschreiben zu ihrem zweiten Gutachten über den Heidelberger Katechismus, das am 13. März die Elbstadt verließ, begründen sie zunächst ihre Weigerung, ein Gutachten über Schriften anderer Territorien zu verfassen, mit ihrer Fürsorgepflicht für den Frieden der Kirche. Das Wittenberger

> Vorzeychnus der fürnemen puncten, dorinnen vngleicheit vnd vnterscheidt zubefinden, zwischen vnser zu Dresden iungst wiederholten Bekendnus, vnd dem Heydelbergischem Catechismo[42]

ist gegliedert in fünf Punkte, in denen zunächst die kursächsische Position des Dresdener Konsenses dargestellt wird, um sie dann mit den Heidelberger Aussagen zu vergleichen. Mit ihrem ersten Punkt bleiben die Wittenberger Theologen auf der formalen Ebene, indem sie feststellen, dass die Dresdener Aussagen über das Abendmahl umfangreicher seien als die knappen Ausführungen des Heidelberger Katechismus. Der zweite Punkt beschäftigt sich mit der inhaltlichen Gliederung der Dresdener und Heidelberger Aussagen: Während im *Consensus Dresdensis*, von den Einsetzungsworten des Abendmahls und der Erklärung dieser Worte durch den Apostel Paulus ausgehend, eine Definition des Abendmahls erstellt werde, in der die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl festgehalten sei, beschränke sich der Heidelberger Katechismus einzig und allein auf die Frage nach dem Zweck und Nutzen des Abendmahls.[43] In ihrem dritten Punkt wenden sich die Professoren der Leucorea dem inhalt-

---

[40] DrHSA: Loc. 10312/1, 64r.
[41] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 64r.
[42] DrHSA: Loc. 10312/1, 69r–72r.
[43] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 69r–v.

lich-theologischen Bereich zu, indem sie zunächst festhalten, dass im *Consensus Dresdensis* des Öfteren festgehalten werde,

> das der Herr Christus in dieser ordnung seines Heiligen Abendmals warhaftig vnd wesentlich gegenwertig sey, Also das er mit den euserlichen, Sichtbarlichen Symbolis Als nemlich mit Brodt vnd Wein seinen wahren Leib, fur vns am stam des Creutzes aufgeopffert, vnd sein wahres Blut fur vns vergoßen, vns gewislich in diesem Sacrament gegenwertig gibt vnd mitteilt, vnd hiemit bezeuget, das er vns annehme, zu gliedmaßen seines leibs mache, vnd vns mit seinem Blut reinige, vnd vergebung der sunden schencken, vnd warhaftig in vns wohnen vnd kreftig in vns sein wolle.[44]

Darüber hinausgehend habe sich Kursachsen in seiner Dresdener Erklärung explizit gegen die Irrtümer der altgläubigen wie der reformierten Seite gewandt. Demgegenüber seien die Aussagen des Heidelberger Katechismus als defizitär zu bewerten, enthalte dieses kurpfälzische Dokument doch keine Abgrenzung gegen Vorstellungen, nach denen die irdischen Elemente als bloße Gedenkzeichen verstanden würden. Auch sei dort nicht positiv festgehalten worden, dass

> der lebendige Sohn Gottes vnser Herr Jhesus Christus warhaftig vnd wesentlich mit dieser seiner ordnung im Abendmal sey, vnd vns in dieser Nißung mit dem Sichtbarn Symbolis sein leib vnd blut gebe, sich selbst vnd seine vorheißung vns applicire, vnd gliedmassen seines leibs mache, vnd leben vnd trost in vns wircke.[45]

Die Wittenberger Theologen wenden sich demnach gegen die Offenheit des Heidelberger Katechismus für zwinglianische Vorstellungen, die den irdischen Elementen allein die Funktion von Gedenkzeichen einräumen und die wahrhaftige Gegenwart der Person Christi und die mit dem Empfang der Elemente zugleich geschehende Zueignung des Leibs und Bluts Christi samt aller seiner Wohltaten verleugnen.[46] Eine Stellungnahme zur calvinistischen Vorstellung einer geistvermittelten Gegenwart der Person Christi im Abendmahl, durch die der gläubige Kommunikant in den Himmel emporgeführt wird, um dort auf geistliche Weise Anteil am Leib und Blut Christi zu bekommen, sucht man indes auch in diesem zweiten Wittenberger Gutachten vergebens. Die manducatio oralis, das Spezifikum der Abendmahlsauffassung Luthers, findet auch im vierten Wittenberger Punkt keine Erwähnung, wenn dort zwar von der Aufnahme der *manducatio indignorum* im *Consensus Dresdensis* geredet, diese aber nicht näher spezifiert wird als mündlicher Empfang von Leib und Blut Christi auch durch unwürdige

---

[44] DrHSA: Loc. 10312/1, 69v–70r.

[45] DrHSA: Loc. 10312/1, 70r.

[46] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 70v: „Denn solche wort leichtlich den verdacht erregen, als solte dis *Sacrament* nur ein Bedeutzeichen oder eingedenckzeichen, vnd nicht auch zugleich ein *signum exhibitiuum*, vnd ein *Applicatio*, das ist, die austeilung vnd zueignung sein, des leibs vnd bluts Christj sampt allen seinen wolthaten."

Kommunikanten. In ihrem fünften und letzten Punkt stellen die Wittenberger Theologen die kursächsische Übereinstimmung mit der reformatorischen Tradition in ihren Landen fest, die bis in den Wortlaut hinein nachvollziehbar sei. Im Heidelberger Katechismus hingegen sei diese Tradition der Wittenberger Reformation zugunsten von Argumentationen und Redensarten ausländischer Theologen aufgegeben worden.[47]

Die Theologen der Leucorea standen bei der Abfassung ihres zweiten Gutachtens zum Heidelberger Katechismus vor einer doppelten Aufgabe: Einerseits galt es, dem Wunsch des Kurfürsten, die Unterschiede zum kursächsischen Bekenntnis deutlich herauszuarbeiten, zu entsprechen. Andererseits wird die Intention zumindest der konsequenten Philippisten auch darin bestanden haben, durch das Aufzeigen der Unterschiede zwischen den beiden Bekenntnistexten den Weg zu einer 1572 noch möglichen Konkordie zwischen der Kurpfalz und Kursachsen nicht zu verbauen. Mit ihrer Kritik an der Offenheit des Heidelberger Katechismus für zwinglianische Vorstellungen intendieren die Wittenberger, dass eine eventuelle zukünftige Diskussion zwischen den beiden Territorien auf dieses Themenfeld beschränkt bliebe, während die Kontroverse zwischen lutherischem und calvinistischen Abendmahlsverständnis ausgeklammert bliebe. Die Wittenberger drängen demnach auf eine Konkordie mit der Kurpfalz unter Ausschluss zwinglianischer Territorien, deren Abendmahlstheologie sie ablehnten.

6. Da jedoch der Umfang der zweiten Wittenberger Stellungnahme mit vier Blatt deutlich zu lang ausgefallen war und nicht, wie vom Kurfürsten gefordert, in Thesen auf der einen Seite die kursächsische und auf der anderen Seite die davon abweichende kurpfälzische Meinung enthielt, wies der Kurfürst auch dieses Wittenberger Verzeichnis als Vorlage für seinen Antwortbrief zurück. August verwandte in seinem Antwortschreiben an Johann Casimir, das auf den 28. März 1572 datiert ist, schließlich ein Blatt, das ihm der Pirnaer Superintendent Johann Stössel am 19. März zugeschickt hatte und auf dem in neun Thesen die kursächsische und kurpfälzische Abendmahlslehre nebeneinander gestellt waren.[48] Diese Antithesen Stössels ent-

---

[47] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 71v: „Dargegen der Heydelbergische Catechismus in diesem vnd etlichen andern Artickeln Christlicher Religion, besondere arth vnd weis zu reden gebraucht, die sich nicht so fast mit vnserer *praeceptorn* in diesen landen, als mit der auslendischen schriften vorgleichen".

[48] In einem Brief von dem Heidelberger Theologen und Verfasser des Heidelberger Katechismus Zacharias Ursin (1534–1583) gefragt, ob die kursächsischen Antithesen aus Wittenberg stammten, antwortete Christoph Pezel in seinem Antwortbrief vom 16. Juni 1572 nach einer langen Klage über die bösen Zeiten, in denen noch nicht einmal mehr ein offener Briefverkehr zwischen gelehrten Männern möglich sei, verneinend. Die Wittenberger Theologen hätten die kursächsischen Antithesen in dem von Ursin mitgeschickten Exemplar zum ersten Mal gelesen und seien vorher nicht darüber informiert worden. Vgl. die Abschrift des Briefwechsels Ursin-Pezel durch den Pezel-Sohnes Caspar Pezel, die im Pezel-Nachlass der Lippischen Landesbibliothek Detmold enthalten ist: LLD: Mscr. 91.4°, 90v. Vgl. Neuser, Pezel, 221: *De illo tamen, de quo*

sprachen inhaltlich exakt dem zweiten Wittenberger Gutachten.[49] Kurfürst August lehnte in seinem Antwortbrief das kurpfälzische Konkordienangebot ab und gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass sein Schwiegersohn auch noch zur Wahrheit kommen möge.[50] Der Kurpfalz war damit eine eindeutige Absage an ihre Konkordienbemühungen gegeben.[51] Dieser religionspolitische Kurswechsel des Kurfürsten, der in den vorangegangenen Jahren für die Toleranz gegenüber den theologischen Entwicklungen in der Kurpfalz eingetreten war,[52] erklärt sich aus den Erfahrungen innerhalb der Debatte um den Wittenberger Katechismus. Eine beachtlich große Koalition von lutherischen Territorien hatte gegen die in Wittenberg vertretene Christologie und Abendmahlslehre Stellung bezogen und den Vorwurf erhoben, in Kursachsen werde die calvinistische Lehre toleriert. Die Gefahr, aus dem Augsburger Religionsfrieden herauszufallen, war ihm von vielen Fürsten Augsburger Konfession vor Augen gestellt worden. Sein dringlichstes Anliegen bestand so darin, alle calvinistischen Anzeichen innerhalb Kursachsens im Keim zu ersticken. Nachdem er meinte, von seinen Theologen im *Consensus Dresdensis* eine *confessio bene lutherana* erhalten zu haben, kam ihm ein Konkordienangebot aus der Kurpfalz denkbar ungelegen.[53] An dieser ablehnenden Haltung des Kurfürsten sollten auch die am 6. Mai 1572 nach Kursachsen geschickten kurpfälzischen Antithesen,[54] die der durch

---

inprimis certior fieri cupis, hoc tibi nunc significandum saltem esse duximus, pagellam istam, cuius exemplar literis tuis adiunxisti, undecunque ea ad vos transmissa sit, non esse a nobis visam antea, quam exemplar, quod tu misisti, nacti sumus. Der Brief endet mit einer Beteuerung der Freundschaft und der Bitte um das Gebet für die Wittenberger Fakultät.

[49] Vgl. den Text der Antithesen: DrHSA: Loc. 10312/1, 90r–v. Die Beurteilung durch Krüger, Christologie, 169: „Eine vom Pirnaer Superintendenten Johann Stössel daraufhin vorgelegte Liste, die in einer Gegenüberstellung neun Unterschiede zwischen dem ‚Heidelberger Katechismus' und dem ‚Consensus Dresdensis' aufführte, bestärkte den Kurfürsten in seiner Ansicht, daß von einer Übereinstimmung seiner Theologen mit den Calvinisten keine Rede sein könne." mag für die Person Johann Stössels richtig sein; für die Wittenberger Fakultät hingegen gilt sie gerade nicht.

[50] Vgl. die Abschrift des Briefes: DrHSA: Loc. 10312/1, 85r–86v.

[51] Pfalzgraf Johann Casimir drückte in einem Antwortbrief, der auf den 28. April 1572 datiert ist (Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 87r–v), sein Bedauern über das Scheitern seines Konkordienprojekts und seine Angst vor Übergriffen altgläubiger Stände auf die Kurpfalz aus.

[52] Vgl. zur Haltung des Kurfürsten August zur Kurpfalz auf dem Augsburger Reichstag 1566: Heppe, Geschichte, 121: „Er meinte, wenn man Alles zu Bolzen drehen und die Lehre des Kurfürsten Friedrich angreifen wolle, so müße man sich ebenso entschieden gegen den Ubiquitismus erklären. [...] gab aber im Uebrigen deutlich genug zu verstehen, daß er die Ausschließung desselben aus dem kirchlichen Verband der Evangelischen für durchaus unzuläßig halte."

[53] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 85v: „Es seint vns aber allerlej vrsachen vnd bewegnus eingefallen, vnd zugemuth gefuhret worden, derenwegen wir wohl bedencken haben mochten, vber obberurt vnserer Theologen klar, vorstandlich vnd richtig Bekentnus ferner erklerung von vns zuschreibenn. Vnd vnser Kirchen vnd Schulen (die Gott lob itzo einig vnd richig) mit außlendischen Theologen bej denen durch solche *Censuren* ohne Gottliche würckung des Heiligen geistes wenig frucht zuschaffen, zuuorwirren vnd In vnnotige schedliche vnd gefehrliche getzencke zu stecken".

[54] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 91r–v.

Stössel geforderten Absage an den Zwinglianismus entsprachen, nichts mehr ändern.[55]

7. In der Frage, ob und wie auf die Dedikation Bezas zu antworten sei, wandte sich der Kurfürst nicht mehr an seine Universitäten, sondern an seine Hofprediger und Räte. Das Ergebnis dieser Anfrage indes war ebenso vielstimmig wie die universitären Gutachten. Die kursächsischen Räte zeigen in einem undatierten Schreiben, das sie an ihren Landesherrn sandten, gleich am Anfang ihren Dissens an. Die namentlich genannten Räte Hans von Bernstein († 1589), Abraham Bock (1531–1603), der Hofrichter Jan von Czeschau und Georg Cracow (1525–1575) sprachen sich dafür aus, dass der Kurfürst überhaupt keine Antwort auf die Vorrede Bezas schreiben solle, da zu befürchten sei, dass Beza darauf antworte und ein neuer Streit daraus entstehe. Sollte der Kurfürst jedoch auf einer Antwort beharren, so wäre dazu zu raten, diese in der allgemeinen, nicht ins Detail gehenden Art der Antwort, die der Kurfürst auch in seinem Schreiben an Selnecker gebraucht habe, abzufassen.[56] Es sei jedoch darauf hinzuweisen, dass Selnecker einst kursächsischer Professor gewesen sei und jetzt in der Nähe arbeite, während dies alles von Beza gerade nicht gelte. Auch sei dem Kurfürsten abzuraten, Mandate an die beiden Universitäten und Städte Wittenberg und Leipzig ausgehen zu lassen, dass sie sich zur Abendmahlslehre Bezas erklären sollen. Solche Stellungnahmen, die dann in kurfürstlichem Namen auch in die Kurpfalz kämen, könnten dort für Verstimmung sorgen und den Anfang einer Bekenntnisunion zwischen den beiden Ländern, zu dem Johann Casimir bereits mit seiner Zustimmung zum *Consensus Dresdensis* einen Anfang gemacht habe, im Keim ersticken. Auch sei darauf hinzuweisen, dass die im Oktober letzten Jahres in Dresden versammelten Theologen eine Personalkondemnation entschieden abgelehnt hätten.[57]

Die drei kursächsischen Räte Lorenz Lindemann (1520–1585), David Pfeifer (1530–1602) und Wolfgang Eilenbeck wichen von dieser Meinung ab. Sie empfahlen ihrem Kurfürsten, „das das ausschreiben an *Bezam*, auch die *Mandata* also wie sie Concipirt sein, ausgehen sollten".[58] Auch am kursächsischen Hofe differierten demnach die Ansichten über die Möglichkeit einer Konkordie mit calvinistischen Territorien.

---

[55] Dass die Kurfürstin Anna ihren Ehemann in seinem lutherischen Kurs unterstützte, wenn sie nicht sogar die treibende Kraft war, zeigt ein Brief, den sie am 18. Juni 1572 an den pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. schickte. Vgl. das Zitat bei Hasse, Zensur, 256_{212}.

[56] Vgl. das kurfürstliche Schreiben an Selnecker in Abschnitt XI. 1.

[57] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/9, unpaginiert: „Vnd E. Churf. g. Vniuersiteten, Consistorin vnd alle Superintendenten, so sich alhier der Confession verglichen, in keine solche Namhaffte Condemnation vnd vordammunge haben einlassen, noch diselbe Irer Confession, (darob Euer Churf. g. auch zu halten entschlossen sein) einuerleiben wollen".

[58] DrHSA: Loc. 10316/9, unpaginiert.

Ein ähnliches Bild ergibt sich auch bei den beiden Hofpredigern Wagner und Schütz. So berichtet der Hofprediger Christian Schütz in einem undatierten Schreiben an den Kurfürsten, dass er die drei Gutachten und die Antithesen Stössels zum Heidelberger Katechismus, die ihm der Kurfürst zugestellt habe, empfangen und gelesen habe. Nichts hätte er lieber gesehen als eine gemeinsame Antwort aller Hofprediger, habe aber mitbekommen, dass sein Kollege Wagner bereits sein Gutachten abgeschickt habe.[59] Dies habe ihn dazu gezwungen, auch eine eigene Stellungnahme zu verfassen. Der Kurfürst wisse sehr gut aus den Predigten, die er von ihm gehört habe, dass er in der Abendmahlslehre durchaus

keinem *Sacramentirer*, das Ist denen, so aus dem Sacrament des waren leibs vnd bluts Christj bloße Zeichen oder memorial machen, vnd die ware wesentliche gegenwart Im abentmal verneinen oder dorauß schlißen, oder sonsten diß heilige hochwirdige Sacrament verachten vnd schenden, hold oder In einigem weg zugethan[60]

sei. Es stehe ihm nicht an, über die Gutachten der beiden Universitäten zu urteilen

Vnd befinde nach meiner einfalt, das beide *Vniuersiteten* In dießem Artikel die ware gegenwart Christj Im abendmal, auff des Stiffters ware wort grunden vnd sich auff die Ausgegangene Repetition oder wiederholte *Confession* alhier gedrukt beruffen.[61]

Ob er oder die Wittenberger Fakultät[62] sich neben der wahren Gegenwart Christi auch auf die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter Brot und Wein bekennen, sagt Schütz hingegen nicht. Doch seien die durch den Kurfürsten in die Kurpfalz übersandten Antithesen als adäquat und richtig zu beurteilen. Stössel habe wohl bei der Abfassung den „kurzen Extrakt aus der Grundfest"[63] benutzt und die dortigen abendmahlstheologischen Aussagen in Thesenform gebracht. Schütz hofft, dass diese Antithesen viel Gutes bewirken werden.[64] Es wäre besser gewesen, wenn die Schrift mit der Widmung an den Kurfürsten durch den Genfer Theologen Beza nicht in den Druck gegangen wäre.

---

[59] Dieses Gutachten konnte in den Archiven von mir nicht gefunden werden und ist daher wohl nicht erhalten.

[60] DrHSA: Loc. 10312/1, 96r.

[61] DrHSA: Loc. 10312/1, 96r.

[62] Zur Position der Wittenberger Fakultät in der Abendmahlsfrage vgl. die Abschnitte III. 1.2 und 3.2 und XVI. 3.

[63] Vgl. zu den abendmahlstheologischen Aussagen dieser Schrift den Abschnitt X. 1.3.

[64] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 96v: „Antitheses belangend, haben sie auff pfalzgraffen Casimirj frag vom Heidelbergischen *Catechismo* recht wol geantwortet. D. Stoßels schrifft vnd außzug laß ich mir gefallen vnd sehe, das er die letzte der Wittenberger Schrifft fur sich gehabt, vnd daraus die meisten Antithesis gesetzt vnd In eine tafel bracht [...] will hoffen vnd bitten, das sie viel guts schaffen vnd außrichten werde vnd solle."

Das aber Beza In diesem Büchlin vnsere Confession zum teil approbirt, E. Churf. G. Theologen Als gelerte vnd sitsame Leut lobet, vnd sich vernemen lest, do er mit denselben so alhier versamlet gewesen, etlicher punct halben sich wurde vnterreden, das die warheit wurde an tag kommen [...], das nehmen wir fur bekannt an, vnd were Gott vnd e.c.f.g., welche diese Confession haben stellen laßen, fur diß hohe werck, wen sie zu vns tretten wolten wie sie sich vernemen laßen bilich zudanken.[65]

So habe auch sein Kollege Wagner ihm bei der Abfassung des *Consensus Dresdensis* zugestimmt, dass

Wenn die Caluinisten diese Confession annemen vnd zu vns tretten wolten, nemen wir sie von Hertzen gerne auff, vnd dancken Gott billich dafür. Vnd wolt Ich sonderlich dem pfelzischen Haußе wünschen, das es auch In diesem Artikel mit vns einig were.[66]

Nähme man aber jeden Türken und Heiden in die kursächsische Kirche auf, wenn er sich in Wahrheit zur christlichen Religion bekenne, so sei es schlechterdings nicht mehr vermittelbar, warum man nicht eine Konkordie mit den Calvinisten, die angäben, dass sie das Abendmahl nicht als bloßes Zeichen verstünden, Christus seine Allmacht, Wahrheit und Gegenwart im Sakrament nicht absprächen, nicht aufrichten könne. Weil aber die Aufrichtung einer solchen Konkordie großen theologischen Sachverstandes bedürfe, bittet Schütz seinen Landesherrn, er wolle Stössel, Paul Crell und einige Theologen aus beiden Universitäten in eine Kommission abordnen, die dann die Verhandlungen mit den Genfer und Heidelberger Theologen führen sollten. Als weitere Vorgehensweise empfiehlt Schütz in Aufnahme des Wittenberger Gutachtens die Abhaltung eines Konzils: „Es Ist warlich diese sach so wichtig das sie wol immer *Concilij* bedürffte, will geschweigen guter berathschlagung der vornembsten Theologen In e.c.f.g. Landen".[67] Das Schreiben des Hofpredigers Schütz zeigt, dass auch er einer Konkordie mit calvinistischen Territorien nicht abgeneigt ist. Vom Hofprediger Wagner ist zu vermuten, dass er seinem Kurfürsten von einer Konkordie mit calvinistischen Territorien abgeraten hat.[68]

8. Kurfürst August entschloss sich am 22. Mai 1572 trotz der Warnungen einiger seiner Räte und des Hofpredigers Schütz dazu, Beza einen Brief als Antwort auf dessen Widmung zukommen zu lassen. Ob er wohl eine Neigung zu gelehrten Theologen habe und es auch gerne sähe, wenn nützliche Bücher ihm dediziert würden, so sei er doch für seine Person nicht willens, in den nun schon lange andauernden Streit um das Abendmahl hineingezogen zu werden. Er sei entschlossen, „die reine, vnd dem Wortt Gotts des

[65] DrHSA: Loc. 10312/1, 96v.
[66] DrHSA: Loc. 10312/1, 97r.
[67] DrHSA: Loc. 10312/1, 98r.
[68] Vgl. zur theologischen Haltung Wagners in der Abendmahlsfrage Abschnitt VII. 1.

Herrn Christj einsetzung vnd der Augspurgischenn *Confession* Inn Ihrem Rechtenn vorstande gemesse Lehre, vonn solchem herlichen Nachtmal",[69] die von den Zeiten Luthers an bis zum *Consensus Dresdensis* konstant und gleichförmig in Kursachsen gelehrt und geglaubt worden sei, in seinen Landen zu erhalten und keine andere Lehre daneben zu dulden.

Begerenn vnd gesinnen demnach gnediglich Ir wollet vns mit solchem zuschreibenn forttann vorschonenn Inmassen wir Doctor Selnecker In gleichem hiebeuor geschriebenn. Vnd wolten nichts Liebers dan das algemeine Christenhait mit ergerlichenn getzenckenn möchten vnnuorvnruiget bleibenn.[70]

Die theologische Richtung des Kurfürsten ist spätestens mit diesem Schreiben eindeutig festgelegt. Für Konkordien gegen Gottes Wort und die Augsburger Konfession „In Ihrem Rechtenn vorstande" stand der sächsische Kurfürst nicht zur Verfügung. Weder sein Schwiegersohn Johann Casimir noch der Genfer Theologe Beza hatten eine andere Entscheidung bei ihm erreichen können. Der Kurfürst war zu einem Vertreter einer Form des Luthertums geworden, das nicht mehr zu Kompromissen mit reformierten Theologen und Territorien bereit war. Jeder, der es von diesem Zeitpunkt an wagen sollte, ein der Lehre Luthers widersprechendes Abendmahlsverständnis in Kursachsen einzuführen, musste mit der schärfsten Bestrafung durch seinen Landesherrn rechnen.[71]

---

[69] DrHSA: Loc. 10312/1, 109r.

[70] DrHSA: Loc. 10312/1, 109v.

[71] Diese Haltung des Kurfürsten wird auch in den weiteren kursächsischen Ereignissen deutlich. Bereits einen Tag nach der Abfassung des Antwortschreibens an Beza schickte der argwöhnische Kurfürst einen Brief an das Konsistorium in Meißen, in dem er befahl, das Buch des Genfer Theologen zu lesen und zu prüfen, „Ob der Artickel vom Abentmahl vnsers Herren vnd Heilants Jesu Christi darinen, mitt der Augspurgischen *Confession, Lutheri, Philippi, Pomerani* vnnd anderer Gottfürtigen *Theologen* Lher, so Gott lob nuhn über 40 Jahr In vnsern Kirchen vnd Schulen rein vnd gleichförmig erhaltenn, vnd dan auch den Erklerungen so vnsere *Theologen* nuhn In 14. Jharen etzlich mahl vnnd Jungst zu Dresden gethan, gemeß vnd einstimmig sej, Vnd do dasselbige nicht where, fein klar, rundt vnd außdrücklichen vorzeichnen, waser meynung vnd gestalt, auch In was *Puncten* vnd worten berürtes Büchlein sambt der *Praefation* vnrecht vnd dawidder sej, Solchs vnß auch förderlich als müglich zu vnsern Henden zuschicken, Vnd diese sachen sunsten bej euch heimlich halten" (DrHSA: Loc. 10312/1, 104r–v.). Vgl. auch zur Neuauflage des Wittenberger Katechismus mit Marginalangaben der in der Diskussion strittig gewesenen Stellen, zum gescheiterten Plan, den Wittenberger Katechismus in deutscher Sprache herauszugeben, zur Fraktionsbildung innerhalb dieser kursächischen Editionsprojekte und zur theologischen Haltung des Kurfürsten die exzellente Darstellung bei Hasse, Zensur, 98–111.

2. Personelle Neubesetzungen in Kursachsen

In dem ansonsten aufgrund des impliziten kurfürstlichen Druckverbotes für die Wittenberger Fakultät ruhigen Jahr 1573[72] sind vor allem zwei personelle Neubesetzungen kennzeichnend für die beginnende lutherische Konfessionalisierung Kursachsens. Am 27. Oktober 1572 war der Hofprediger Philipp Wagner verstorben. Kurfürst August ernannte im Januar 1573 den Superintendenten von Liebenwerda, Georg Listhenius (1532–1596)[73] zum neuen Hofprediger, nachdem er ihn am 9. und 11. Januar 1573 nach Torgau zitiert und ihm aufgetragen hatte, dort eine Predigt über das Abendmahl zu halten. Entscheidend für die Wahl des Kurfürsten dürfte die klare Ablehnung jeglicher calvinistischer Lehre in dieser Frage gewesen sein, die Listhenius in den Predigten zum Ausdruck brachte, sowie dessen Polemik gegen den Genfer Theologen Beza. Neu war indes, dass Listhenius in öffentlichen Predigten ohne Namensnennung nun auch Stellung gegen die „Sakramentierer" in Kursachsen bezog.[74] Ein Konflikt zwischen den beiden Hofpredigern Listhenius und Schütz zeichnete sich ab, aus dem unter den gegebenen religionspolitischen Bedingungen nur einer als Sieger hervorgehen konnte.

---

[72] Unter den Veröffentlichungen dieses Jahres sind vor allem die „Sechs Christlichen Predigten" Jakob Andreaes zu erwähnen, in denen der Württemberger Theologe in der abschließenden Predigt deutlich und unmissverständlich die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre unter Namensnennung („die newen Theologen zu Wittenberg", Andreae, Sechs Christliche Predigten, 77) als mit der zwinglianischen identische Lehren bekämpft. Er sieht den Gegenstand des Streits in der Frage, „ob die menschlich Natur in Christo/ wölche jr Wesen vnd Eigenschafften behelt/ mit der Göttlichen Natur in Christo/ vnnd derselbigen Eigenschafften/ ein warhafftige Gemeinschafft/ das ist/ mit der That vnd Warheit habe oder nicht.", ebd., 79. Unter Bezug auf Kol 2,9 bejaht er diese Frage entschieden und kommt zu dem Schluss: „Dann kann alle völle der Gottheit in dem Menschen Christo wonen/ so kann auch der Mensch Christus derselben fähig sein.", ebd., 92. Im Gegenzug verdammt er die Lehre all derjenigen Theologen, die diese Gemeinschaft ablehnen: „Wer jm [dem Menschen Christus] nur diese gemeinschafft der eigenschafft deß Sons Gottes entzeucht/ der ist ein Zwinglianer/ vnnd fieret ein verdampte Lehr/ die ein jeder Christ/ als den Teuffel selbst/ fliehen/ verdammen/ vnd in abgrund der Höllen verfluchen soll.", ebd., 91. Hat Andreae demnach den Plan des Jahres 1570, auch die Wittenberger Fakultät in die Konkordienbemühungen einzubeziehen, aufgegeben, so appelliert er an den Kurfürsten von Sachsen, gegen diese Professoren einzuschreiten und gibt damit seiner Hoffnung Ausdruck, Kursachsen doch noch als Konkordienpartner gewinnen zu können. Vgl. ebd., B 1r: „da dann die Herrschafften selbigen orts deß Grunds/ der sachen mit der zeit berichtet/ gebürend einsehen/ one zweifel werden wissen geschehen zulassen". Zu den „Sechs Christlichen Predigten" vgl. auch die Darstellung bei Mager, Konkordienformel, 175–185. Da die christologische Argumentation Andreaes nicht wesentlich von der im Vorjahr durch ihn vertretenen abweicht, sei hier auf die Darstellung dieser Schriften aus dem Jahr 1572 in Abschnitt XII. 1.–2. verwiesen. Zu den religionspolitischen Zusammenhängen, die zu dieser Änderung der Haltung Württembergs und Andreaes führten vgl. Mahlmann, Chemnitz, 326.

[73] Zur Biographie des neuen Hofpredigers vgl. die Darstellung bei Hasse, Zensur, 304–319.

[74] Vgl. hierzu Hasse, Zensur., 306f.

Seine Anerkennung des *Consensus Dresdensis* hatte die Situation Selneckers im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel merklich verschlechtert.[75] Die Vorwürfe, er halte es mit den Calvinisten in Wittenberg, wurden wieder laut und überzeugten nun auch den Herzog. Er beschloss unter anderem auch darum, Selnecker von seinem Amt des Generalsuperintendenten abzusetzen und dafür den Jenaer Theologen Timotheus Kirchner zu berufen.[76] Nach dessen Ankunft wurde Selnecker angezeigt, dass seine Anstellung Weihnachten 1573 auslaufen würde.[77] Doch nach einer Intervention der Herzogin von Braunschweig-Lüneburg teilte Julius seinem Generalsuperintendenten mit, dass er seinen Posten behalten dürfe, ihn jedoch von nun an zusammen mit Kirchner versehen solle.[78] Zur Begleichung der Lehrdifferenzen seiner beiden Generalsuperintendenten beauftragte der Herzog Chemnitz, ein Schriftstück aufzusetzen, durch das die Einigkeit zwischen den beiden Theologen „In der lere/ *de definitione Evangelij, de imputatione et incoatione, de necessitate bonorum operum, de coena &c.*"[79] erreicht werden könnte. Nach einigen Auseinandersetzungen unterschrieben die beiden Gegner das Dokument, gaben aber ihre Vorbehalte und Interpretationen dieses Schriftstückes in schriftlicher Form an.[80]

---

[75] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 29v: „So habe ich ia zum andernmal in öffentlichem Druck gegen dem *Beza*/ Ewrer C.F.G. Kirchen/ sonderlich/ die Kirch vnd Schuel Wittenberg/ mit allen trewen entschüldiget/ (welchs denn auch ein *partialis causa mei paroxysmi* alhie geweßt ist) vnd thue es noch, vnd wil es hinfort thun/ nach laut Ewrer C.F.G. ausgegangener Confession."

[76] Nach dem Bericht Selneckers waren vor allem der Hamburger Arzt Pelliceus, den er als „Sakramentierer" vorstellt, und der Flacianer Philippus Therocyclus Urheber dieses Umschwungs bei Herzog Julius. Sie hätten dem Herzog eingeredet, „Es were am Selnecker nichts gelegen/ sein F.G. sollten in *dimittirn*/ Selnecker wüßte izt nirgend hin/ dörffte zum Churfursten zu Sachsen nicht mehr kommen/ so weren die sechsischen sted mit ime/ weil sie ime als ein *Collusorum* mit der schuel Wittenberg/ die er stets verteidigte/ hielten/ nicht zufrieden/ er *Pelliceus* wolte seinen f.g. wol ein gelerten Man zu weg bringen &c Der ander aber *Therocyclus* hat geraten/ der Herzog solte Selneckern *dimittirn*/ er hette vnd wüßte ein feinen gotsgelerten Man/ der were sein blutsfreund vnd Vetter/ mit namen *Doctor* Timotheus Kirchner/ den solte der Herzog *uocirn* von Jena. Darauf der Herzog inen beiden geantwortet/ Ir rhat gefiele ime wol/ vnd Gott solte ime weder an seel oder leib/ gut oder blut/ an ehr oder was anders helffen/ wo er den Selnecker behielte/ doch wolte er mit demselben also vmbgehen/ das er nicht wissen solte/ wie er mit ime dem Herzogen daran were/ biß so lang er ein andern an seine Stad hette.", DrHSA: Loc. 7169/1, 17r–v.

[77] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 18r: „Kirchner erscheinet bald. Selneckern aber wird endlich angezeigt/ vf weinachten sein abschied zu haben".

[78] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 19r: „was Doctor Selneckers dienstbestallung belanget/ solte er zu einer/ wie zur andern Zeit sein *Generalissimum inspectionem* haben/ vnd seine besoldung behalten/ vnd nur allein zugeben/ das er zu Gandersheim/ Doctor Kirchner aber ein zeitlang zu Wolffenbytel sein möchte."

[79] DrHSA: Loc. 7169/1, 19r.

[80] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 19v: „Durch disen griff ist endlich der Selnecker doch mit ausdrücklicher bedingung vnd widerholung seiner vorigen *exception*/ mit dem *Flaccianismo*, vnd *thesibus antithesibusque, ad hypothesibus* nichts zu thun zu habenn, zur *subscription* gebracht worden/ vnd ist bald Kirchner auch vmb zwelff Vhr in der nacht dahin durch Kemnicius gebracht worden/ das er sich *subscribiret*, doch *cum gloriosa protestatione suae supremitatis*."

Darnach hat der Herzog ein schreiben vom Vertrag zwischen beiden Doctorn stellen/ vnd trucken lassen/ darinnen die geuckelei *de Thesi, Antithesi, hypothesi repetirt* ist/ wider welche doch Selnecker ie vnd alweg/ als wider ein newe *Flaccianisch* nerrisch gedicht *excipirt* vnd *protestirt* hat.[81]

Auf Selneckers Protest gegen dieses herzogliche Vorgehen reagierte Julius scharf und warf ihm Undankbarkeit und Geldsucht vor.[82] Selnecker berichtete seinem Kurfürsten von den Ereignissen in Braunschweig-Wolfenbüttel am Himmelfahrtstag 1573 in einem Brief und wies zugleich den Verdacht zurück, der aus der Veröffentlichung des Konsenses zwischen ihm und Kirchner erwachsen könnte, er sei ein „Flacianer" geworden.[83] Er schätzte die religionspolitische Haltung des Kurfürsten demnach so ein, dass August sowohl die „flacianische" wie die calvinistische Option entschieden ablehnte. Am 21. August 1573 teilte Selnecker dem Kurfürsten mit, er werde nach Weihnachten dieses Jahres seine Stelle in Braunschweig-Wolfenbüttel aufgeben.[84] Darum bat er den Kurfürsten,

das/ wo ECFG mich widerumb gegen Leipzig inn Irer CFG *Vniuersitet*/ alda/ wie zuuor/ der Jugent zudienen/ gnedigst verordnen vnd gebrauchen wollen/ ich mit vntterthenigster *reuerentz* vnd Dancksagung mich gern einstellen sol vnd will, vnd mit allen trewen alles thun vnd leisten/ was zu gedeien/ aufnam/ vnd fortsetzung *verae doctrinae et salutaris concordiae* gereichet vnd gehöret.[85]

Kurfürst August entsprach dieser Bitte und berief Selnecker wenig später zum Professor der Theologie in Leipzig.[86] Dass die Berufung des einstigen Gegners der Wittenberger Christologie in Kursachsen nicht unumstritten war, zeigt die Reaktion der Leipziger Theologischen Fakultät, die am 20. Dezember 1573, kurz vor dem Eintreffen Selneckers in Leipzig, in einem Brief versuchte, den Kurfürsten noch zur Rücknahme seiner Berufung zu bewegen. Als Begründung wird die vermeintliche Konkordie Selneckers

---

[81] DrHSA: Loc. 7169/1, 19v.

[82] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 20r.

[83] Vgl. DrHSA: Loc. 7169/1, 28v: „Die schrifften aber/ so Herzog *Iulius* &c *concipirn*/ schreiben/ vnd in druck ausgehen lassen/ von sonderlicher *Concordia* etc. habe ich/ wie Got weis/ nicht hindern können/ sintemal sie mir nur *post factum*/ wenn sie *concipirt* gewest/ allererst zusehen vnd zulesen sind gegeben worden/ da ich alzeit *protestirt*/ vnd mit der Flaccianischen gesuchten/ mutwilligen *antithesi et hypothesi* (wie ire gueckelei genennet wird) nichts habe wollen zu thun haben".

[84] Vgl. DrHSA: Loc. 10535/31, 40r: „[...] lenger nicht mich inn dienstbestallung einzulassen willens/ denn biß vf zukunftige weinachten/ da denn mein [durch die Herzogin vermittelte] Halbierige bestallung/ die ich/ der besserung verhoffend/ eingangen/ ir endschafft erreichet/ vnd ich nu im namen vnd anrufung Gottes des almechtigen anderstwo/ da es dem lieben Got gefellig/ der Kirchen Jesu Christi/ so viel sein göttliche gute gnade verleihet/ die vbrige zeit meines kurzen vnd schwachen/ vnd wol abgemergelten lebens/ zudienen bedacht".

[85] DrHSA: Loc. 10535/31, 40v.

[86] Vgl. zu dieser Berufung auch: Hasse, Zensur, 195f.

mit dem „Flacianer" Kirchner genannt, wodurch Selnecker indirekt auch den *Consensus Dresdensis* verraten und verdammt habe.[87] In einem kurzen Brief vom 29. Dezember 1573 antwortete der Kurfürst auf diese Leipziger Bedenken. Er sei nicht gewillt, seine Berufung rückgängig zu machen. Die Probleme, die zwischen der Leipziger Fakultät und Selnecker entstehen könnten, seien nicht sein Problem, sondern ihre Sache.[88] Im Januar des Jahres 1574 trat Selnecker offiziell die Stelle eines außerordentlichen Professors an der Theologischen Fakultät Leipzig an und verstärkt damit die Fraktion der Theologen, Hofprediger und Räte, die gegen eine Konkordie mit calvinistischen Theologen gestimmt und an der Abendmahlsauffassung der ungeänderten Augsburger Konfession festgehalten hatte.

Diese beiden personellen Neubesetzungen innerhalb Kursachsens belegen den lutherischen Kurs, den der Kurfürst von nun an verfolgte und der zum Sturz der Wittenberger Theologen und zu einer lutherischen Konfessionalisierung führen sollte, die ihren Ausdruck vor allem in der Konkordienformel von 1577 fand.[89]

3. Georg Listhenius und Johann Stössel

Der Konflikt zwischen dem neuen Hofprediger in Dresden, Georg Listhenius, und dem konsequent-philippistischen Flügel Kursachsens ließ nicht lange auf sich warten.[90] Nachdem der neue Hofprediger Listhenius seinen Kollegen Christian Schütz und den Pirnaer Superintendenten Johann Stössel öffentlich des Calvinismus beschuldigt hatte und letzterer wütend bei der Kurfürstin gegen dessen namentliche Verdammungen calvinistischer Theologen am Ende der Predigt interveniert hatte,[91] eskalierte der Streit zwischen Stössel und Listhenius am Neujahrstag des Jahres 1574 in dem neuen kurfürstlichen Schloss, der Augustusburg. Der Superintendent von Pirna warf dem neuen Hofprediger vor, in seinen abendmahlstheologischen

[87] Vgl. DrHSA: Loc. 10535/31, 49r–v.

[88] Vgl. DrHSA: Loc. 10535/31, 51r: „Wan wir mit vor dieser Zeit bewilligt das er sich gegen Leipzigk in vnsern Dinst widerumb begeben vnd dyselbige enthalten möge, So lassen wir es dabei auch bewenden, vnd stellen an seinen ortt, was Ir mit Ime zuthun oder zureden haben werdet, Vnser gemüt vnd meynunge aber ist anders nicht, den das Christliche gute einikeit in vnsern Stadt Kirchen vnd Schulen erhalten werde".

[89] Im Frühjahr 1573 besuchte Kurfürst August zusammen mit seiner Frau Maximilian II. in Wien. Da der Kaiser ein Gegner der calvinistischen Bewegung war und ebenso wie August 1574 in seinen Landen gegen die Calvinisten vorging, legt sich die Vermutung nahe, dass die beiden Landesherren Absprachen vorgenommen haben. Doch lässt sich dies nicht durch Quellen beweisen. Vgl. Kluckhohn, Sturz, 92.

[90] Vgl. die Erwähnung dieser Auseinandersetzung bei Kluckhohn, Sturz, 93–96; Heppe, Geschichte, 419f; Ritschl, Dogmengeschichte, 49 und Hasse, Zensur, 307f.

[91] Vgl. hierzu auch: Hasse, Zensur, 307f.

Predigten die kursächsischen Universitäten zu Unrecht der Irrlehre beschuldigt zu haben. Er solle sich in seiner Rede vom Abendmahl mäßigen und vor allem seine andauernde Betonung der *manducatio oralis* unterlassen, die weder durch die Einsetzungsworte Christi, noch durch die Erklärung des Apostels Paulus, noch durch Zitate Luthers oder irgendeines Kirchenvaters verifiziert werden könne.[92] Stössel startete am 3. Januar 1574 einen letzten Versuch, Listhenius von der Richtigkeit seiner Abendmahlsauffassung zu überzeugen, indem er diese in Thesenform zusammenfasste und dem Hofprediger zum Lesen und Abschreiben übergab.[93] Am nächsten Tag aber wurde dieses schriftliche Bekenntnis um drei Uhr in der Frühe aus der Stube des Listhenius wieder entwendet. Darauf angesprochen, sagt Stössel, „er hett wohl erfaren, was er von seinen *Calumniatoribus* zuuor hette erdulten müssen, Eben dasselbige müste er sich hierinnen Auch befahren."[94] Mit der Entwendung seiner Thesen aus der Nachtstube des neuen Hofpredigers wollte der Pirnaer demnach die Veröffentlichung seiner konsequent-philippistischen Abendmahlslehre in letzter Minute verhindern, deren religionspolitische Brisanz ihm bekannt war. Es kam zu einem Streitgespräch zwischen den beiden Theologen, über das allerdings nur ein Bericht des Hofpredigers an die Kurfürstin existiert. Entspricht dessen Zusammenfassung auch nur im Kern der Wahrheit, so haben wir es bei Stössel mit einem konsequent-philippistischen Theologen zu tun, der in der Abendmahlslehre weitestgehend mit Caspar Peucer und den Wittenberger konsequenten Philippisten übereinstimmte.[95]

Er wendet, folgt man dem Bericht des Hofpredigers, die dichototomische antike Anthropologie auf die Abendmahlslehre an, indem er zwischen einem leiblichen oder sakramentalen und einem geistlichen Essen unterscheidet. Während im sakramentalen leiblichen Essen allein Brot und Wein genossen werde, komme dem geistlichen Essen der Empfang von Christi Leib und Blut im Geist und Glauben zu.[96] Leib und Blut Christi stellten eine Speise der Seele, nicht des irdisch-vergänglichen Menschen dar, die mit dem Glauben empfangen werde. Aus diesem Grund sei jede Rede von einer *manducatio oralis* abzulehnen, mache sie doch aus einer Speise der Seele

---

[92] Vgl. den Bericht von den Ereignissen, den Georg Listhenius unter dem Titel „*DISPVTATIO. D. Stöselij* vnd *M: Georgij Listenij*, Geschehen auf der Augustusburgk Den. 3. Januarij Anno. 1574" an die Kurfürstin schickte: DrHSA: Loc. 10312/5, 142r–162v. Hier: 144r.

[93] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/5, 144r–v.

[94] DrHSA: Loc. 10312/5, 144v–145r.

[95] Zur Abendmahlslehre Peucers vgl. Abschnitt III. 1.2. und XV. 3.

[96] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/5, 145v: „Das *Sacramentliche* Oder Mündtliche essen Vndt trincken, sagt er, sey allein des brodts Vnndt weins, vnndt nicht des waren leibs vndt bluts Jesu Christj. Daß geistliche essen vndt trincken, Aber sey Allein deß geistes, vnndt glaubens, Also das der leib vndt das blut Christj, nicht mit dem munde, Sondern alleine durch den geist, vnnd glauben empfangen werde".

eine Speise des Bauches.[97] Auch Luther habe sich in seinem Kleinen Katechismus gegen die *manducatio oralis* mit folgenden Worten ausgesprochen: „Essen und Trinken tut's freilich nicht, sondern die Wort, so da stehen: ‚fur Euch gegeben' und ‚vergossen zur Vergebung der Sunden.'"[98] Diese Position habe ihren Schriftgrund in der Rede des Apostels Paulus von der Gemeinschaft des Leibes Christi in 1 Kor 10,16, die von der Frucht des Todes Christi rede, die im Glauben aufgenommen werde, und nicht von der Substanz seines Leibes.[99] Wenn man gegen diese biblische Lehre an der *manducatio oralis* festhalten wolle, so wäre man dazu gezwungen, auch die Transsubstantiationslehre, durch die Christus ins Brot gezaubert werde, zu vertreten oder aber eine Konsubstantiation, mit der eine persönliche Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brot gelehrt werde. Außerdem folge aus der Annahme einer Verbindung des Leibes Christi mit dem sakramentalen Brot, dass der Leib Christi entweder räumlich in das Brot eingeschlossen werden müsse oder in einer ubiquitistischen Ausdehnung die Grenzen von Himmel und Erde annehmen müsse. Man sei mit dieser kapernaitischen Auffassung von der Präsenz des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein nicht mehr davor gefeit, das Brot und den Wein abgöttisch anzubeten.[100] Listhenius beendet an dieser Stelle sein Referat über die Abendmahlslehre Stössels mit der Bemerkung, dass sie fundamental dessen Disputation aus dem Jahre 1561 widerspreche, mit der er damals in Heidelberg die lutherische gegen die einbrechende calvinistische Lehre verteidigt habe.[101] Listhe-

---

[97] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/5, 145v: „Der leib vnnd das blut *Christj* ist eine Speise Vndt tranck der Seelen, derhalben kann diese Seelen speise nicht mit dem munde (den die Seel hatt keinen mundt) Sondern allein mitt dem glauben empfangen werden den solte es mit dem munde empfangen werden, So were es keine Speise noch tranck der Seelen."

[98] BSLK, 520, 33–36. Vgl. DrHSA, Loc. 10312/5, 146r: „braucht er zur bestettigung seines Irthumbs verkerter vndt betriglicher weise, des *Catechissimi Lutheri* In dieser *definition*. Leiblich essen vndt trincken thuts freylich nicht, Sondern die wortt, die da stehn, für euch gegeben, vnnd vergossen zur vergebung der sünden, vnndt saget Stösell, das Doctor Luther hiemit das mündtliche essen verworffen, derhalben sey es nicht nott, das man auf das mündtliche essenn also dringe".

[99] Vgl. DrHSA, Loc. 10312/5, 146v: „*Allegiret* felschlich die wortt des heiligen Pauli .1. *Corinth: 10* vnnd sagt, die gemeinschafft des leibs Christj heist so viel, es ist eine gnißung nicht des leibs Christj An Im selber nach dem wesen, Sondern des leibs oder todes frücht, Im glauben, als vorgebung der sünden."

[100] Vgl. DrHSA, Loc. 10312/5, 146v–147r.

[101] Am 3. Juni 1560 waren die herzoglich-sächsischen Theologen Johann Stössel und Maximilian Mörlin den beiden calvinistischen Heidelberger Theologen Thomas Erast und Pierre Boquin in einer Disputation entgegengetreten und hatten dabei die lutherische Position verteidigt. Während dieser Disputation hatte Stössel noch die *manducatio oralis et impiorum* vertreten (Vgl. Stössel, *Propositiones*, A 3v–4r: *CRedimus etiam & profitemur, Quod in coena Domini, ubi seruantur uerba & institutio Christi, Corpus & Sanguis Christi, non tantum a pijs & dignis, sed etiam ab impijs, Hipocritis, & infidelibus accipiatur. Hoc tamen discrimine, Quod ab impijs ore tantum, A pijs uero, ore, fide & corde, sumatur, Quodque pijs fit manducatio salutaris. Impijs uero in maiorem condemnationem & iudicium cedat.*) und sich dagegen gewandt, dass der Glaubensartikel von der *ascensio Christi* die Realpräsenz von Leib und Blut Christi beeinträchtige (Vgl. ebd.,

nius widerlegt diese Argumente Stössels nun Punkt für Punkt anhand seiner Abendmahlslehre. Christologisch vertritt er hierbei den Braunschweiger Ansatz und lehnt alle Spekulationen über eine räumliche Ubiquität des Leibes Christi ab.[102] Dieser Bericht über die Auseinandersetzung mit Stössel an die Kurfürstin Anna konnte indes nicht ohne Folgen bleiben, wurde der Pirnaer Superintendent darin doch als Vertreter der calvinistischen Lehre angeprangert.

Die Disputation zwischen Stössel und Listhenius stellt das letzte persönliche Aufeinandertreffen zwischen den beiden in Kursachsen miteinander konkurrierenden Ansätzen des konsequenten Philippismus und einer am Braunschweiger Konzept geschulten Position dar. Das gegenseitige Misstrauen war indes schon so weit fortgeschritten, dass es zu keinem vernünftigen Austausch von Argumenten oder einer Lösung der Widersprüche zwischen den beiden Konzepten kommen konnte. Das nächtliche Entwenden der eigenen Thesen aus dem Schlafraum des Kontrahenten zeigt die äußerst angespannte Lage am Hof, in der Stössel fürchten musste, durch eine Publikation seiner Position bei dem kurfürstlichen Ehepaar in Ungnade zu fallen. Eine freie Debatte war damit Anfang 1574 nicht mehr denkbar. Die Positionen waren mittlerweile derart verhärtet, dass entweder der eine oder der andere Ansatz für die Zukunft Kursachsens entscheidend werden musste. Eine weitere Koexistenz der beiden einander widersprechenden Positionen war unmöglich geworden.

A 6r: *Ascensionem Christi ad coelos, non impedire praesentiam Christi in coena, sed potius eam confirmare, cum sit expressum testimonium Omnipotentiae in Christo*). Christologie und Abendmahlslehre des Pirnaer Superintendenten haben demnach im Zeitraum zwischen 1560 und 1574 eine erhebliche Wandlung durchlaufen, wenn man nicht davon ausgehen möchte, dass Stössel bereits 1560 konsequent-philippistisch gedacht, unter herzoglich-sächsischer Führung aber nicht gewagt hatte, diese Position auch zu vertreten. Vgl. hierzu auch: Brandy, Christologie, 21 und Heppe, Geschichte, 361–363.

[102] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/5, 160v: „thut D.Stösel vndt alle *Caluinisten* vns gewalt Vndt Vnrecht, als solten wir leren vndt *Asserirn*, *Vbiquitatem localem diffusionem uel extensionem carnalem* Oder *inclusionem corporalem Corporis Christi in omnibus creaturis*, Sondern wir leren vnndt halten das *Christus* mit seinem leib, der mit der Gottlichen *Natur* vereiniget, kann sein wo Vndt wan er will."

Teil XIV: Die *Exegesis perspicua* des Mediziners Joachim Cureus

Hatten sich die Wittenberger konsequenten Philippisten in der bisherigen Debatte mit der Darstellung der Konsequenzen aus ihrer Christologie für die Abendmahlslehre zurückgehalten, so sollte mit der *Exegesis perspicua* erstmals eine Schrift in den Druck gehen, in der diese Konsequenzen ausführlich dargelegt wurden.[1] Das Erscheinen dieses Druckes markiert den Anfang vom Ende der Wittenberger theologischen Fakultät. Die Ablehnung der *Exegesis* sollte zum Schibboleth für die Orthodoxie in der Abendmahlsfrage werden, verstand der Kurfürst die dort vertretene Abendmahlslehre doch als deckungsgleich mit der calvinistischen Form, die er entschieden ablehnte. Die in diesem Abschnitt vorliegende Darstellung der Christologie und Abendmahlslehre der *Exegesis perspicua* ist darum bemüht, das Profil der konsequent-philippistischen Lehrart des Schlesiers Cureus herauszuarbeiten.

1. Entstehungsgeschichte der *Exegesis perspicua*

Der Leipziger Verleger Ernst Vögelin (1529–1589) ließ um den Michaelistag (29. September) 1573 eine unveröffentlichte Schrift des am 21. Januar 1573 verstorbenen schlesischen Mediziners und Melanchthon-Schülers Joachim Cureus (1532–1573) anonym auf französischem Papier und versehen mit einer Genfer Druckermarke drucken und verkaufte die fertig gestellten Exemplare zunächst in Heidelberg und Frankfurt am Main, bevor er 200 Drucke nach Wittenberg bringen und dort verkaufen ließ.[2] Bei einer Befragung durch den Rat der Stadt Leipzig vom 11. März 1574 gab Vögelin

---

[1] Vgl. hierzu die kirchengeschichtlichen Darstellungen bei Hutter, *Concordia concors*, 168–173; Loescher, *Historia Motuum*, 162–164; Walch, Religionsstreitigkeiten. Bd. 4, 83f; Planck, Geschichte, 606–613; Heppe, Geschichte, 422–424 und Calinich, Kampf und Untergang, 100–113, die Klärung der Verfasserfrage bei Heppe, Geschichte, 467–494, die theologiegeschichtliche Würdigung bei Seeberg, Dogmengeschichte, 510–513 und Ritschl, Dogmengeschichte, 49–52, sowie die Darstellung der Entstehungsgeschichte der *Exegesis perspicua* bei Hasse, Zensur, 140–152.

[2] Zu den Details der Veröffentlichung Vögelins vgl. die Darstellung in Hasse, Zensur, 140–152 und die Edition der „Aussage von Ernst Vögelin zum Druck der ‚Exegesis perspicua' in Leipzig vom 11. März 1574" ebd., 408–413.

an, er habe diesen Druck „allein gethan *ad propagandam veritatem*“[3] und um diese einzigartige Zusammenfassung der Abendmahlslehre Melanchthons, die bisher nur in teils fehlerhaften Abschriften von Studenten existiert habe, allgemein zugänglich zu machen. Er halte diese Schrift für orthodox und dafür geeignet, den Abendmahlsstreit ein für alle Mal zu beenden.[4] Die Wittenberger Theologen waren entgegen allen Vermutungen und Unterstellungen der älteren Literatur[5] in keiner Weise an der Erstellung dieses Druckes beteiligt.[6]

Der aus Freystadt in Schlesien stammende Cureus war 1550 nach Wittenberg gekommen, wo er zu einem Verehrer Melanchthons wurde und bei ihm im Rahmen des Studiums der freien Künste die Schriften der Antike, Philosophie und auch Theologie studierte.[7] Dieses humanistische Studium schloss der Schlesier am 31. Juli 1554 mit der Erlangung des Magistergrades der Philosophie ab, den ihm der damalige Dekan der philosophischen Fakultät, Caspar Peucer, verlieh.[8] Ein Studium der Medizin in Padua und Bologna schloss sich an, das Cureus 1558 mit der Promotion zum Doktor der Medizin beendete. 1559 ging Cureus nach Glogau in Schlesien, um dort als Stadtarzt zu wirken und bei der Reformation der Stadt im Sinne Melanchthons 1564 mitzuhelfen.[9] Im Kontext der innerlutherischen Streitigkeiten verfasste Cureus wohl im Jahr 1562 seine *Exegesis perspicua* und bezog damit im Nachhinein für Hardenberg und Melanchthon und gegen Heshusen Stellung, die im Bremer Abendmahlsstreit von 1559/60 die theologischen Klingen gekreuzt hatten.[10] Doch sah der Schlesier von einer Veröf-

---

[3] Hasse, Zensur, 409.

[4] Vgl. Hasse, Zensur, 409.

[5] Vgl. hierzu das bis ins 19. Jahrhundert hinein dominierende Urteil über die Verfasserschaft der Grundfest von den beiden orthodoxen Lutheraner Leonhard Hutter (Hutter, *Concordia concors*, 168–173) und Valentin Ernst Loescher: „Die vornehmsten Angeber und Meister waren wohl *Pezelius* und *Peucerus*; allein der heimliche *Calvinist*, *Esrom Rudingerus, Professor Physices* zu Wittenberg [...] musste die Feder führen. Damit die wahren *Auctores* desto verborgner bleiben möchten, ward das Buch zu Leipzig gedruckt, und nahm der Schlesische *Candidatus Medicinae, Joach. Curaeus*, diese Sorge über sich, als hätte er es selbst verfertiget.“, Loescher, *Historia Motuum*, 162. Eine Revision dieses Urteils liegt vor bei Heppe, Geschichte, 483–494 und wird zunächst aufgenommen von Calinich, Kampf und Untergang, 100–113 und Ritschl, Dogmengeschichte, 49, bis sie im 20. Jahrhundert zum Allgemeingut wird.

[6] Vgl. den gründlichen Erweis der Verfasserschaft des Schlesiers Cureus bei Heppe, Geschichte, 483–494. Ebenso Hasse, Zensur, 143: „Solange kein Hinweise gefunden werden, die das Gegenteil bezeugen, muß der Aussage Vögelins gefolgt werden, daß der Druck der ‚Exegesis perspicua‘ von ihm selbst angeregt wurde, nicht jedoch von den Wittenberger Theologen.“

[7] Vgl. Adam, *Vitae germanorum medicorum*, 200.

[8] Vgl. Adam, *Vitae germanorum medicorum*, 202.

[9] Vgl. Bautz, Cureus, 1176.

[10] Vgl. hierzu das handschriftliche Protokoll des Verhörs der vier Wittenberger Professoren: „Er [Cruciger] habe *Exegesin* nicht gnugsam gelesenn, das buch sey geschriebenn wieder Heshusium vnnd seine schwermerey. [...] Er weis wohl, das solch buch vor zehen Jahren geschrieben sey.“, DrHSA: Loc. 10302/19, 188r. Nach Cruciger wäre demnach das Entstehungsjahr der *Exege-*

fentlichung seiner Schrift ab. Sie kursierte bis zu ihrer Veröffentlichung durch Vögelin so lediglich in Abschriften, die Studenten vornahmen.

Es sollte indes noch ein Vierteljahr dauern, ehe der Kurfürst August Kenntnis von diesem „ausländischen" Druck erlangte. Wohl im Januar 1574 erreichten ihn die ersten Schreiben von anderen Herrschern, die ihn vor diesem Buch warnten.[11] Der kursächsische „Waffenstillstand" zwischen den verschiedenen theologischen Gruppen war nach der Veröffentlichung der *Exegesis* nicht mehr länger aufrecht zu erhalten. Der Kurfürst sah sich auch durch das Erscheinen dieser Schrift dazu veranlasst, entschieden gegen den in seinem Land latent vorhandenen konsequenten Philippismus vorzugehen, den er mit dem nicht durch den Augsburger Religionsfrieden geschützten Calvinismus gleichsetzte.

2. Christologie und Abendmahlslehre des konsequenten Philippismus

Joachim Cureus erweist sich in der *Exegesis perspicua* als exzellenter lateinischer Stilist, geschult in der Logik, dem Weltbild und der Dialektik des Aristoteles, als Humanist, dem antike Zitate zur Hand sind und der, orientiert am theologischen Werk Philipp Melanchthons, durchaus in der Lage war, selbständig theologische Schlüsse zu ziehen. Seine Christologie und Abendmahlslehre erweisen sich als bestimmt durch die naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit sowie durch die Hochschätzung der Alten Kirche und ihrer Lehre. Die Liebe zum Dialog, zum Frieden und zur Mäßigung in allen Auseinandersetzungen rundet das Bild des Schlesiers als eines klassischen Humanisten ab.

Die *Exegesis* ist in drei Teile gegliedert, von denen der erste Christologie und Abendmahlslehre positiv darstellt, der zweite sich mit Gegenpositionen aus der Kirchengeschichte, vor allem aber mit den zeitgenössischen Luthe-

---

sis auf 1564 anzusetzen. Die Angabe Heshusens als Gegner des Cureus wird durch Pezel bestätigt: „*Joachimus Curaeus*, welcher vor xij Jahren *Exegesin* wieder *Heshusij* lesterung geschriben habe.", ebd., 227r. 1562 als Entstehungsjahr der *Exegesis* wird auch durch Widebram („Vnnd diß buch sey vor xij Jahrenn geschriebenn", ebd., 164v), Moller („Gehort habe er, das es vor xij Jahren gemacht sein soll", ebd., 204r) und Rudinger („Er ist berichtet, es solle vor xij Jahrenn gemacht sein", ebd., 234v–235r) bestätigt. Vgl. hierzu auch den gründlichen Nachweis für die Wahrscheinlichkeit, dass die *Exegesis* als Verteidigung Melanchthons gegen Heshusen verfasst sei, bei Krüger, Christologie, 175–179, die in der Feststellung gipfelt: „Die ganze Darstellung ist im wesentlichen nämlich nichts anderes als eine Verteidigung von Melanchthons Heidelberger Abendmahlsgutachten gegen Heshusens Ende 1560 publizierte ‚Responsio'", ebd., 175.

[11] Diese Briefe müssen den Kurfürsten nach der Disputation zwischen Stössel und Listhenius vom 3. Januar 1574 (vgl. Abschnitt XIII. 2.) und vor der Beauftragung an die Landstände durch August, eine Vorgehensweise gegen ausländische verdächtige Schriften zu erarbeiten, die auf den 21. Januar 1574 datiert ist, erreicht haben.

ranern auseinandersetzt, während der dritte Teil Wege zur Eintracht und zum Frieden in der Abendmahlsfrage aufzeigt.

Abschnitt	Inhalt	Seiten
	Prooemium	3–9
Teil I	Altkirchliche Christologie und Abendmahlslehre im Einklang	9–41
Teil II	Verfälschungen der Abendmahlslehre in der Kirchengeschichte	41–80
Teil III	Wege zur Eintracht in der Abendmahlsfrage	80–96

2.1 Das *prooemium*: Charakterisierung der Gegner im innerlutherischen Streit

Der interne Streit in den Kirchen Augsburger Konfession über das Abendmahl, die doch vorher geeint waren im Kampf gegen die altgläubige Kirche, ist für Cureus zurückzuführen auf den abgesagten Feind Christi, den Teufel.[12] Unruhige Männer, getrieben von Stolz, Neid und Ehrsucht, seien nun dabei, die Ruhe und den Frieden der Kirche durch Verleumdungen und Hass zu zerstören.[13] Nachdem diese Menschen schon auf verschiedenen theologischen Gebieten ihre *rabies* gezeigt hätten, seien sie nun zur Lehre vom Abendmahl übergegangen, über die sie auf die schlimmste Weise einen Streit begonnen hätten.[14] Die Gruppe dieser Theologen tritt nun nach Cureus den Sinn und Zweck des Abendmahls mit Füßen, sei doch das Abendmahl ein Mahl des Friedens mit Gott, in dem der Sohn Gottes präsent werde und seine Gläubigen mit himmlischer und unvergänglicher Nahrung speise und ihnen zusage, in ihnen wirksam zu werden, sie mit ewigem Leben zu schmücken und sie zu tragen wie seine menschliche Natur getragen und durch die göttliche Natur mit unaussprechlicher Ehre geschmückt werde.[15] Diese heilsamen Gaben und Wohltaten Christi verpflichteten alle Tischgenossen Christi zur Besonnenheit und zum Maß im Umgang miteinander, zum Hören auf die Argumente der anderen Tischgenossen und zur gepflegten Auseinandersetzung, sollte einmal ein Dissens unter den Tisch-

[12] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 4.
[13] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 4.
[14] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 5.
[15] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 5.

genossen aufkommen. Gerade in solchen Meinungsverschiedenheiten sei das Abendmahl als Band der Einheit und der Liebe verbindend.[16]

Doch die streitsüchtigen Theologen dieser Tage hätten diese Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe, die das Abendmahl schenke, verlassen und seien stattdessen in diabolischem Ingrimm entbrannt.[17] Die Position, die sie in der Abendmahlsfrage verträten, sei nicht mehr in der Lage, das Volk vor den gräulichen Missbräuchen und abergläubischen Vorstellungen der altgläubigen Kirche zu retten. Die lutherischen Lärmschläger bestätigten vielmehr die papistische Einschließung Christi in das Brot des Abendmahls auf magische Weise, aus der das Herumtragen Christi in Prozessionen und das Anbeten des Brotes abgeleitet würden.[18] Cureus wirft seinen theologischen Gegnern demnach nichts weniger vor als die Verleugnung der reformatorischen Erneuerung der Kirche durch ihren Rückgang auf altgläubige Vorstellungen in der Abendmahlslehre, die er selber als abergläubisch brandmarkt. Doch gebe es noch einige wenige gelehrte Männer in den Kirchen Augsburger Konfession, zu denen sich auch Cureus rechnet, die an der Heiligen Schrift und am Zeugnis der rechtgläubigen Alten Kirche festhielten und aus diesem Grund kein Interesse an wilden Streitigkeiten innerhalb der Kirche, sondern an der Eintracht hätten.[19] Cureus schließt sein Vorwort mit der Angabe seiner Intention beim Verfassen dieser Schrift: Es sei nicht seine Absicht, neues Öl in das Feuer der Streitigkeiten um das Abendmahl zu gießen, noch sich für seine Person daran zu beteiligen. Vielmehr habe er seine Schrift für den privaten Gebrauch geschrieben, damit die Menschen in Zeiten, in denen fast alle Theologen von der Streitsucht übermannt worden seien, sehen könnten, was die Grundlagen und die aus ihnen sich ergebende rechte Lehre vom Abendmahl seien.[20]

2.2 Altkirchliche Christologie und Abendmahlslehre im Einklang

Der Erörterung der strittigen Abendmahlsfrage stellt Cureus die Allgemeindefinition der Sakramente voran: *sacramenta sunt partes ministerij & visibilia spectacula, per quae Filius Dei vsque ad consummationem Ecclesiae, secundum ordinem a se institutum, vult esse efficax in credentibus.*[21] Aus dieser allgemeinen Sakramentsdefinition leitet der Schlesier nun zwei Bereiche ab, die er im Folgenden behandeln möchte: die Person Christi, die

[16] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 5–6.
[17] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 6.
[18] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 7.
[19] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 8.
[20] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 9.
[21] Cureus, *Exegesis*, 10.

sich durch die Sakramente die Kirche sammelt, und das Wesen der in den Sakramenten gebrauchten irdischen Werkzeuge.[22] Für ihn stellen demnach ebenso wie für die Braunschweiger und Württemberger Theologen Christologie und Abendmahlslehre einen untrennbaren thematischen Zusammenhang dar. Cureus beginnt den christologischen Teil mit einem Anschluss an die Zwei-Naturen-Christologie der Alten Kirche, legt sein Augenmerk dabei aber sofort auf die Unversehrtheit der wahren menschlichen Natur mit ihren Wesenseigenschaften eines Körpers auch nach der Verherrlichung.[23] Abzulehnen sei daher jede christologische Position, die von einem Aufsaugen der menschlichen Natur durch die göttliche oder von einer Vergottung der menschlichen Natur nach ihrer Himmelfahrt rede.[24] Solche Reden entzögen auf eutychianische Weise dem Leib Christi seine Wesenseigenschaften, auch wenn deren Vertreter das Gegenteil behaupteten und ihre Position mit der Verherrlichung Christi zu begründen versuchten.[25] Diesen neuen Eutychianern sei entgegenzuhalten, dass, obwohl die Konditionen eines verherrlichten Leibes für Menschen im Diesseits nicht ganz zu verstehen seien, doch ohne jeden Zweifel klar sein müsse, dass der verherrlichte Leib Christi ein Körper geblieben sei, der seine spezifischen Eigenschaften behalten habe.[26] Christus selber unterscheide seinen auferstandenen Leib vom geistlichen Wesen, indem er die körperlichen Eigenschaften seines Leibes betone. Indem der Engel den Frauen von der Auferstehung berichte und daran anschließe, dass der Auferstandene vor ihnen hergehen werde nach Galiläa, (Mt 28,7) weise er darauf hin, dass Christus sich von einem Ort an einen anderen bewege und so nicht zugleich an allen Orten zu finden sei. Der Artikel des Glaubensbekenntnisses von der Himmelfahrt, der mit Melanchthon[27] wörtlich zu verstehen sei, erzähle, dass Christus seiner physischen und räumlichen Verortung nach von der Erde aufgehoben worden sei in den Himmel, der durchaus räumlich zu verstehen sei, wie Paulus dies

---

[22] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 10: *consideremus ista duo. I. ipsam personam Christi colligentis sibi hoc modo Ecclesiam. II. Naturam istorum instrumentorum.*

[23] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 10: *Credimus in Christo post resuscitationem & assumptionem in coelos, adhuc vere retineri naturam humanam, cum suis substantialibus proprietatib.[us] corporis, etsi per glorificationem noua gloria & nouae aliquae conditiones accesserunt.*

[24] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 10: *Execramur igitur deliria Eutychiana & Enthusiastica, quae fingunt humanam naturam a diuina absorptam esse, aut humanam diuinae exaequatam.*

[25] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 10: *Non etiam assentimur illi, qui corpori Christi substantiales proprietates adimunt, etsi veritatem substantiae interea tollere & negare verbis non audent. Quia vero multi non solum es sectatorib.[us] Shuenckfeldij, sed etiam alij glorificatione excusant multa absurda, quae ipsi affingunt.*

[26] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 10: *Etsi fatemur nos non penitus quae sit conditio corporis glorificati perspicere: tamen sine vlla dubitatione hoc credere, q.[uod] etiam corpus Christi glorificatum & exaltatum, corpus adhuc sit, & immotas vel specificas proprietates corporis retineat.*

[27] Vgl. die Auslegung von Kol 3,1 in Melanchthons *Enarratio epistulae Pauli ad Colossenses.* 1559, CR 15, 1271.

bezeuge (Kol 3,1).[28] Die gesamte Antike stimme darin überein, dass der Körper Christi sich an einem Ort aufhalte, wo auch immer er wolle. Die Alte Kirche habe die Aussage verdammt, dass der Leib Christi alles erfülle, und die Scholastiker seien ihr darin gefolgt, indem sie davon redeten, dass Christus totus est vbique, sed non totum.[29] Cureus beruft sich hier auf eine scholastische Aussage, nach der die ganze göttliche Person überall gegenwärtig ist, nicht aber in allen ihren Bestandteilen. Er leitet daraus implizit die Allgegenwart der göttlichen Person ohne Einschluss ihres seiner Ansicht nach nicht der Allgegenwart fähigen Teiles, des Körpers, ab.

Zur näheren Illustration der Beschaffenheit des erhöhten und verherrlichten Leibes Christi nimmt Cureus nun eine Auslegung des Abschnittes 1 Kor 15,35–49 vor, in dem Paulus über die Leiber der auferstandenen Menschen redet. Dort halte Paulus zunächst fest, dass die Leiber der Auferstandenen unvergänglich und voller Ehre sein werden. Die Vergänglichkeit des Menschen sei aber durch die Eigenschaften der Ernährung und der Geburt zu charakterisieren, die beide durch die Auferstehung des Menschen aufgehoben würden. Statt des zum Vergehen bestimmten menschlichen Körpers empfangen nun für Cureus die Auferstandenen unvergängliche und himmlische Körper. Dabei lege die körperliche Materie ihre Vergänglichkeit ab und empfange neue und edlere Lebensbedingungen: Aus dem irdischen, dunklen und trägen Leib werde so ein himmlischer, glänzend weißer und leicht beweglicher Leib. Dabei werde die edlere und unsterbliche Materie der auferstandenen Leiber fähig, Edleres und Besseres zu verrichten und auszuüben. Dann werde der menschliche Leib kein irdisch-lebendiger Leib mehr sein, sondern ein geistlicher Leib. Doch sei die paulinische Rede von den geistlichen Leiber mitnichten so zu verstehen, als ob die menschlichen Leiber ihr Körper-Sein verlören. Vielmehr bliebe die alte menschlich-körperliche Materie erhalten, lebe dann aber nicht mehr in einem physisch-irdischen Leben, sondern in einem geistlichen. Der Vergleichspunkt zwischen Geistern und geistlichen Leibern bestehe darin, dass nun auch die auferstandenen Leiber frei seien von der Ernährung und Fortpflanzung.[30] Gleich wie ein brennbarer Stoff durch das Feuer angezündet werde und seine Eigenschaften ändere, würden die auferstandenen Leiber durch den Heiligen Geist erfüllt und mit neuen Lebensbedingungen ausgestattet. Für

[28] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 11: *Et articulus symboli, qui, vt optime docuit noster Philippus, intelligendus est vt sonat litera, narrat eum physica & corporali locatione sublatum esse in coelum, hoc est, in eum locum coelestem.*

[29] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 11: *Damnant vero hanc phrasin: Caro Christi omnia replet. Ipsi etiam Theologi scholastici saltem saniores & celebriores, etsi multa ausi sunt, tamen nunquam pronunciatur: corpus Christi in pluribus esse locis: sed ea forma sermonis vtuntur, vt dicant: Christus totus est vbique, sed non totum.*

[30] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 12.

Cureus ist es so gerade der menschliche Leib, der die Identität des Verstorbenen mit dem Auferstandenen verbürgt. Dabei erfahren die irdischen Leiber eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen, durch die aber keineswegs die Wesenseigenschaften ihres menschlichen Körpers aufgehoben werden.

Von diesen Ausführungen zu den Bedingungen der auferstandenen Leiber schlägt Cureus nun einen Bogen zum erhöhten Leib Christi. Würden die auferstandenen Leiber in ihrer Auferstehung dem Leib Christi gleich gestaltet, so gälten vom Leib Christi dieselben Lebensbedingungen wie für die Leiber der Auferstandenen.[31] Obwohl vom Leib Christi gelte, dass er nicht nur verherrlicht, sondern auch erhöht sei, zur Rechten Gottes im verborgenen Licht wohne und dort bis zum Jüngsten Tag seiner Kirche in gleicher Regierungsmacht als Hohepriester und König diene, gelte gleichwohl, dass bei ihm keine Vermischung der beiden Naturen statthabe und sein Körper daher räumlich an einen Ort gebunden sei, konstituiere doch gerade diese Eigenschaft einen menschlichen Körper als menschlichen.[32] Wiewohl feststehe, dass an dem Ort, an dem sich Christi Leib aufhalte, auch die Seligen und Heiligen wie Mose und Elia zu finden seien, so sei es doch nicht notwendig, danach zu fragen, wie beschaffen, wo zu finden und welcher Ort dies sei und ob er identisch mit dem *coelum empyreum* sei oder anderswo zu finden.[33] Cureus fasst seinen bisherigen Gedankengang abschließend noch einmal in einem Satz zusammen: *Concludimus ergo, Christum etiam glorificatum & exaltatum verum adhuc corpus cum substantialibus suis proprietatibus retinere.*[34]

Im weiteren Verlauf seiner *Exegesis* geht Cureus auf die in der zeitgenössischen Debatte um das richtige Abendmahlsverständnis ebenfalls relevante Frage nach dem richtigen Verständnis der *communicatio idiomatum* ein. Die eigentliche Aufgabe der *communicatio idiomatum* sei als Lesehilfe zu bestimmen, die den Unterschied der Eigenschaften beider Naturen bei der Lektüre solcher Schriftstellen festhalte, die scheinbar diesem Grundsatz widersprächen und das menschliche Leiden der göttlichen Natur, göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zusprächen (1 Petr 4,1; Joh 8,58; Röm 1,3).[35] Daher sei die *communicatio idiomatum* zu definieren als

---

[31] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 12: *Et haec omnia fient ad exemplar vel archetypum corporis Filij Dei, cui erimus similes [...] Haec est concio Paulina, quae comprehendit simul corpora sanctorum & ipsius Christi, qui caput est electorum.*

[32] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 12: *Deinde corpus Christi non solum glorificatum, verum etiam exaltatum est [...] tamen nulla interea naturarum fit confusio, & corpus vere alicubi est localiter.*

[33] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 13: *tamen quae, qualis & vbi illa sit, in coelo Empyreo an alibi, nihil opus est quaerere.*

[34] Cureus, *Exegesis*, 13.

[35] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 13: *Ideo phrases diuinae vocis diligenter considerandae & vsurpandae sunt [...] Has locutiones cum imitari vellet Ecclesia vetus, dixerunt eas esse veras communicatione Idiomatum.*

praedicatio, in qua proprietas vnius naturae dicitur de persona in concreto, vt significetur duas naturas in Christo esse vnitas vnione personali & inseparabili.[36]

So habe schon der altkirchliche Theologe Theodoret festgehalten, dass durch die Einung der beiden Naturen in einer Hypostase der Person Christi die Bezeichnungen beider Naturen zukämen. Diese Vermischung der Bezeichnungen der Eigenschaften beider Naturen in der *forma loquendi* der *communicatio idiomatum* habe aber mitnichten eine Vermischung der beiden Naturen zur Folge.[37] Die *communicatio idiomatum* sei darum zu bestimmen als dialektische Aussage und Redeweise, in keiner Hinsicht aber als physischer Vorgang, der mit Melanchthon als Naturenvermischung zu charakterisieren sei.[38] Die Alte Kirche habe mit dem Vergleich von Seele und Leib im Menschen selber angezeigt, wie sie die Redensweisen der *communicatio idiomatum* verstehe: Wie im anthropologischen Bereich der Mensch Träger der Eigenschaften beider Naturen sei und ihm zu Recht das Schlafen, Sehen und Zählen zugesprochen würde, doch ohne Vermischung der beiden Bestandteile des Menschen, so gelte analog von der Person Christi, das ihr die menschlichen Eigenschaften des Leidens und Sterbens sowie die göttliche Eigenschaft der Allgegenwart zugesprochen würden, doch ohne Vermischung der beiden Naturen Christi.[39] Die Bezeichnungen, mit denen die Eigenschaften der Naturen angezeigt würden, seien darum unter keinen Umständen so zu verstehen, als redeten sie von einer physischen Vermischung der Naturen selber. Vielmehr dienten sie dazu, die Eigenschaften beider Naturen von der Person Christi als Subjekt *in concreto* auszusagen.[40] Diese konkreten Aussagen, von der die geeinte Person Christi betroffen sei, seien als Illustration seines Mittleramtes zwischen Gott und den Menschen zu verstehen, für das er Gott und Mensch habe sein müssen. Doch hebe das gemeinsame Wirken der beiden Naturen zur Erlösung der Menschheit nicht deren kategoriale Trennung voneinander auf. Vielmehr wirke eine jede Natur das ihren Wesenseigenschaften Entsprechende. Der Vorwurf, diese christologische Position spalte die Person Christi auf nestorianische Weise, sei nicht gerechtfertigt, hielten doch Cu-

---

[36] Cureus, *Exegesis*, 13. Vgl. die Definition Melanchthons im *Examen Ordinandorum*. 1559: *Est autem Communicatio Idiomatum, praedicatio, in qua proprietas uni naturae conveniens, tribuitur personae in Concreto, quia haec duae naturae, λόγος, et natura assumpta, sunt unum ὑφιστάμενον.*, CR 23, 6f

[37] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 13–14. Vgl. Theodoret, *Eranistes. Dialogus III*, Ettlinger, 226.

[38] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 14: *Quare statuendum est firmiter, communicationem Idiomatum tantum esse dialecticam praedicationem & formam loquendi, non aliquam physicam impressionem, quae, vt optime dixit Philippus, est confusio naturarum.*

[39] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 14: *[...] Ita haec propositiones: Christus est passus, Christus est vbique, neque diuinam naturam mortuam, neque humanam in pluribus simul esse locis significant.*

[40] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 14: *Nomina significantia proprietates naturarum, nunquam physice confundi: Sed in concreto, alterius naturae proprietatem de toto subiecto praedicari.*

reus und seine theologischen Freunde an der hypostatischen Einung fest, die einen Unterschied konstituiere zwischen dem Leiden eines Heiligen, durch das Gott lediglich metaphorisch auch das Leiden zugesprochen werde, und dem Leiden und Sterben der Person Christi, die ihrer Natur nach selber Gott sei. Im Leiden Christi komme die tropologische Figur der Synekdoche als Anwendung der *communicatio idiomatum* zum Zuge.[41] Cureus übernimmt hier die Rede von der Synekdoche im christologischen Kontext von Luther, verwendet sie jedoch, um deutlich zu machen, dass es mit ihr möglich sei, das Leiden Christi hinsichtlich seiner Relevanz für Gott vom Leiden jedes anderen Heiligen zu unterscheiden. Der Grund für die formallogisch richtige Aussage vom Leiden Gottes im Tod der menschlichen Natur Christi liegt für ihn begründet in der einzigartigen Einung der göttlichen Person mit ihrer menschlichen Natur in einem Suppositum, die so nur und ausschließlich für Christus gelte.

Wiewohl ausschließlich die menschliche Natur vom Leiden und Sterben betroffen gewesen sei, so komme doch der göttlichen Natur insofern eine ihrer Natur gemäße Beteiligung zu, als sie darauf verzichtet habe, ihre Allmacht zu gebrauchen und das Leiden und Sterben ihrer menschlichen Natur zugelassen habe. Eine direkte Beteiligung der göttlichen Natur am Leiden und Sterben der menschlichen Natur sei hingegen auszuschließen, widerspreche dies doch ihrer göttlichen Apathie.[42]

Ausgehend von dieser christologischen Grundlegung geht Cureus nun über zur Frage nach der Art der Gegenwart Christi bei den Gläubigen auf Erden. In Aufnahme der Unterscheidung von äußerem und innerem Wort durch Luther redet der Schlesier zunächst von einer doppelten Art der Kommunikation Christi mit den Menschen: Während er im öffentlichen Wort der Predigt zu allen Menschen rede, komme die innere Berührung durch den Heiligen Geist nur den Gläubigen in ihren Herzen zu. In keiner der beiden Arten, in denen Christus zu den Menschen spreche, sei er indes auf magische oder physische Weise an das Wort oder die Sakramente gebunden. Vielmehr sei er frei und ungebunden durch das Wort und die Sakramente in den Gläubigen wirksam und bewirke in ihnen, was sein Wort zusage.[43] Auch sei Christus nicht durch irgendeine personale oder substantiale Einung an die äußerlichen Symbolzeichen der Sakramente gebunden,

---

[41] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 15: *Sed vbi loquimur de Christo, significamus ipsam personam, quae natura Deus est, accepisse vulnus, & vident periti, si diligenter phrases illas communicationis Idiomatum consideremus, admitti synecdochen.*

[42] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 15: *[...] Ita natura diuina potuisset repellere Iudaeos a corpore Christi, nisi tunc, vt optime dictum est, voluisset quiescere.*

[43] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 16: *Nullam vero magicam vel physicam imaginamur Christi ad verbum vel Sacramenta alligationem: Sed dicimus eum liberrime ex pacto per verbum & Sacramenta in credentibus esse efficacem, & ea in ipsis efficere, quae offert promissio.*

die analog zur personalen Einung der beiden Naturen zu verstehen sei.[44] Vielmehr sei die Gegenwart Christi in Wort und Sakrament mit Melanchthon einzuordnen in die dritte Gegenwartsweise,[45] mit der Gott in diesem Leben bei seinen Gläubigen sei und bleibe, ihren Glauben stärke und in ihnen wirksam sei. Die Sakramente hingegen seien zu bestimmen als Zeremonien für die Augen, als Siegel der Verheißung und Zeugnisse der Zuwendung einer allgemeinen Verheißung an die einzelnen Gläubigen.[46]

Dass die Symbole in den Sakramenten voneinander differierten, habe seinen Grund darin, dass sie Bezeugungen unterschiedlicher Heilsgaben darstellten. So sei das Wasser der Taufe ein Siegel für die Abwaschung der Sünden, wodurch das Sterben und Vergehen des alten Menschen angezeigt werde.[47] Da der wiedergeborene Mensch aber ständig angewiesen bleibe auf neue Nahrung und anhaltende Stärkung seines Glaubens, habe Christus das Abendmahl als Unterpfand und Sigel dieser ständigen Stärkung eingesetzt.[48] Den Symbolen für sich betrachtet sei indes keine Verheißung gegeben, die eine physische Präsenz Gottes oder eine magische Anbindung Christi an die Symbole begründen könnte, die dann ihrerseits eine Vermischung der menschlichen mit der göttlichen Substanz zur Folge hätte.[49] Während die göttliche Natur ihrem Wesen nach allgegenwärtig sei, gelte von der menschlichen Natur, dass sie sich in räumlicher Umschreibung oben in dem Ort des Himmels, weit entfernt von der irdischen Welt, aufhalte und nicht vor dem Jüngsten Tag wieder auf Erden gegenwärtig werde.[50] Aus diesem Grund sei die Präsenz, mit der Gott in Menschen wohne als *praesentia efficaciae* zu bestimmen und nicht als Vermischung der Substanzen des Schöpfers mit seinem Geschöpf. Vielmehr sei der kategoriale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf um jeden Preis aufrecht zu erhalten. Die Neuwerdung des Menschen durch Gott geschehe durch den Heiligen Geist

---

[44] Diese Position hatte Luther in der Auseinandersetzung mit Zwingli vertreten. Vgl. Abschnitt I. 1.

[45] Zur melanchthonischen Lehre von den *gradus praesentiae* vgl. Abschnitt I. 2.

[46] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 17: *Sacramenta sunt ritus incurrentes in oculos, instituti vt sint sigilla promissionis, & testimonia applicationis promissionis vniversalis ad singulos.*

[47] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 17: *Illius insertionis σφραγὶς est ablutio vel mersio in aquam baptismi, quia significat, vt Apostolus loquitur, veterem hominem mergi & aboleri.*

[48] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 17: *Homini deinde renato opus est perpetua nutritione, perpetua fidei confirmatione, illius pignus vel σφραγὶς est sacra coena.*

[49] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 17: *Sicut symbolis per se nulla facta promissio, nulla etiam ibi praesentia Dei physica, nulla allegatio magica ad ea, ita sunt omittendae imaginationes [...] de commixtione substantiarum Dei & hominis.*

[50] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 17–18: *Iam natura diuina substantia sua omnia replet, neque alio modo hic, alio alibi essentia sua praesens est [...]Humana natura physica locatione est in coelo, hoc est, in loco coelesti, qui est sursum, abducta a nobis, neque reddetur nobis ante vltimum Christi aduentum.*

und nicht durch eine Gegenwart der Substanz Gottes oder Christi.[51] Die Vergottung des Menschen, wie sie Servet und Schwenckfeld gelehrt hätten,[52] sei darum auf das entschiedenste abzulehnen, hebe sie doch den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf auf. Doch gebe es in der heutigen Diskussion eine Gruppe von Theologen, die darauf hinwiesen, dass die Alte Kirche von einer doppelten Gemeinschaft Christi mit den Menschen gesprochen habe, einer geistlichen und einer fleischlichen. Darum sei an einer wahrhaften und substantialen Verbindung der Gläubigen mit dem menschgewordenen Christus festzuhalten, die jedoch nicht nach Art einer hypostatischen Union stattfinde und deren Art und Weise als unerforschlich gelten solle.[53]

Dieser Auffassung hält Cureus vier Argumente entgegen: I. Der Körper Christi sei von der Erde und den auf ihr lebenden Menschen fortgeführt worden und könne darum nicht in die irdischen Menschen im Abendmahl eingehen.[54] II. Diese Vorstellung sei dem Begriff der Natur und des Wesens der Person Christi fundamental entgegengesetzt, sei eine Person doch als unteilbare und nicht mitteilbare Substanz definiert. Allein aus dieser Definition des Personbegriffes sei die Unmöglichkeit einer substantialen Mitteilung des Körpers Christi an Menschen zu erweisen.[55] III. Die Vermischung der Substanzen von Schöpfer und Geschöpf lasse sich durch keine Schriftstellen legitimieren. IV. Da auch die Väter vor der Inkarnation Christi auf geistliche Weise die volle Gabe des Abendmahls genossen hätten (Joh 8,56), nicht aber den noch nicht angenommenen Leib, sei die Mitteilung des wahren Leibes Christi an die Gläubigen abzulehnen.[56] Der zeitliche Abstand und die Symbole der Sakramente differierten zwar zwischen der Zeit der

---

[51] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 18: *Quare praesentia inhabitationis est praesentia efficaciae. [...] Hic nulla ponitur substantiarum confusio: sed retinetur discrimen inter creatorem & creaturam, inter causam & effectum. Nouitas accensa in renatis a Deo, est a Spiritu sancto, sed non est pars substantiae Dei vel Christi.*

[52] Vgl. zum Gedanken der Vergottung des Menschen auch den umstrittenen Ansatz des Königsberger Theologen Andreas Osiander: „Dem osiandrischen Gottesbegriff gemäß vermag Gott allein seine eigenen – göttlichen – Maßstäbe anzuerkennen. Daher muß der Mensch ‚vergottet' werden, um vor Gott bestehen zu können.", Stupperich, Osiander, 200.

[53] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 18.

[54] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 18–19: *Corpus Christi sicut mille loci veterum testantur, abductum est a nobis. Ergo nulla pars substantiae ex illo nobis infunditur.*

[55] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 19: *Nonne repugnat haec quasi metaphysica imaginatio ipsi naturae & essentiae personae Christi? Persona enim est substantia indiuidua & incommunicabilis. Quare nihil substantiale ex corpore Christi deciditur & nostro adiicitur.* Vgl. hierzu die klassische Definition von Boëthius: *reperta personae est definitio: ‚naturae rationabilis individua substantia'*, Boëthius, *Liber de persona et duabus naturis III*, PL 64, 1343.

[56] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 19: *Et hanc adeptam esse patres non minus perfecte quam nos vox diuina euidenter docet: Abraham vidit diem meum, &c. Ederunt ex esca spirituali, sed patribus non potuit aliquid communicari corporaliter de natura humana, quae nondum erat assumpta. Ergo illa vera corporalis vnio vel transfusio nulla est.*

Kirche vor und nach der Inkarnation, nicht aber die substantialen Gaben der Rechtfertigung und der Erlösung. Dennoch sei die altkirchliche Rede von einer leiblichen Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus aufrecht zu erhalten. Denn durch den Glauben werde dieser eingepflanzt in Christi menschliche Natur, so dass auf diese Weise aus Christi *massa assumpta* das göttliche Licht in die menschliche Natur der Gläubigen gelange und sie zu Teilhabern der göttlichen Natur würden.

Cureus schließt seine Widerlegung eines mündlichen Empfangs des Leibes Christi mit der Angabe der *ratio formalis* der Sakramente ab, verwendet also einen allgemeinen Sakramentsbegriff als Begrenzung des Sinnes und der Reichweite der Einzelsakramente: Sie sind Siegel der Glaubensgerechtigkeit, Zeremonien und im Evangelium eingesetzte Handlungen, die Zeugnis davon ablegten, dass die göttliche Verheißung dem einzelnen Glaubenden auch tatsächlich zukomme, und die die christliche Kirche von anderen menschlichen Versammlungen unterscheiden.[57] Die Sakramente seien nicht zu bestimmen als Wunder, durch die Gott auf physische Weise den Menschen durch die Taufe in seine Gnade aufnehme oder ihn mit Leib und Blut Christi speise.[58] Das Wesen oder die Substanz des Abendmahls wird dementsprechend folgerichtig mit der Gemeinschaft des Leibes Christi angegeben, nicht aber mit Leib und Blut Christi selber.[59] Als Folge dieser Definition der Sakramente ergibt sich für Cureus in Anlehnung an seinen Lehrer Melanchthon, dass nur innerhalb des von Christus selbst angewiesenen Gebrauchs von Sakramenten zu reden sei.[60] Alle altgläubigen Versuche, die Wirksamkeit von Sakramenten auch außerhalb des geordneten Gebrauchs zu postulieren, seien deshalb von vorneherein als Götzendienst anzusehen. Es sei zu beklagen, dass in den heutigen Diskussionen so sehr das Gewicht auf die *forma substantialis* gelegt werde und über den Streit um die Symbole der eigentliche Sinn und Zweck des Abendmahls verloren werde, die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus.[61] Christus sei während der

---

[57] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 21: *Ratio formalis Sacramentorum est, quod sunt σφραγίδες iustitiae fidei, hoc est, ceremoniae vel actiones institutae in Euangelio, quae testificantur promissionem pertinere ad singulos, & vt sint signa distinguentia Ecclesiam ab aliis coetibus, & nerui publicae congregationis.*

[58] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 22: *Etsi igitur non dicimus, ordine physico fieri, quod homo baptizatus a Deo in gratiam recipitur, aut quod Christus suum corpus & sanguinem piis communicat: tamen non recte dicimus, accidere haec miraculose, sed ex ordinatione Christi, qui per ministerium est efficax.*

[59] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 22: *Substantia, id est, formale, & fructuose coenae, vt infra ostendemus, congruunt, & est κοινωνία corporis Christi.*

[60] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 23: *Ex natura & institutione sacramentorum extruimus deinde & confirmamus vsitatam & veram regulam, quae docet: sacramenta tantum esse sacramenta in vsu a Christo instituto.*

[61] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 24: *Ita in hac controuersia plurimorum oculi haerent in symbolis & illis spectaculis, & negligunt interea hoc quod est principale. [...] Formale huius actionis &*

Abendmahlsfeier auch seiner Substanz nach anwesend. Dies sei festzuhalten gegen diejenigen, die das Abendmahl zu einer bildlichen Darstellung des abwesenden Christus machen wollten und das Abendmahl als heilige Handlung und Werkzeug, durch das der Heilige Geist in den Gläubigen wirksam werde, ablehnten.[62]

Cureus wendet sich nach der systematischen Betrachtung des Abendmahls nun der exegetischen Begründung zu. Die umstrittene Aussage „Das Brot ist der Leib" in den Abendmahlsworten sei mit Paulus zu verstehen als „Das Brot ist die Gemeinschaft des Leibes Christi". Analog sei die Aussage „Der Kelch ist das Neue Testament" zu verstehen als „Der Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi". In den Kategorien der literarischen Rhetorik ausgedrückt handelt es sich für Cureus bei den Einsetzungsworten um eine synekdochische Metonymie, die den gedanklich verwandten Begriff „Leib" verkürzend verwende, um die „Gemeinschaft des Leibes" auszusagen.[63] Melanchthon[64] habe die *verba testamenti* ebenso wie Luther als tropische Ausdrucksform verstanden. Der letztere verstand die Identifikation des Leibes Christi mit einer irdischen Substanz als Synekdoche und gab als weiteres Beispiel für diese uneigentliche Rede den Satz „Der Heilige Geist ist die Taube" an. Da jedoch eine Ausdehnung oder räumliche Präsenz dem allgegenwärtigen Wesen des Heiligen Geistes und der Gottheit diametral widerspreche, ist dieser Satz für Cureus als uneigentliche Rede zu verstehen, die auf das Zeichen der Taube hinweise, das auf die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Person Christi bezogen gewesen sei.[65]

Dem Vorwurf, die Philippisten verließen den klaren Wortlaut zugunsten ihrer Vernunft und Philosophie, begegnet Cureus, indem er darauf hinweist, dass es seine Seite sei, die die sakramentalen Einsetzungsworte sakramental verstehe und bei ihrer einfachen Bedeutung bleibe, dass die Gläubigen

---

sumptionis est communicatio corporis Christi, & eadem κοινωνία Christi & piorum recte nominatur finis coenae.

[62] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 24–25: *In definitione asserimus: Christum in hac actione adesse substantialiter, vt expressum extet testimonium contra omnes fanaticos & Enthusiastas, qui fingunt hanc sacrae coenae administrationem tantum esse repraesentationem quasi scenicam Christi absentis [...] Neque concedunt has sacras actiones esse organa, per quae Spiritus sanctus in credentibus sit efficax.*

[63] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 26: *Si quis docendi causa quaerit tropum, non difficile est eum nominare, meo tamen iudicio in phrasibus sacramentalibus, metonymia, quae simul complectitur Synecdochen, concinna est.* Vgl. hierzu die Definition des Tropus „Metonymie" bei Quintilian, *Institutio oratoria VIII 6,23*, Rahn, 226: *Nec procul ab hoc genere* [nämlich der synekdochischen Redeweise] *discedit metonymia, quae est nominis pro nomine positio, cuius vis est, pro eo, quo dicitur, causam, propter quam dicitur, ponere.*

[64] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 27: *Optimus noster Philippus hanc propositionem: Calix est nouum Testamentum, confert isti: Fasces sunt Imperium Romanum.*

[65] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 27: *Essentia Spiritus sancti vere & proprie non magis praesens erat cum substantia columbae quam alibi: In Deum enim nulla cadit extensio vel praesentia localis.*

durch den Genuss zu Mitgliedern des Leibes Christi würden, während die andere Seite mit ihren Disputationen über die körperliche Präsenz Christi im Abendmahl die Einsetzungsworte verlassen habe und schon untereinander nicht mehr einig sei.[66] Den gegnerischen Einwand, Paulus wolle in 1 Kor 10 mit der Formulierung „Gemeinschaft des Leibes" die Gemeinschaft zwischen dem Leib Christi und dem Brot ausdrücken, weist Cureus zurück mit dem Hinweis darauf, dass Paulus, wäre dies seine Aussageintention gewesen, „das Brot ist der Leib Christi" geschrieben hätte, anstatt seine Leser mit einer Antonomasie zu verwirren.[67] Vielmehr habe der Apostel in dieser Stelle die Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche, die aus Gliedern seines Leibes bestehe, ausdrücken wollen.[68] Die Sakramente seien als Zeichen der Glaubensgerechtigkeit eingesetzt für die Glaubenden und nicht für die Gottlosen. Die Einfügung in den Leib Christi geschehe auch nicht ohne Glauben allein aus dem Vollzug der Abendmahlshandlung *ex opere operato*. Wer ohne Glauben zum Abendmahl komme, habe bereits die Alte Kirche festgehalten, empfange nicht die Abendmahlsgabe der Einfügung in den Leib Christi.[69]

Weil von vielen Gegnern die philippistische Abendmahlslehre des Cureus und seiner theologischen Freunde als nicht übereinstimmend mit der *Confessio Augustana* verurteilt wurde, nimmt der Schlesier nun Stellung zur Frage der Rezeption dieses Bekenntnisses. Die CA lehre im Einklang mit der himmlischen Wahrheit, wie sie in den prophetischen und apostolischen Schriften enthalten sei. Darum bekennt sich Cureus im vollen Umfang zu diesem Bekenntnis[70] und will seine Verurteilung durch solche Theologen, die die Formeln der CA falsch verstünden und gegen ihn und seine theologischen Freunde verwendeten, nicht dulden.[71] Es sei auch nicht

---

[66] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 28: *Vtri ergo retinent τὸ ῥητὸν? nos qui locutionem hanc sacramentalem, sacramentaliter accipimus, qui simpliciter credimus, nos ista sumptione socios fieri corporis Christi. An vero pars aduersa, quae de substantiali corpore, & eius praesentia cum pane ita dissimiliter disputat.*

[67] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 30: *Quid opus erat antonomasia, si Paulus voluit docere de coniunctionem panis & corporis, cum oratio simplex: panis est corpus, maiorem habeat emphasin?*

[68] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 30: *nequaquam fieri κοινωνίαν corporis Christi cum pane. κοινωνία est Christi cum Christi cum Ecclesia, & piorum membrorum eiusdem corporis inter sese in Christo.*

[69] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 31: *Qui igitur est sine fide, non percipit, vt veteres dixerunt, Rem Sacramenti, hoc est, non inseritur corpori Christi.* Cureus fügt altkirchliche Zeugen für dieses Verständnis an und wehrt sich dabei gegen eine vorschnelle Verurteilung der Abendmahlslehre des Origenes, sei doch durch das Konzil von Konstantinopel 553 ein Katalog seiner Irrtümer aufgestellt worden, in dem seine Sakramentenlehre gerade nicht enthalten sei.

[70] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 32: *Vere statuimus in illa confessione recitari consensum veritatis coelestis traditum in scriptis Prophetarum & Apostolorum. Ideo ab ea nequaquam discedimus: Sed profitemur nos ciues esse Ecclesiarum, in quibus haec doctrinae vox sonat, & retinetur.*

[71] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 32: *non patiemur nos excludi a societate verae Ecclesiae, etsi aliqui abutantur formis loquendi, & illis falsum affingant intellectum, quo nos premi possimus.*

zu bezweifeln, dass der Autor der CA selber die Lehrstücke immer wieder aufs Neue dargelegt und erörtert und vor allem in seinen Spätschriften in vollendeter Gestalt vorgestellt habe.[72] Unerträglich erschienen daher solche Theologen, die einige Formulierungen der CA härter auslegen als sie in späterer Zeit vom Autor expliziert oder auch geändert worden seien.[73] Melanchthon habe in CA X die körperliche Präsenz Christi im Abendmahl festgehalten, doch ohne damit die altgläubige Anbindung an die irdischen Symbole zu bestätigen. Die Rede sei dort von einer Präsenz Christi, die dem Menschen heilsam sei.[74] Der Vorwurf, der jetzt von einem ganzen gegnerischen Heer erhoben würde, Cureus und seine theologischen Freunde redeten von leeren und gehaltlosen Zeichen, sei zurückzuweisen, gingen doch auch sie davon aus, dass die Symbole des Abendmahls sichtbare Zeichen darstellten, mit denen Christus wahrhaft seiner Einsetzung gemäß präsent werde und mit denen die Menschen durch den Glauben mit Christus vereint würden.[75] Doch trete nichts Substantielles zu den Zeichen hinzu, weil an sie keine Verheißung gerichtet worden sei, sondern dem Menschen werde mit den Zeichen das gegeben, was die Verheißung zusage. Doch werde dieses durch Christus selber bewirkt und nicht durch das genossene Brot oder den getrunkenen Wein.[76] Der Satz „Das Brot ist der Leib" zeige lediglich die Beziehung an, die zwischen dem Brot als *signum* und dem Leib Christi als *res signata* bestehe.[77] Cureus teilt demnach die Prämissen der Signifikationshermeneutik, wie sie durch Augustin in der Theologie heimisch geworden war, die davon ausgeht, dass ein Zeichen auf etwas von ihm Unterschiedenes hinweise ohne es selber zu enthalten.[78] Aus dieser

---

[72] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 33: *non dubium est, autorem confessionis Virum omnium sanctiss. [imum] plaeraque doctrinae capita saepe repetiuisse, magis illustrasse, & praesertim in vltimis scriptis tradidisse magis explicate.* Vgl. hierzu auch das Bekenntnis Calvins zur CAvar in dem Verständnis, wie ihr Autor sie selber interpretiere: *Nec vero Augustanam Confessionem repudio, cui pridem volens ac libens subscripsi, sicuti eam autor ipse interpretatus est*, CO 16, 430.

[73] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 33: *Valde igitur inclementer faciunt, qui aliqua vocabula duriora aut minus propria, quae postea explicata aut etiam mutata sunt, contra perpetuum sensum autoris & Ecclesiae vrgent.* Zu den Entwicklungen in der Abendmahlstheologie Melanchthons vgl. Abschnitt I. 2.

[74] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 33: *Statuit ea corporalem praesentiam in coena recte & bene, sed non interea stabilitur pontificia alligatio ad symbola, sed praesentia quae homini salutaris est.*

[75] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 33: *Ita nec illa externa sumptio inane spectaculum vel signum est, sed est res visibilis, cum qua Christus vere secundum institutionem suam praesens est, & qua ipsi vere per fidem vnimur.*

[76] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 34: *Prolixe fatemur, nihil substantiale accedere signis, quia nulla illis facta est promissio: sed homini dari ea, quae promissio docet, & effici ea a Filio Dei, non a pane aut vino sumpto.*

[77] Vgl.: *Sed hac propositione, panis est corpus, solum significatur, relatio, quae est inter panem, qui est signum, & inter corpus Christi, quod est res signata.*

[78] Vgl. hierzu aber die Sakramentsdefinition des Tübinger Theologen Andreae, die von einem Austeilen der himmlischen Gaben zusammen mit den irdischen Gaben redet und insofern die

philosophischen Prämisse ergibt sich nun, dass Cureus die durch seine Gegner geforderte Anerkennung der *manducatio impiorum* entschieden zurückweist. Sowohl die Verheißungen des Evangeliums als auch die Riten als Zeugnisse dieser Verheißungen erfordern den Glauben des Hörers und des Kommunikanten.[79] Zwar gebe es einen unwürdigen Empfang des Sakraments, doch empfange ein gottloser Kommunikant nichts als das Brot: *O miseram Ecclesiam, cui hoc, quod substantiale vel essentiale est in sacramentis, commune est cum impiis: Aperiat Deus illis oculos.*[80] Die Vorstellung eines leibhaften Empfangs von Leib und Blut Christi auch durch die Gottlosen sei innerhalb der lutherischen Kirche ein Rest der altgläubigen Transsubstantiationslehre, aus der diese gottlose Vorstellung erwachsen sei. Dagegen sei mit aller Entschiedenheit festzuhalten:

Substantiale huius coenae est κοινωνία cum Christo. Iam sicut illa insertio, sicut toties diximus, sine fide fieri non potest: Ita sacramenta instituta sunt pro credentibus, non pro impiis.[81]

Zwar sei es eine Ehrenschändung Christi, wenn Gottlose allein aus ihrer Gewohnheit heraus ohne Buße und Glauben zum Sakrament hinzuträten, eine viel schwerwiegendere Lästerung Christi sei es aber, wenn das Sakrament in ein Götzenbild verwandelt werde, das sich in jeder Hinsicht von der eigentlichen Art der Sakramentsfeier unterscheide.[82]

2.3 Die Verfälschungen der Abendmahlslehre innerhalb der Kirchengeschichte

Gott habe durch sein Werkzeug Martin Luther die Kirche gereinigt von allen mittelalterlichen götzendienerischen Machenschaften und Vorstellungen. Durch den Wittenberger Reformator sei der rechte Gebrauch des Abendmahls wieder eingeführt worden in der Kirche. Doch einige Jahre

---

klassische Signifikationshermeneutik durchbricht: *Sunt igitur Sacramenta, proprie dicta, Ordinationes diuinae, in quibus Dominus non modo promissione, iureiurando confirmata, res in oculos & pene omnes sensus incurrentes proponit, sed vna cum illis coelestia dona distribuit, quibus fides in Deum, charitas in proximum, patientia & reliquae virtutes in electis confirmantur.*, Andreae, *Disputatio de Sacramentis in genere*, 3 (These 14). Demnach ist für Andreae die *res significans* zusammen mit der *res signata* auf Erden in den Sakramenten gegenwärtig, um den Glauben der Menschen zu stärken.

[79] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 37: *Valde perspicuum est, quae sit digna manducatio. Promissio Euangelii de beneficiis Christi, & hic ritus, qui promissionis est testimonium, requirunt fidem.*

[80] Cureus, *Exegesis*, 38.

[81] Cureus, *Exegesis*, 38.

[82] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 40: *Contumelia fit Christo, cum profani accipiunt propter consuetudinem sine poenitentia & fide. Sed grauior contumelia est, cum sacramentum mutatur in idolem toto genere a sua natura diuersum.*

später sei ein erneuter Streit um das Abendmahl im lutherischen Lager entbrannt, in dem sich die eine Gruppe erneut um eine götzendienerische Anbindung des Leibes Christi an das Brot des Abendmahls bemühe und sich dabei auf Luther berufe. Doch sei offenbar, dass der Wittenberger Reformator oft und vor allem, wenn er sich nicht in einem Streit mit Gegnern befand, gut und besonnen über das Abendmahl geschrieben habe. Was er aber in der Glut des Streites gesagt habe, sei durch die Schwäche aller Menschen zu erklären.[83] Cureus nimmt demnach ebenso wie die Wittenberger Theologen eine Unterscheidung zwischen den Streit- und Lehrschriften Luthers vor und bekennt sich ausschließlich zu den Lehrschriften des Reformators.

Eine Gruppe der Gegner gehe nun aber sogar noch über die altgläubigen Vorstellungen hinaus, indem sie die Allgegenwart des Leibes Christi als Begründung für die Präsenz des Leibes Christi im Brot des Abendmahls verträten, die doch durch die Alte Kirche explizit abgelehnt worden sei.[84] Diese Gruppe wolle bei dem einfachen Sinn der Einsetzungsworte Christi bleiben und sie nicht tropisch interpretieren, so dass sie der Vernunft oder der Philosophie angenehmer würden. In der Abendmahlsfrage sei das gehorsame Hören auf Christi Worte hermeneutisches Axiom.

Um in eine Auseinandersetzung mit dieser Position treten zu können, führt Cureus nun acht Thesen der Gegner auf, die er im weiteren Verlauf des zweiten Teils der *Exegesis* behandelt. Abschließend hält er zu den Thesen fest: *Haec sunt praecipua argumenta, meo iudicio, & ne calide agere videat, optarim iudicari ab ipsis, si qua habent meliora, quae ego non inuenio.*[85] I. Grundlage der Vorstellung von einer Präsenz des Leibes Christi in, mit und unter dem Brot des Abendmahls sei für die Gegner eine *communicatio idiomatum physica* oder *realis*, die sie aus der hypostatischen Union der beiden Naturen Christi ableiteten. Aus dieser neuen Form der Idiomenkommunikation folgerten sie, dass Christus gemäß seinen beiden Naturen allgegenwärtig sei und verdammten alle, die diese Position nicht teilten als Nestorianer, die die Naturen Christi teilten.[86] Neben dieser kompromisslosen Gruppe gebe es nun aber auch solche Theologen, die die Rede von der Allgegenwart der menschlichen Natur nicht mehr in ihrem ganzen Umfang lehrten, seit sie gehört hätten, dass diese Lehre niemals von der Kirche gelehrt worden sei, und mit Melanchthon die körperliche Verortung der

---

[83] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 48.

[84] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 50.

[85] Cureus, *Exegesis*, 53.

[86] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 53–54: *Vbi vero deinde modum praesentiae constituunt, aliqui propter personalem vel hypostaticam vnionem duarum naturarum in Christo, vel communicationem Idiomatum, vt nominant physicam & realem, docent: Christum secundum vtramque naturam esse vbique, & qui contra sentiunt, eos dicunt facere distractiones Nestorij.*

menschlichen Natur Christi im Himmel verträten, jedoch aufgrund der Einsetzungsworte eine illokale Gegenwart der menschlichen Natur Christi im Abendmahl lehrten.[87] Neben der Allmacht Gottes und den Vorzügen des Körpers Christi vor anderen Körpern führten diese Theologen als Argument zur Stützung der Gegenwart des Leibes Christi im Himmel und im Abendmahl zugleich an, dass selbst die Physiker den Raum nicht als Wesenseigenschaft eines Körpers begriffen. So habe Aristoteles den Himmel, der einen Körper darstellte, nicht als räumlich bestimmt angesehen. Darüber hinaus seien dem Körper Christi viel wunderbarere Dinge zuteil geworden als diese Wegnahme der Verortung: Wenn Gott es dem Körper Christi ermöglicht habe, durch Wände und über das Wasser zu gehen, so könne er auch dessen unräumliche Gegenwart im Abendmahl bewirken. Dieser Gruppe der Gegner sei daran gelegen, dass die irdischen Symbole des Abendmahls keine leeren oder hohlen Zeichen des abwesenden Körpers Christi darstellten, sondern Zeichen, die den wahren und substantialen Körper Christi austeilten auf unerforschliche Weise.[88] Doch könnten weder diese Theologen noch die Gruppe der kompromisslosen Gegner überzeugend darlegen, wie sie von einer *consubstantiatio* der zwei Substanzen des Leibes Christi und des Brotes reden könnten, ohne damit den Körper Christi an das Brot anzubinden. Dass sie eine solche, der Sache nach fast mit der altgläubigen Position identische Anbindung lehrten, gehe klar daraus hervor, dass sie die Gegenwart des Leibes Christi ausschließlich mit dem Brot aussagten und auch die Ungläubigen den Leib Christi essen ließen.

Dieser inkonsequenten Position stellt Cureus nun sein sakramentales Verständnis der Einsetzungsworte entgegen, das von der Wirksamkeit Christi in den Glaubenden mit dem Empfang der irdischen Zeichen ausgehe. Christus habe das Abendmahl als Sakrament eingesetzt, als äußeren Ritus, der die Verheißung des Evangeliums bezeuge. Daher dürfe keine andere Gegenwart angenommen werden als eine sakramentale, mit der Gegenwart Christi in der Predigt identische, anhand derer Christus wirksam werde in den Herzen der Gläubigen. Die Vorstellung von einer Vereinigung des wahren Körpers Christi mit den Symbolen sei nun kategorial dieser

---

[87] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 54: *Ideo cum videant τὸ πανταχοῦ admodum male quadrare, & audierint nunquam in Ecclesia simile dogma receptum, emendant sese & suos socios, aiunt corpus Christi vera & physica locatione esse sursum in coelo, sicut dextre, etsi non sine suo periculo, ostendit noster Philippus, sed rursus idem corpus sine locatione & vllo respectu locali vere esse ex pacto in coena.* Vgl. Krüger, Christologie, 178: „Obwohl Curaeus keine Namen nennt, ist es angesichts dessen, was oben über die Christologie Brenzens und Heshusens gesagt worden ist, unverkennbar, daß er mit den von ihm skizzierten Positionen (‚aliqui' – ‚alii prudentiores') die beiden Theologen im Blick hat."

[88] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 55: *Atque ita concludunt, symbola non esse inania & vacua signa absentis corporis, vt pars aduersa dictitat, sed signa exhibitiua veri & substantialis corporis, modo inperuestigabili.*

sakramentalen Gegenwart entgegengesetzt. Der Leib Christi sei auch nicht als *res coelestis* oder *res signata* zu verstehen, die im *signum* der *res terrena* des Brotes präsent werden könne.[89] Vielmehr sei die *res coelestis*, auf die das *signum* der irdischen Elemente im Abendmahl verweise, zu bestimmen als die Gemeinschaft zwischen den Glaubenden und dem Leib Christi, zwischen dem Haupt und seinen Gliedern.[90] Die Annahme einer substantialen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl verletzte die Grundregel Melanchthons, dass Christus nicht um des Brotes willen, sondern um der Menschen willen im Abendmahl gegenwärtig würde. Auf die Frage, was diese postulierte leibliche Gegenwart für einen geistlichen oder seelsorgerlichen Nutzen habe, werde lediglich ausweichend darauf hingewiesen, dass nicht die Frage nach dem geistlichen Nutzen, sondern die Frage nach dem Gehorsam dem Wort Gottes gegenüber entscheidend sei.[91] Dieser ungenügenden Ausflucht hält Cureus nun seine Definition des Nutzens der Sakramente entgegen: *Signa igitur visibilia sunt instituta, vt excitent & confirment fidem de re inuisibili & coelesti.*[92]

II. Cureus wendet sich nun den christologischen Folgen der gegnerischen These, der Leib Christi sei wesentlich im Abendmahl gegenwärtig, zu, indem er darauf hinweist, dass sie die in langen Kämpfen durch die Kirchengeschichte erstrittene Lehre von der vollständigen menschlichen Natur Christi zugrunde richte. Denn um die leibhafte Präsenz der menschlichen Natur Christi im Abendmahl gedanklich zu erreichen, seien die Gegner dazu gezwungen, Christi menschlicher Natur ihre räumliche Ausdehnung und ihre Betastbarkeit zu nehmen. Eine menschliche Natur aber, die nicht mehr über alle Eigenschaften verfüge, die ihr Wesen ausmachten, könne nicht mehr als menschliche Natur bezeichnet werden. Zur Begründung dieser Position gäben die Gegner an, durch das biblische Zeugnis dazu gezwungen zu werden, dem Leib Christi andere Eigenschaften zuzuspre-

---

[89] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 59: *Cum enim, vt optime docuerunt Veteres, sacramenta ex duplici constent parte, terrena & coelesti, siue vt recentiores loquuntur, ex signo & re signata, certe corpus Christi verum nec res terrena nec signum est, non enim incurrit in sensus. Si dicant esse rem coelestem vel signatam, quaero, vnitur ne vera & reali illa praesentia homini, an vero cessante actione desinit substantialis praesentia?* Vgl. hierzu aber die Bestimmungen der Wittenberger Konkordie: *Confitentur iuxta verba Irenei constare Eucharistiam duabus rebus, terrena et celesti. Itaque sentiunt et docent cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi Corpus Christi et sanguinem.*, WA.Br 12, 209,3–5. Cureus geht mit seiner deutlichen Trennung der himmlischen von der irdischen *res* so auch deutlich über das in der Wittenberger Konkordie Ausgesagte hinaus.

[90] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 61: *Sed res coelestis, res signata est illa κοινωνία, illa societas, quae contrahitur inter pios & corpus Christi, tanquam inter caput & membra.* Zur Terminologie *res coelestis* vgl. Irenäus, *Adversus haereses IV* 18,5, FC 8/4, 146,10–11.

[91] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 61.

[92] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 61–62.

chen als einer normalen menschlichen Natur.[93] Doch das gesamte biblische Zeugnis und die altkirchliche Tradition bezeugten das Gegenteil. Cureus kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Gegner dabei seien, ein neues und der Alten Kirche unbekanntes Dogma in die Kirche einzuführen.[94] Diese Ignoranz gegenüber den Erkenntnissen der Physik über das, was den Menschen ausmache, und die seiner Ansicht nach irrwitzigen christologischen Folgerungen, die die Gegner aus ihrer Unwissenheit zögen, seien auf das äußerste zu beklagen.[95] In der Hoffnung, dass sich vielleicht doch noch wenigstens einige der Gegner überzeugen lassen, fügt der Arzt und Humanist Cureus einen physikalisch-philosophischen Exkurs ein.[96]

Die Räumlichkeit eines Körpers komme nicht durch eine äußerliche, akzidentielle physikalische Bestimmung zustande, so dass man einen Körper, der sich ohne Ort in einem Vakuum aufhalte, auch als Körper bezeichnen müsste, sondern diese Bestimmung sei verankert in der Definition der geformten Materie eines Körpers.[97] Daher gelte der Grundsatz: *Omne corpus est locabile, vel necesse est esse in loco, est necessaria non necessitate physica, sed necessitate definitionis.*[98] Die räumliche Bestimmung eines Körpers ist demnach für Cureus als ontologische Wesenseigenschaft anzusehen, die mit der geformten Materie mitgesetzt ist, nicht hingegen als veränderbares Akzidens, das von außen erst durch die Natur hinzugebracht werden müsste. Daraus folgt nun aber, dass eine Substanz, die nicht über Ausdehnung und Abstand ihrer Teile in Länge, Breite und Tiefe verfüge, kein Körper sei und daher auch nicht als Körper bezeichnet werden dürfe. Die Notwendigkeit der Definition, ein Körper sei räumlich ausgedehnt, sei nun wie alle anderen Definitionen geformter Substanzen auch, als unveränderlich zu beurteilen, seien sie doch durch die Festsetzung Gottes zustande

---

[93] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 63: *Si igitur docere possunt testimonio diuinae vocis, vspiam in scriptis Propheticis & Apostolicis, substantiam, quae spoliata sit & careat omnibus proprietatibus corporis, corpus appellari, iam victi sumus.*

[94] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 63: *Licuit ne igitur illis inuehere vel cudere nouum dogma ignotum antiquitatis?*

[95] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 63: *Deinde monemus eos, vt paulo accuratius ediscant physicam, aut si non didicerunt, saltem ea non contemnant, quae assequi non potuerunt.*

[96] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 64: *Age igitur etsi fortassis ridemur, tamen & nos patientiam Socratis imitati, paulum cum ipsis philosophabimur, fortassis enim hinc aliqui cordatiores vanitatem horum somniorum agnoscent.*

[97] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 64: *Quandocunque nominatur locatio vel esse in loco, sciendum est, non tantum nos loqui de spacio quod corpus recipit & complectitur. Nam hoc est quid extrinsecum & alienum a natura corporis [...] Sed locatio primo & proprie respicit ipsam formam substantialem corporis, videlicet dimensiones.*

[98] Cureus, *Exegesis*, 64

gekommen, der mit seiner Wahrhaftigkeit als Bürge der rechten Unterscheidung zwischen Lüge und Wahrheit einstehe.[99]

Dem Vorwurf, diese Gedanken und Definitionen seien aristotelisch und nicht im biblischen Kanon zu finden, tritt Cureus entgegen mit der Unterscheidung zwischen Natur und Evangelium: Das Evangelium rede überhaupt nicht von der Natur und ihrem *ordo*, den Gott in der ersten Schöpfung gesetzt habe, sondern von einer anderen Weisheit, die über und außerhalb der Naturordnungen zu suchen sei.[100] Die Gegner missbrauchten daher das göttliche Wort, indem sie daraus gegen die unveränderbaren Ordnungen der Schöpfung Gottes ableiteten, dass ein Körper weiterhin als Körper zu bezeichnen sei, auch wenn ihm die Ausdehnung fehle und er ohne Raum oder überall anwesend sein könne.[101] Durch die theologischen Gegner werde der gesamte Kontext der durch Aristoteles und die Peripatetiker begründeten Physik, die beispielsweise auch dem Himmel eine körperliche Ausdehnung zuspreche, nicht beachtet. An ihre Stelle setzten sie die in der Allmacht Gottes begründeten Wunder, indem sie darauf hinwiesen, dass das Gehen Christi durch verschlossene Türen, seine Auferstehung durch einen Stein hindurch und die Aufhebung seines Körpers in den Himmel Beispiele darstellten, bei denen Gott die Räumlichkeit des Körpers Christi aufgehoben habe. Diese Beispiele rechtfertigten die durch ein Wunder der göttlichen Allmacht konstituierte unräumliche Präsenz Christi in, mit und unter dem Brot und Wein des Abendmahls. Dieser Position hält Cureus entgegen, dass die grundlegende Frage in diesem Punkt nicht darin bestehe, was Gott könne, sondern was er gewollt habe. Dadurch, dass Gott eine Weltordnung eingerichtet habe, könne und wolle er nichts mehr bewirken, was dieser Ordnung widerspreche.[102]

Auf die sich aus dieser These von der Bindung der Allmacht Gottes in der Schöpfung ergebende Frage, ob Gott in diesem gedanklichen Rahmen überhaupt noch in der Lage sei, Wunder zu bewirken, antwortet Cureus mit dem Hinweis darauf, dass die Schrift nicht behaupte, Christus sei durch verschlossene Türen oder durch den Stein vor seinem Grab gegangen, sondern lediglich festhalte, dass Christus bei seinen Jüngern gestanden habe, als die Türen verschlossen gewesen seien und die Frauen den beiseite gerollten Stein vor dem Grab gefunden hätten.[103] Aus diesen biblischen Notizen zu schließen, dass Körper ihre Ausdehnung verlieren könnten, sei eine

[99] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 64.

[100] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 65.

[101] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 65.

[102] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66: *Non quaeritur, quid Deus possit, sed quid velit. Et addimus, non potest, quia non vult. Aliud enim instituit ordinem.*

[103] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66.

unzulässige Folge.[104] Vielmehr habe sich die Eigenschaft der körperlichen Zusammensetzung geändert. Aus einem dichten Körper sei ein nicht dichter, durchlässiger geworden, der es ihm ermöglicht habe, die im Regelfall dichteren Hindernisse zu überwinden.[105] Analog habe das Wasser seine Durchlässigkeit oder der Körper seine Schwere aufgegeben beim Seewandel Christi, so dass es ihm möglich geworden sei, über Wasser, das im Regelfall über eine geringere Dichte als ein menschlicher Körper verfüge, zu gehen.[106] Vielleicht änderten auch die Körper der Seligen, die in der Schrift mit himmlischen Körpern verglichen würden, ihre irdische Materie und würden auf diese Weise hinaufgetragen in den Himmel. Aber auch in diesem Fall blieben die Körper als Körper mit geänderter Materie erhalten.[107]

Zusammenfassend hält Cureus fest, dass Gott in seinem Wort die menschlichen Vokabeln benutze und daher verstanden werden wolle.[108] Weil Gottes Wort und die Alte Kirche nun aber übereinstimmend bezeugten, dass Christus seinen wahren Körper mit allen notwendigen Eigenschaften eines Körpers behalten habe, verdammt Cureus mit der Alten Kirche alle eutychianischen Vermischungen der beiden Naturen, durch die der Körper Christi aller Eigenschaften eines Körpers beraubt würde, so dass er über keine Ausdehnung mehr verfüge, allgegenwärtig sei oder andere Eigenschaften, die exklusiv der göttlichen Natur eigneten, real mitgeteilt bekäme.[109] Gegenüber dieser Irrlehre sei festzuhalten, dass ein Körper definiert sei als eine Substanz, die über die Ausdehnung von Länge, Breite und Höhe verfüge. Weil Gott durch Wahrhaftigkeit gekennzeichnet sei, würde er niemals eine Substanz mit einem falschen Namen bezeichnen und daher eine geistliche Substanz niemals als Körper bezeichnen. Ein unräumlich im Abendmahl gegenwärtiger Körper, den die Gegner verträten, könne daher unmöglich als Körper bezeichnet werden. Darüber hinaus würde durch die Christologie der Gegner der tiefe Trost ausgelöscht, der darin bestehe, dass

---

[104] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66: *Sed, sicut sumus beneuoli, largiamur hoc illis, quid inde extruitur? An corpora tunc amisisse suas dimensiones? Nequaquam.*

[105] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66: *Sed mutatam qualitatem texturae in corporibus, id est ex denso factum esse rarum vt posset cedere.*

[106] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66: *Ita aut aqua desiit tunc esse mollis, aut corpus Christi ponderosum, vt posset retineri in sphaera aeris supra aquam.*

[107] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66: *Fortassis etiam corpora beatorum, quae vox diuina comparat coelestibus, mutata illa materia terrestri, ferentur sursum, & tamen corpora erunt.*

[108] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66: *Quia Deus in sua voce vtitur nostris vocabulis, & vult sese intelligi.*

[109] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 66–67: *Vox diuina autem & antiquitas consentientes testantur: Christum retinuisse corpus verum cum necessariis proprietatibus corporis. Ideo execramur confusiones Eutychianas eorum, qui semper vel in hac duntaxat actione attribuunt Christo corpus spoliatum omnibus proprietatibus corporis, quod nullas habeat dimensiones, quod sit vbique, & cui proprietates soli diuinae naturae propriae, realiter impressae sint.*

die Menschen wesenseins mit ihrem Mittler und Erlöser seien, dessen Auferstehung und Himmelfahrt ein Vorabbild der menschlichen Auferstehung und Himmelfahrt sei.

III. Nach diesem Durchgang durch die christologischen Folgen einer Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl wendet sich Cureus nun den praktischen Konsequenzen der gegnerischen Lehre zu. Vertrete man diese Position, so sei es ausnehmend schwer, noch argumentativ gegen die altgläubigen Missbräuche des Messopfers und der Anbetung des Brotes vorzugehen. Die Gegner seien in der Frage der Anbetung gespalten in eine Gruppe, die Christus als mit dem Brot des Abendmahls Präsenten anbete, und eine, die diese Anbetung ablehne. Die zweite Gruppe begründe ihre Ablehnung mit zwei Argumenten: Geboten sei die Nießung, nicht die Anbetung. Christus sei nicht räumlich in das Brot eingeschlossen oder in einer andauernden Präsenz daran gebunden. Aus diesem Grund könne man die Anbetung nicht auf das Brot richten.[110] Cureus weiß sich mit Melanchthon einig, wenn er sich grundsätzlich gegen die Anbetung des Brotes wendet. Er begründet diese Ablehnung damit, dass man nicht die Zeichen anbeten sollte, die auf die Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche hinwiesen. In, mit und unter dem Brot des Abendmahls könne Christi Leib seiner Substanz nach nicht gegenwärtig sein, sei er doch seiner menschlichen Natur nach exklusiv im Himmel gegenwärtig bis zum Jüngsten Tag.[111]

IV. Die Gegner müssten sich darüber hinaus auch den Vorwurf gefallen lassen, sie lehrten ein Essen von Menschenfleisch. Zur Zeit der Alten Kirche habe man zwar gesagt, man esse den wahren Leib und trinke das wahre Blut Christi, habe diese Ausdrucksweise jedoch im Sinne des Apostels Paulus verstanden. Dass das Brot im Abendmahl der wahre und wesenhafte Körper Christi sei, habe hingegen niemals ein Christ der Alten Kirche gesagt.

V. Christus habe das Brot des Abendmahls seinen Leib genannt, um damit den Unterschied zwischen der Abendmahlsgabe und normalem Brot, das der Sättigung diene, anzuzeigen, um damit auf die *res signata*, die Heilsgaben, die in seinem Kreuzestod und Auferstehung konstituiert seien, hinzuweisen und um diejenigen Theologen zurückzuweisen, die Brot und Wein jegliche Wirksamkeit absprächen. Damit das Volk diese Intentionen Christi verstehe, sei es darüber zu informieren, dass keineswegs eine sub-

---

[110] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 69: *Proponunt ista duo: I. Mandatum esse sumptionem, non adorationem. II. Christum non esse locali inclusione, vel durabili praesentia alligatum ad symbola, Ergo non posse ad illum locum dirigi inuocationem.*

[111] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 74: *Corpus Christi Physica locatione est in coelo, & non reddetur nobis ante vltimum diem iudicij. Ergo panis non est essentiale corpus.* Dieselbe Argumentation hatte auch Theodor Beza auf dem Religionsgespräch von Poissy (1561/2) gebraucht. Vgl. Dingel, *Concordia controversa*, 74_{184}; 390_{165}.

stantiale Union zweier Substanzen im Abendmahl stattfinde, sondern lediglich eine Beziehung, die anzeige, dass die sichtbaren Dinge zu einem geistlichen Gebrauch bestimmt seien gemäß der Stiftung Christi.[112]

VI. Die altkirchliche Rede von einer Gegenwart einer irdischen und einer himmlischen *res* sei zu interpretieren als Ausdruck eines doppelten Essens: Zu dem Essen der Symbole komme ein geistliches Essen des Leibes und Blutes Christi hinzu. Diesem doppelten Essen korrespondiere eine doppelte Einheit mit Christus. Durch den Empfang von Brot und Wein werde man geistlich mit Christus und damit mit der ganzen Gottheit vereint. Eine fleischliche Einheit mit Christus als Mittler hingegen komme dadurch zustande, dass der Mensch durch den Genuss von Brot und Wein durch den Heiligen Geist zu einem Glied am Leib Christi werde, wofür das Abendmahl ein Siegel sei.[113] VII. Sakramente stellten ein Zeichen der Glaubensgerechtigkeit dar. Darum solle keiner zum Abendmahl gehen dürfen, der sich selbst nicht prüfen könne, ob ihm seine Sünden Leid tun. Deshalb sollten noch nicht unterrichtete Katechumenen nicht am Abendmahl teilnehmen, damit sie nicht in die Irrtümer vom Abendmahl fielen, wie sie in der altgläubigen Kirche oder bei Westphal[114] vorlägen.[115]

VIII. Nachdem Cureus sich mit der gegnerischen Position theologisch in sieben Thesen auseinandergesetzt hat, bezieht er abschließend in der achten These Stellung zu dem Vorwurf, er und seine theologischen Freunde könnten sich nicht mehr zu recht auf die *Confessio Augustana* berufen. Der Schlesier bekennt, dass er die CA in exakt demselben Sinne verstehe, wie ihn der Autor dieser Bekenntnisses erklärt habe. Seine Gegner sollten vielmehr zu den folgenden Thesen Melanchthons Stellung beziehen: Christus behalte seine wahre menschliche Natur, Christus sei der physikalischen Verortung nach im Himmel, Christus sei im Abendmahl auf dieselbe Weise gegenwärtig wie in der Predigt. Er sei anwesend um des Menschen, nicht um des Brotes willen. Der Satz „Christus ist in uns" sei zu verstehen durch die *communicatio idiomatum*, die als dialektische und nicht als physische zu definieren sei. Cureus könne sich zu der Abendmahlsdefinition der CA bekennen in dem Sinne, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl ausgeteilt würde, doch ohne irgendeine Anbindung des substantialen Leibs an das Brot oder eine Vermischung der Substanzen von Chris-

---

[112] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 76.

[113] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 76.

[114] Der Name Joachim Westphals wird genannt unter Anspielung auf den Bremer Abendmahlsstreit, der im Jahre 1554 begonnen hatte und bis in die Abfassungszeit der *Exegesis* anhalten sollte. Vgl. hierzu Mahlmann, Christologie, 44–61.

[115] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 77: *Catechumeni igitur, nondum recte instituti in doctrina, merito arcentur ab vsu coenae, & a spectaculo etiam, ne concipiant alienas opiniones, pontificias vel Vvestphalicas de ritu quam nondum intelligunt.*

tus und den Kommunikanten, sondern so, dass durch die Elemente die sakramentale Präsenz konstituiert würde, durch die Christus in den Menschen wirksam werden, sie durch sein Blut waschen und sie mit seinem Körper durch eine reale und Leben schaffende Einheit verbinden wolle. Daher verdammt Cureus auch mit der CA diejenigen Theologen, die von einer bloßen Repräsentation des abwesenden Christus ausgingen, das Abendmahl für ein bloßes Erkennungszeichen der Kirche hielten und ihm jede Wirkung auf den Glauben absprächen. Cureus bekennt sich zu der Lehre Melanchthons, wie er sie in seinen späteren Schriften festgehalten habe und kann sich durch dieses hermeneutische Raster hindurch auch zur CA, allerdings in ihrer veränderten Gestalt, bekennen.

2.4 Wege zur Eintracht in der Abendmahlsfrage

Cureus weist zu Beginn des dritten Teils seiner *Exegesis* auf das gemeinsame Fundament aller streitenden Theologen hin, das mit der gemeinsamen Anerkennung der biblischen Schriften, der altkirchlichen Symbole und der *Confessio Augustana* gegeben sei. Auch sei man einig in der Anrufung des Sohnes Gottes und in dem Nutzen der Sakramente. Der Streit beziehe sich lediglich auf einen Anhang der Sakramentenlehre, ob der menschliche Körper Christi im Abendmahl gegenwärtig sei oder nicht.[116] Doch sei der Körper Christi auch nach gegnerischer Lehre ohne alle Eigenschaften eines Körpers im Abendmahl präsent, vergleichbar mit einer geistlichen Substanz, und binde sich weder an das Brot noch gehe er seiner Substanz nach in den kommunizierenden Menschen ein.[117] Über die restlichen Fragen der Abendmahlslehre wie die nach der Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen und den Bezug zur Rechtfertigungslehre herrsche Eintracht.[118] Der Dissens besteht danach für Cureus einzig und allein in der christologischen Frage, ob der Körper Christi auf eutychianische Weise an verschiedenen Orten gegenwärtig sein könne und ob die menschliche Natur Christi ihre Eigenschaften verliere oder nicht. Trotz dieser Eintracht in wesentlichen theologischen Fragen sei die Gegenseite derart über diesen Streit um eine nicht zentrale Frage in Rage geraten, dass sie sogar die heiligen und standhaften Menschen, die in Frankreich, England, Belgien und in

---

[116] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 84: *Dissentiunt vero de vna quadam appendice, videlicet: An praesens sit corpus Christi humanum.*

[117] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 84–85: *Existimatur enim spoliatum esse omnibus proprietatib.[us] corporis, sicut substantia spiritualis, & neque includi pani, neque etiam substantialiter infundi homini.*

[118] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 85: *De reliquis, quae vel περὶ κοινωνίας vel de vnione Christi & piorum dici possunt, & quae ad articulum iustificationis proprie pertinent, plane congruimus.*

anderen Ländern ihr Leben für die Wahrheit gelassen hätten, als Märtyrer des Teufels beschimpften und ihnen ihr Christsein absprächen.[119] Die Gegner berühre es nicht im Geringsten, dass Glaubensbrüder allein wegen ihrer Leugnung einer leibhaften Präsenz Christi im Abendmahl getötet und gefoltert würden.

Martin Luther einer kritischen Würdigung zu unterziehen, sei fast unmöglich geworden, werde doch jede Kritik an seiner Person von gegnerischer Seite fast schon als Gotteslästerung verstanden. Dennoch möchte Cureus diesen Versuch wagen. Auch die treuen Schüler Melanchthons verehrten Luther sehr als Mann, der die Lehre in dieser letzten Zeit als Diener Gottes wieder klar zum Vorschein gebracht habe. Auch Cureus sei ein Glied der Kirche Luthers, die durch die Stimme dieses heilvollen Werkzeuges Gottes gesammelt und konstituiert worden sei. Im Fundament der Lehre sei er mit Luther einig.[120] Auch wenn die Leidenschaft im Streit bei Luther gewaltig gewesen sei, wolle er doch viele seiner Äußerungen mittragen und vertrete sie noch heute. Die gröberen Äußerungen interpretiere er versöhnlich, soweit er dies vermöge.[121] In der Heftigkeit seiner Streitigkeiten habe Luther jedoch Äußerungen von sich gegeben, die schlecht zur sonst üblichen Lehre gepasst hätten und mit deren Anwendung in der Lehre man die Kirche zugrunde richten könne. In diesen Fällen hält es Cureus mit den Kollegen Luthers, die sich angemessener und überlegter geäußert hätten.[122] Auch wenn Luther einer der klügsten Männer seiner Zeit gewesen sei, so sei doch klar, dass auch er nicht frei von Sünde gewesen sei. Doch habe auch der Wittenberger Reformator in jedem Streit, an dem er teilgenommen habe, beide Seiten zuerst genau verstehen wollen.

Cureus schlägt daher zur Lösung des Streites zwischen den Theologen, die eine Allgegenwart der menschlichen Natur Christi mit einer *communi-*

---

[119] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 85: *immani scelere viri sancti & constantes, qui in Gallia, Anglia, Belgico, & multis aliis locis propter confessionem veritatis excruciati & necati sunt, appellati sunt martyres Diaboli, atque in vniuersum pronunciatum est: Coetus illos deteriores esse Ethnicis & Iudaeis.*

[120] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 88: *De persona Lutheri non libenter loquimur, quia ea oratio non est popularis: Sed tamen hoc profitemur, quod supra dictum est, nos toto pectore amare & venerari Lutherum, vtpote talem virum, qui Deo carus fuit, & praecipue ad emendationem doctrinae hac vltima mundi aetate a Deo mirabiliter excitatus & adiutus. Profitemur etiam vere nos esse ciues eius Ecclesiae, quae voce huius salutaris organi Dei collecta & constituta est, nec in doctrina fundamenti vlla in parte eum redarguimus.*

[121] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 89: *In hac ipsa causa etiam vbi ardor & spiritus Lutheri fuerunt ingentes, multas phrases ipsius probamus & recipimus, incommodiores candide interpretamur & mitigamus, quantum possumus.*

[122] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 89: *Verum si Luthero in tanto certaminum feruore exciderunt locutiones, quae ad rectam normam parum congruunt, & ex quibus extrui possunt grauia in Ecclesia incommoda, cur non liceat nobis amplecti sententiam eorum, qui fuerunt [...] additi a Deo, qui commodius senserunt & locuti sunt?*

catio idiomatum physica begründeten und denjenigen, die diese christologischen Sätze ablehnten, ein Gespräch zwischen den bedeutendsten Vertretern beider Lager vor, das zu einer besseren Kenntnis der jeweils anderen Position führen solle.[123] Die letzte Entscheidung in der Abendmahlsfrage behält Cureus jedoch einer Synode vor, die mit der Hilfe Gottes diese Frage entscheiden solle. In der Zeit vor diesem Konzil sollten sich die Streitenden in den Kirchen der Reformation gegenseitig tolerieren, damit der Konsens, der eigentlich zwischen ihnen bestehe, nicht durch diese Frage zerstört werde.[124] Wenn die Gegner ihre Reden von der Ubiquität und der *manducatio impiorum* einstellten, so wäre es ein leichtes, zu einer gemeinsamen Formel zu kommen.[125] Diese gemeinsame Formel könne etwa darin bestehen, dass man die Rede des Apostels Paulus, dass das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi darstelle, aufnehme und ansonsten die Reden Melanchthons von der Frucht dieses Sakramentes benutze, sei doch die Frage nach dem Nutzen die entscheidende.[126] Cureus gesteht, dass ihm persönlich die paulinische Rede und deren Auslegung durch den späten Melanchthon lieber sei als die Formulierungen der CA in diesem Punkt.[127] Abschließend ruft der Schlesier zum Gebet für die Einheit der Kirche Christi auf.

3. Naturwissenschaft als Theologie: Der konsequent-philippistische Ansatz des Joachim Cureus

Mit der *Exegesis perspicua* tritt erstmals in gedruckter Form innerhalb Kursachsens das vollständige System der konsequent-philippistischen Christologie und Abendmahlslehre in Erscheinung. Der Autor erweist sich in dieser Schrift als scharfsinnig denkender Dialektiker und profunder Kenner der zeitgenössischen Naturwissenschaft und Medizin. Die Hochschät-

---

[123] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 89: *Cum igitur denuo in controuersiam vocetur, vtra pars senserit melius: Imo cum nunc quasi nouem moueantur res, ita vt altera pars assuat confusiones de vbiquitate, & communicatione Idiomatum physica, & similes, altera vero totam hanc causam exponat magis erudite, & incommodas opiniones vel locutiones priorum mutet & corrigat: cur non legitimam cognitionem ex eruditis vtriusque partis desideremus?*

[124] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 94: *Interea omnes Ecclesiae repurgatae sint concordes, neque propter hanc dissensionem turbetur pius consensus: simus fratres: simus vnum in Christo.*

[125] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 94: *Omissis vero locutionibus periculosis de vbiquitate, de manducatione veri corporis impiorum, & similibus, conueniant Doctores nostrarum Ecclesiarum de vna quadam forma, quae nullas patere possit offensiones.*

[126] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 94: *Dicamus cum Paulo: Panem esse κοινωνίαν corporis Christi. Vsurpentur phrases in scriptis Philippi traditae, & dicatur copiose de fructu, cum hoc sit fundamentum in ista causa.*

[127] Vgl. Cureus, *Exegesis*, 94: *Aperte etiam fateor, me vna cum Phillipo libentius retinere phrases Paulinas & Philippicas posteriores, quam Augustanae confessionis in hoc articulo.*

zung naturwissenschaftlicher Kenntnis zeigt sich vor allem im fundamentaltheologischen Ansatz des schlesischen Arztes: Die Natur und die gesamte geschaffene Welt treten gleichberechtigt als Offenbarung Gottes neben Gottes gesprochenes Wort. Gott ist für Cureus der Garant naturwissenschaftlicher Gesetze und philosophischer Distinktionen, die aus der Weltwahrnehmung erwachsen. Damit aber tritt die Naturwissenschaft als Beschreibung der Gottesoffenbarung in der Weltschöpfung neben die positive Wahrheit des gesprochenen und aufgeschriebenen göttlichen Wortes als gleichberechtigte theologische Disziplin hinzu. Die dem Menschen zur Verfügung stehende Wahrheit ist demnach für Cureus eine einzige und widerspricht sich nicht. Theologie und Naturwissenschaft sind zwar in ihren Quellen und Zuständigkeitsbereichen unterschieden, bezeugen aber dennoch die eine Wahrheit Gottes. Der Schöpfungsakt ist demnach für Cureus das Ende der göttlichen *potentia absoluta*, die durch diesen Akt in eine *potentia ordinata* übergegangen ist, neben der und über die hinaus Gott aufgrund seiner Entscheidung, die Welt ins Dasein zu setzen, über keine Allmacht mehr verfügt, die dieser Entscheidung widersprechen könnte.

Bezogen auf die Frage nach den Wesenseigentümlichkeiten eines menschlichen Leibes hält Cureus die unbedingte Beibehaltung der definitionsgemäßen Eigenschaften eines menschlichen Körpers innerhalb der gesamten geschaffenen Welt fest. Gott hat für Cureus den menschlichen Körper als Körper definiert, indem er ihn mit seinen *proprietates essentiales* auszeichnete. Entzöge man nun dem menschlichen Körper nur eine dieser Wesenseigentümlichkeiten, so würde der Körper aufhören, als Körper zu existieren. Die Vorstellung einer unräumlichen Präsenz des Leibes Christi in den Abendmahlsfeiern an vielen Orten zugleich wird aus diesem Grund als der Definition Gottes widersprechend entschieden abgelehnt. Eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi wird mit denselben Argumenten als denkunmöglich ausgeschlossen. Der Mensch ist vielmehr gerade auch darum als Mensch definiert, weil er über keine Wesenseigentümlichkeiten der Gottheit verfügt.

Als studierter Naturwissenschaftler seiner Zeit, der das geozentrische Weltbild vertritt, verortet Cureus den Raum des Himmels topographisch als oberhalb der Erde liegend. An diesem Ort sei die menschliche Natur Christi zu suchen, keinesfalls aber auf Erden in den Abendmahlsfeiern. Die irdischen Elemente des Abendmahls versteht er folgerichtig als *res significantes*, die auf eine außerhalb ihrer selbst liegende Sache verweisen. Als *res significata* macht Cureus die Gemeinschaft am Leib Christi geltend und folgt darin seinem Lehrer Melanchthon. Die Zueignung der *res significata* durch die *res significans* geschieht nun für den Schlesier durch Gottes Heiligen Geist, der den Menschen so an der „fleischlichen Gemeinschaft" des Leibes Christi teilhaben lässt. Doch ist eine mündliche Nießung des Leibes

Christi von vorne herein auch darum auszuschließen, weil man sich ansonsten den Vorwurf der ἀνθρωποφαγία zu Recht gefallen lassen müsste. Der menschliche Körper des Kommunikanten empfängt so ausschließlich die irdischen Gaben Brot und Wein, während der innere Mensch, die Seele des Menschen, die himmlische Gabe der Gemeinschaft am Leibe Christi empfängt. Für diesen Empfang ist jedoch der Glaube unverzichtbare Voraussetzung. Eine *manducatio impiorum* wird kategorisch ausgeschlossen. Die Position der Realpräsenz der menschlichen Natur in den irdischen Abendmahlsfeiern bekämpft er, darin den Wittenberger konsequenten Theologen gleich, als Spielart der altgläubigen Irrlehren des Mittelalters, die durch die Reformation mit ihrem Rückgang auf die altkirchliche Abendmahlslehre überwunden worden sei. Die Position seiner theologischen Gegner qualifiziert er so als Rückfall hinter reformatorische Errungenschaften. Die Rede von einer realen Idiomenkommunikation versteht Cureus ebenso wie die Wittenberger Theologen als *in abstracto* geschehende Ausgießung göttlicher Eigenschaften in die menschliche Natur, bei der diese vergottet wird, und lehnt sie darum entschieden ab. In Christologie und soteriologischem Impuls stimmen Cureus und der Wittenberger Ansatz überein. Auch für Cureus bildet die Vorstellung, dass Christus als mit den Menschen Wesenseiner für sie vor dem göttlichen Thron eintritt, das soteriologische Movens.

Der Ansatz des schlesischen Arztes erweist sich somit als produktive, naturwissenschaftliche Weiterbildung der Christologie und Abendmahlslehre Melanchthons, die um die Einheit der Wahrheit bemüht ist. Dabei ist sein erstaunlich freies Verhältnis zu der Autorität Luthers besonders bemerkenswert. Cureus plädiert mit seiner *Exegesis* für ein Luthertum, das, durch die Schule Melanchthons gegangen, auf Distanz geht zu den christologisch-abendmahlstheologischen Aussagen Luthers und so konkordienfähig wird mit calvinistischen Positionen. Seine offene Kritik an der Autorität Luther in diesem Themenkomplex ist in der Literatur des Streites um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre einzigartig.

Teil XV: Der Anlass für das harte Durchgreifen des Kurfürsten

Mit der *Exegesis perspicua* war zum ersten Mal eine konsequent-philippistische Schrift in Kursachsen auf den Markt gekommen, die ohne religionspolitische Rücksichtnahmen frei und öffentlich Christologie und Abendmahlslehre im Kontext miteinander behandelte, die Konsequenzen aus der Christologie für die Abendmahlslehre deutlich zog und deren Position in der Abendmahlsfrage nur noch in Nuancen von der calvinistischen Position abwich.[1] Als Kurfürst August im Januar 1574 von dieser Schrift erfuhr, von der zu diesem Zeitpunkt weder Verfasser noch Drucker bekannt waren, reagierte er am 27. Januar rasch mit einer Instruktion, die in Wittenberg, Leipzig und an der Landesschule Pforta den Erwerb, die Verbreitung, den Verkauf und den Druck fremder und ausländischer Bücher – denn als ein solches galt die *Exegesis* zu diesem Zeitpunkt noch – zur Abendmahlslehre ohne ausdrückliche kurfürstliche Erlaubnis unter Strafe stellte. Ferner wurde in dieser Instruktion die Abfassung und Publikation von Abendmahlsschriften innerhalb Kursachsens verboten.[2] Der Kurfürst ordnete am 27. Februar 1574 eine Untersuchung der Buchmärkte in Leipzig und Wittenberg an, bei der die dortigen Buchhändler alle Abendmahlsschriften unklarer Provenienz, die bei ihnen erhältlich waren, auf dem Rathaus abgeben mussten. Die Intention dieser zweiten Instruktion bestand darin, einen Überblick über die Verbreitung calvinistischer Bücher in den kursächsischen Universitätsstädten zu gewinnen.[3] Jedoch richtete sich keine der beiden Instruktionen direkt gegen kursächsische Theologen, wurde der Verfasser der *Exegesis* doch nicht in Kursachsen, sondern in einem calvinistischen Territorium vermutet. Auch das Bekenntnis Ernst Vögelins, die *Exegesis* des Schlesiers Cureus gedruckt zu haben, das er am 11. März 1574 vor dem Leipziger Rat ablegte, hatte keine Konsequenzen für kursächsische Theologen, betonte der Leipziger Drucker doch, dass er ganz allein und ohne Einwirken anderer diese Schrift gedruckt habe.[4] Erst der weitere Ver-

---

[1] Zu den Unterschieden zwischen der konsequent-philippistischen Abendmahlslehre und dem calvinistischen Ansatz vgl. den Exkurs.

[2] Vgl. hierzu die Darstellung der kirchengeschichtlichen Details bei Hasse, Zensur, 152–163.

[3] Vgl. hierzu die kirchengeschichtliche Darstellung bei Hasse, Zensur, 163–169.

[4] Vgl. die Edition der Aussagen von Ernst Vögelin zum Druck der *Exegesis perspicua* bei Hasse, Zensur, 408–413 und die kirchengeschichtliche Darstellung ebd., 140–152.

lauf der Ereignisse sollte den Anlass für die religionspolitische Wende und den Verlust der Professuren kursächsischer Professoren geben.

1. Der Briefwechsel zwischen Kurfürst August und Johann Stössel

In den Kontext seiner Maßnahmen gegen die Verbreitung calvinistischer Schriften innerhalb Kursachsens gehört auch ein Schreiben Kurfürst Augusts an den Pirnaer Superintendenten Johann Stössel vom 12. März 1574, in dem er zu seiner eigenen theologischen Orientierung darum bittet, die Argumente der calvinistischen und der lutherischen Seite übersichtlich auf einem Blatt gegenübergesetzt zu bekommen.[5] Der Kurfürst begründet diese Bitte mit dem Hinweis, er habe mit Wohlwollen die Thesen vom Abendmahl gelesen, die Stössel zusammen mit Maximilian Mörlin (1516–1584) gegen die Calvinisten in Heidelberg im Jahr 1564 (eigentlich 1560[6]) aufgesetzt habe.[7] Diese Thesen hält der Kurfürst für gut geeignet, auch in der jetzigen Situation, in der die calvinistische Abendmahlslehre in Kursachsen heimlich eingeführt werden solle, die rechte Lehre zu verteidigen.[8] Der durch diese Disputation als kompetent ausgewiesene Pirnaer solle das Thesenpapier neutral erstellen, damit der Kurfürst die Thesen beider Parteien ohne Interpretation vor Augen bekomme.[9] Stössel solle bei der einmal erkannten und in Heidelberg bekannten Lehre bleiben und seiner Gemeinde nicht etwa Grund zu Ärgernis, Zweifel oder Mistrauen geben, so wäre ihm das Wohlgefallen des Kurfürsten sicher.[10] Die Intention dieses kurfürstli-

---

[5] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 281v.

[6] Der Kurfürst irrt mit der Datierung der Disputation. Sie fand im Jahre 1560 statt und nicht, wie August meint, 1564. Vgl. Stössel, *Disputationes*, A 1r: *Ad disputandum in Academia Heydelbergensi, 3. & 4. Iunij, propositae, Anno 1560.* (Titelblatt). In dieser Disputation vertrat Stössel zusammen mit Maximilian Mörlin ein wörtliches Verständnis der Einsetzungsworte, aus er die *manducatio oralis* und die *manducatio impiorum* ableitete. Die reformierten Vorwürfe gegen dieses Verständnis, etwa dass dadurch eine Anbindung des Leibes Christi an das Brot des Abendmahles gelehrt wurde, wies Stössel zurück. Die Himmelfahrt Christi sieht er als Bestätigung der Präsenz von Leib und Blut Christi aufgrund der Allmacht Christi. Vgl. ebd., A 6r: *Ascensionem Christi ad coelos, non impedire praesentiam Christi in coena, sed potius eam confirmare, sum sit expressum testimoniumm Omnipotentiae in Christo.* Dieses Zeugnis der Abendmahslehre des frühen Stössel zeigt, dass es bei ihm einen theologischen Wandel von einer Position, die zwischen der klassisch-philippistischen und der lutherschen liegt, hin zum konsequenten Philippismus gegeben haben muss.

[7] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 281r: „Vns seindt die *Propositiones* vom Heyligenn Nachttmahl deß Herren Christi, so Ir Anno etc. 64 neben dem Hern Doctor Maximilian Mörlin wider die Caluinisten vnd Sacramentirer zu Heydelbergk, offendtlich *disputiret* vnd erstritten, zuhanden kommen, welche wir mit vleis gelesenn, vnd vns sehr wohl gefallenn".

[8] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 281r.

[9] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 281r.

[10] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 281r–v.

chen Schreibens bestand darin, Klarheit über die tatsächliche theologische Position Stössels zu erlangen, hatte dieser sich doch in der Frage nach einer möglichen Konkordie mit der Kurpfalz als Vertreter der lutherschen Realpräsenz im Abendmahl erwiesen, in der Disputation mit dem Hofprediger Georg Listhenius hingegen als Anwalt der konsequent-philippistischen Lehrform. Kurfürst August scheint mit diesem Schreiben den Konflikt zwischen dem Vertrauensverhältnis, das ohne Zweifel zwischen ihm und seinem Beichtvater bestand, und dem aufkommenden Verdacht der theologischen Heterodoxie des Pirnaers zur Entscheidung bringen zu wollen.

Für diese Absicht des Kurfürsten spricht nicht zuletzt, dass der Pirnaer Superintendent das kurfürstliche Schreiben in genau diesem Sinne, als Probe seiner Orthodoxie, verstand und zunächst Vermutungen dazu anstellte, wer den Kurfürsten zu diesem Verdacht seinem Beichtvater gegenüber veranlasst haben könnte. Durch seine theologischen Gegner am Hofe – Stössel denkt wohl vor allem an den Hofprediger Listhenius, mit dem er am 4. Januar die Disputation in der Abendmahlsfrage geführt hatte – sei der Kurfürst beredet worden, dass er es heimlich mit den Calvinisten halte. Aus diesem Grund habe ihm der Kurfürst eine unparteiliche Auflistung der Positionen in der Abendmahlsfrage aufgetragen.[11] Demnach verfügte Stössel entweder über Zusatzinformationen über eine hinter der Anfrage des Kurfürsten stehende Absicht, oder er wusste genau, daß eine unparteiliche Darstellung aus seiner Feder eine Darlegung der Stärke der „calvinistischen" Argumente sein würde und verriet dies – wider Willen – durch seine Reaktion.

Er beginnt darum sein Antwortschreiben, das auf den 25. März 1574 datiert ist, mit einer Verteidigung seiner eigenen Position: Seine Abendmahlslehre habe er niemals auf Calvin oder das Ansehen anderer Menschen gegründet, sondern allein auf Christi Wort, die Erklärung des Apostels Paulus, den Katechismus Luthers, das *Corpus doctrinae* und den Dresdener Konsens.[12] Er halte darum alle diejenigen Theologen für „Sakramentierer", die

> die ware gegenwerttigkeitt des leibs vnnd bluths Christi aus dem heyligen Abendtmal rauben, des Herren Christi wortt vnd einsetzungen stümmeln oder verkehrenn, auch vnnsere warhafftige vereinigung mit Christo, vnd versicherung oder Verpfendung vnserer leiblichen aufferstehung, so dadurch geschicht, verleugnenn.[13]

[11] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 285r.

[12] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 283r–v: „Vff *Caluini* oder einges menschen person, *opinion*, oder dünckel, hab Ich mein bekendtnuß nie gegründett, sondern allein vff Christi wortt, auch göttlicher heyliger schriefft einhelligen vnwandelbaren Zeugnißen, darbey bleib Ich vnuerfürtt vnnd vnbewogenn."

[13] DrHSA: Loc. 10312/1, 283v.

Dass Stössel mit dieser Charakterisierung aber mitnichten die theologischen Anhänger Zwinglis oder Calvins meinte, sondern die lutherischen Theologen, die aus seiner Sicht eine Naturenvermischung vornahmen, dadurch die menschliche Natur Christi zerstörten, ihre Gegenwart im Abendmahl unmöglich machten und die durch die Wesenseinheit Christi mit den Menschen verbürgte Auferstehung aufhoben, geht daraus hervor, dass Stössel sogleich die gegenüber 1560 veränderte Diskussionslage dadurch kennzeichnet, dass nun einige Theologen „newgesuchte fundament mit der Eutychianischen *Ubiquitet* vnnd *Confusion* beider Naturen In Christo"[14] aufgestellt hätten. Diese Theologen täten ihm nun zutiefst Unrecht, wenn sie

> meine *propositiones* mißbrauchenn, vnd daraus nuhr eine bauchspeise, da es doch nuhr der seehlen Artzney vnd labsal ist, wie Lutherus allenthalben bekent, erzwingenn wollenn, das ist Sophistisch vnd vntheologisch gehandeltt.[15]

Durch diese falsche Abendmahlslehre bestätigten seine Gegner die Transsubstantiationslehre des Papstes, die räumliche Einschließung des Leibes Christi in das Brot, die Vermischung von Brot und Leib Christi und die Anbetung des Brotes,[16] indem sie die Verbindung der Sakramente mit dem Glauben wieder aufhöben, die sowohl die Alte Kirche als auch die beiden Wittenberger Reformatoren Luther und Melanchthon gelehrt hätten. Auch verkehrten die Gegner die Art des Essens im Abendmahl, die die Antike und Luther stets als mystisch und übernatürlich charakterisiert hätten, in ein physisches und natürliches Essen, aus dem ein kapernaitisches Verständnis der Gegenwart Christi im Abendmahl folge, das den tief verwurzelten Aberglauben im Volk nähre, dass allein der Vollzug des Abendmahls auch ohne Glauben erforderlich sei.[17] Bitter sei es zu beklagen, dass heutigen

---

[14] DrHSA: Loc. 10312/1, 283v.

[15] DrHSA: Loc. 10312/1, 284r.

[16] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 284r: „Dan eben damit bestettigen sie die grobe Capernaitische *opinion de* σαρκοφαγία, dawider *Cyrillus* geschriebenn hatt in *Refutatione Nestorij*, Item des *Nicolai papae* lesterlich *Decretum* [vgl. DH 690], welchs auch die *Glossa* selbst limitieret, *de Transsubstantiatione, de orali dentali, & sensuali manducatione, locali inclusione, Item de Commixtione & adoratione*, welche grewel alle aus Bapsts Decretal vnnd gauckelsack entstandenn, vnnd dieser Zeitt durch *Musculum* zu Franckfordt [...] erweckttt werdenn". Vgl. zur Position des Theologen in Frankfurt (Oder) Andreas Musculus (1514–1581) zur Frage der Anbetung Christi mit den Elementen: Koch, Musculus, 263: „Die Anbetung des in den Abendmahlselementen gegenwärtigen Christus ist für Musculus die sakramentstheologische Anwendung und Konkretion der Anbetung des Geheimnisses der unzertrennlichen Einheit der beiden Naturen Christi."

[17] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 283v: „Es wirdt auch mit solchen vnbescheidenen, gefehrlichenn redenn, die *sacramentalis vnio*, darauff Ich meine *propositiones* mit *Luthero* gegründett, Inn eine *physicam* vnnd *Naturalem* verkehrett, vnnd der *Modus manducationis*, welcher vonn *Luthero* vnd der gantzen Antiquitet *Mysticus* vnnd *Supernaturalis* genennett wirdt, In ein Natürlich Capernaitisch leiblich essen vnnd trincken verwandeltt, die altte *Superstitio*, die noch bey vielen leuthen tieff eingewurtzelt, *de opere operato sine fide* wirdt hiemit bestettigt, die rechte heilsame *Applica-*

Tages in Kursachsen jeder, der es in der Abendmahlslehre nicht mit den Flacianern halte, als Calvinist beschimpft werde.[18] Stössel sieht sich demnach als wahren Vertreter des reformatorischen *sola fide* mit seiner deutlichen Absage an ein Wirken des Sakraments unabhängig vom Glauben und der Ablehnung jeder Art der physischen Verwandlung des Brotes, die zu einer götzendienerischen Anbetung der Elemente führe. Diese beiden Irrlehren, gegen die sich die Reformation gewandt habe, sieht er sowohl bei den Altgläubigen als auch bei den vom reformatorischen Anliegen abgefallenen „Flacianern" als gegeben an.

Was nun den kurfürstlichen Auftrag betreffe, eine kurze Zusammenstellung der Heidelberger Argumente beider Seiten, verbunden mit den Argumenten Luthers und Calvins zu erstellen, erklärt sich Stössel bereit, weist zugleich aber daraufhin, dass ihm ein Protokoll der Heidelberger Disputation fehle. Dies sei in die Kanzlei des Herzogtums Sachsen gebracht worden, von wo es der Kurfürst jetzt ohne Probleme anfordern könne. Doch sei es wichtig zu beachten, dass die heutige Auseinandersetzung sich auf andere Themengebiete erstrecke als die von 1560:

> Jetzundt aber ist der streitt von den vornemsten Artickeln vnsers Christlichenn glaubens, welche vnterm schein, die ware gegenwerttigkeit des leibs vnnd bluths Christi zuerforschen bößlich verrückt, verfelscht vnnd zurrüttet werdenn, also das auch gelertte Papisten, so noch die altte bewertte *Symbola de Trinitate* vnnd *persona Christi*, *Item de vnione hypostatica duarum naturarum in Christo, & de communicatione Idiomatum* rein behaltten, wie Ihnen *Lutherus* selbst Zeugniß gibt, darzu nicht stillschweigenn könnenn.[19]

Die Gegner seien in ihren Versuchen, die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu erklären, immer tiefer in die Christologie und Trinitätslehre betreffende Irrlehren geraten. Dabei habe schon Melanchthon darauf hingewiesen, dass der *modus praesentiae* nicht zu erforschen sei, weil das Abendmahl ein Mysterium darstelle, das sich nicht dem Verstand noch den Augen erschlösse, sondern mit dem Glauben gefasst und ergriffen werden müsse.[20]

Stössel bittet den Kurfürsten, ihn mit der Erstellung eines Vergleichs der Positionen zu verschonen. Wollte er dennoch darauf beharren, so solle er

---

tio aber *per fidem*, so In diesem Sacrament das Heuptstück ist, vnd zu rechtem nutz vnd brauch des heyligen Abendmahls vornemlich gehörett, wirdt verkehrett".

[18] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 284r: Vnnd das Ich leider sehe vnnd erfahre, Wer nicht [...] vnbescheidenn vff gutt Flacianisch diesen Artickel handeltt vnnd menschlichenn *Affectibus* zu dienen weis, der muß ein *Caluinist* sein".

[19] DrHSA: Loc. 10312/1, 285r.

[20] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 285v: „So heist auch das Sacrament des waren leibs vnd bluths Christi derhalben ein *Mysterium*, das es sich nicht lesst *ad oculum* demonstriren, wie der Herr Philippus schreibt, das sich etwa ein Fantast zu Tübingenn vnterstanden habe, sonndern will einfelttig mit dem glaubenn gefast vnnd ergrieffenn sein."

sich für diese Arbeit andere Theologen suchen. An seinem Hofe werde der Kurfürst sicher Theologen finden, die gerne dazu bereit wären, sich in eine polemische Auseinandersetzung mit den Calvinisten einzulassen.[21] Stössel deutet demnach die kurfürstliche Aufforderung, eine unparteiische Darstellung über die Differenzen in der Abendmahlslehre zu verfassen, als höfliche aber bestimmte Anweisung, polemische Argumente gegen die calvinistische Abendmahlslehre aufzuzählen, und verweigert sich. Er wolle lieber das Kreuz der falschen Verleumdung als Calvinist tragen, sei doch auch Melanchthon von flacianischer Seite mit diesem Vorwurf bis in sein Sterbebett hinein konfrontiert gewesen. Der Pirnaer sieht sich so als Opfer einer Verschwörung am kursächsischen Hofe.

Der Kurfürst antwortete auf das Pirnaer Schreiben am 27. März 1574, indem er zunächst den Vorwurf Stössels, eine Gruppe an seinem Hofe hätte ihn beredet, zur Probe der Rechtgläubigkeit seines Superintendenten ihn eine Zusammenstellung der entgegenstehenden Lehren verfassen zu lassen, zurückweist. Vielmehr habe er aus gutem Vertrauen zu ihm als seinem Beichtvater und aufgrund der guten Erfahrungen mit ihm in der Frage einer Konkordie mit der Kurpfalz vor zwei Jahren ihn allein zu seiner eigenen Information gebeten, ihm diese Zusammenstellung zukommen zu lassen.[22] August wundert sich zwar über die Ablehnung seines Superintendenten, respektiert sie aber. Er werde sicher andere Theologen finden, die diese Arbeit für ihn erledigten und die „keinen Brey Im Maule behaltten werdenn."[23] Woher der Argwohn Stössels gegenüber seinem Landesherrn komme, wisse der Kurfürst nicht. Vielleicht sei er von Menschen über die vermeintlichen Umtriebe informiert worden, die es nicht gerne sähen, dass ein so gutes Vertrauensverhältnis zwischen ihm und dem Kurfürsten bestehe.[24] Doch sei der Kurfürst momentan sehr darum bemüht, ein heimliches Eindringen des Calvinismus in seine Lande zu verhindern. Stössel wisse vielleicht besser über diese Ränke, gegen die er kämpfe, Bescheid als er. An dieser Stelle verlässt der Kurfürst den freundlichen und verbindlichen Ton des Briefeingangs und wechselt zu einem ermahnenden und drohenden Stil. Er wirft dem Superintendenten seinen rüden Ton und eine Überinterpretati-

[21] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 286r.

[22] Zur Abfassung der kursächsischen Antithesen gegen den pfälzischen Katechismus durch Stössel vgl. Abschnitt XIII. 1.

[23] DrHSA: Loc. 10312/1, 289v.

[24] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 289v: „Denn ob Ir Euch gleich viel vonn bösem Verdachtt, angebung, vnd verleumbdung Ewer person einbilden mögett, So wissen wir doch, das Euch ewere eigene gedancken vnd arkwhohn hirinne vorführen oder mustett das von leutten berychtett seyn der fyleychtt nicht gerne sehen, das Ir mitt vns in eynigem guttem Vorthrawen stundett oder bleiben soltet."

on seiner Worte vor.[25] Er hoffe, dass das Bekenntnis des Superintendenten zu den *verba testamenti*, der Erklärung des Apostels Paulus und zur Abendmahlslehre Luthers ehrlich gewesen sei und sich keine andere Meinung dahinter verberge. Der Kurfürst beendet sein Schreiben mit einer Warnung an Stössel:

Soltten wir es aber auch vber kurz oder lanck anders von Euch vermercken, vnd befinden, das Ir etzlichen leutten zu gefallenn, heimlich vnterm Hüttel spielen helffenn, vnd anders haltten vnd lehren solttet, als Ir zuuorn In ewerem *Propositionibus* erstrittenn, Vnd Euch Inn eurem schreiben Itzo abermall erklerett, So hettet Ir selbst zubedencken, was wir auf den fall vonn euch haltten könten oder soltten, vnd wass vor gnad oder guttes Ir Euch als dan zu vns zuuorsehen habenn werdet.[26]

Der Kurfürst ist nicht gewillt, die calvinistische Lehre und deren Vertreter neben der rechten Abendmahlslehre bei seinen Lebzeiten in seinen Landen zu dulden.[27] Dieser Schlussabschnitt des kurfürstlichen Briefes bestätigte den Verdacht Stössels, dass es bei der von ihm geforderten unparteiischen Auflistung der Differenzen in der Abendmahlslehre in Wirklichkeit um eine Prüfung seiner Orthodoxie in dieser kontroverstheologischen Frage ging. Daran änderte auch das Angebot des Kurfürsten nichts, jederzeit zu einem Gespräch mit seinem Beichtvater bereit zu sein.[28] Denn zu einer solchen Audienz sollte es nicht mehr kommen.

2. Die Ereignisse in Dresden um den 25. März 1574

Zeitgleich mit dem Briefwechsel zwischen Kurfürst August und dem Pirnaer Superintendenten überschlugen sich die Ereignisse in Dresden.[29] Am 25. März 1574, dem Tag der Verkündigung Mariens, hielt der Hofprediger Christian Schütz eine Predigt in der Schlosskirche, in der er gegen die Vor-

[25] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 289v: „derwegen Ir auch diese Dinge so gar hessig vnd scharff gegen vns billich nicht hettet antzihen dörffen noch alle wortt auf die Goltwage legen, vnd einen solchen vorstand doraus ertzwingen vnd notthpressen sollen, der vns Inn vnseren sinn nie kommen."

[26] DrHSA: Loc. 10312/1, 289v–290r.

[27] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 290r: „Dann das mögett Ir wohl wissenn, das wir durch beistandt vnd vorleihung deß Allmechtygen Gottes, endtlich endtschlossen sein, die Caluinistische *Opinion* vnd Schwörmerey vom Heyligen Nachttmahl Christi, noch auch die Personen die sich offentdtlich dartzu bekennen, In Vnseren Landen so lang Vns Gott vnser zeittlich lebenn gönnet, nicht zudulden noch zu leidenn."

[28] Vgl. DrHSA: Loc. 10312/1, 290r: „Do Ir vns auch In dieser oder andern sachen solltet anzusprechen, oder euch vber Jmandes der auch verdechtig, zu beclagen, das stehet euch frej vnd sollet von vns gnedigst gehört werdenn".

[29] Vgl. zu diesen Vorgängen Kluckhohn, Sturz, 102–105 und Hasse, Zensur, 227. 309f.

stellung einer Allgegenwart der menschlichen Natur Christi polemisierte.[30] Diese provokante Form der Polemik vor der Öffentlichkeit der versammelten Gemeinde zeigt, dass sich der Hofprediger offenbar in der irrigen Annahme befand, der Kurfürst stehe in den Auseinandersetzungen der beiden Parteien am kurfürstlichen Hofe auf seiner Seite. Wenn dieser Eindruck richtig ist, könnte es sich bei seiner Predigt um den Versuch handeln, das Schweigen des Kurfürsten zu brechen, ihn aus der Reserve zu locken und ihn zum Einschreiten gegen Listhenius und dessen Partei zu bewegen. Der Dresdener Superintendent Gresser berichtet Selnecker in einem Brief vom 3. April 1574 von dieser Predigt und fasst deren Aussagen wie folgt zusammen:

Am tage Annunciationis 25 Marcij hat her Christianus geprediget vnd gesagt Da Christus Im Abentmal kegenwurtick were so konte er Im Himmel nicht ßein/ so er aber Im Himel were so konte er nicht Im abentmal ßein vnd zur bestettigunge solichs seines Dilemmatis hat er den spruch Ioannis 14 angezogenn *Pater maior me est* [...] sol die meynunge ßein, das Christus anh gewalt vnd almacht dem Vatter nicht gleich sey darumb weil gehen Himmel gefharen sey Ihm nicht moglich Im abent mal zu ßein.[31]

Nach Gresser lehnte Schütz demnach eine Gegenwart der menschlichen Natur Christi im Abendmahl ab, halte diese sich doch in dem Raum des Himmels auf und könne nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig werden, ohne dadurch ihre wahre Menschheit zu verlieren. In seiner Predigt vom 29. März nahm Listhenius zu dieser Predigt seines Kollegen Stellung und warf ihm vor, die Person Christi zu teilen.[32] Damit hatte sich der Konflikt zwischen den beiden Hofpredigern auf das äußerste verschärft; der Kurfürst war zum Einschreiten und damit zur Entscheidung zwischen den beiden Parteien an seinem Hof gezwungen. Schütz reichte zum Erweis

[30] Vgl. die spätere Niederschrift der Predigt durch Schütz: „Dieses muß man wissen, das die naturen und derhalben eigenschaften nicht ineinander vermischt und die sprüche der schrift recht verstanden werden, denn Christus spricht: Iam non sum vobiscum; Ich gehe hin zum Vater und ihr werdet mich hinfort nicht mehr sehen. Item: Ich bin bei euch bis an der welt ende und abermal sagt er: Ich und der vater sind eins. Item: Der vater ist großer als ich. Diese sprüche scheinen wider einander zu sein, sie können aber fur also erklert werden, das wir mit Augustino sagen: Secundum praesentiam maiestatis semper habemus Christum nobiscum, secundum praesentiam carnis non semper. Das ist: Nach seiner maiestätischen gegenwart haben wir Christum alzeit bei uns, nach seiner fleischlichen gegenwart nicht alzeit. Und mit dem heiligen Athanasio: Aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem. Und hie muß ich wider die Ubiquitisten reden, die geben fur, Christus sei nach seiner menschlichen natur allenthalben und verteidigen ihren schwarm heftig, denen will ich ein solche argument vorhalten, ist das war, so hette Christus nicht verheissen durffen, das er in seinem abendmahl sein wolle.", Hasse, Zensur, 309f$_{477}$.

[31] SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250r.

[32] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250r: „daruff den volgenden Montag den 29 Marcij hat Lysthenius dar widder gepredigt vnd gesagt Am Donnerstack ist hie vff disser Cantzel dem Hern Christo ein stuck auß seinem leibe geschnitten worden".

seiner Unschuld das Manuskript seiner Predigt beim Kurfürsten ein und berief sich auf die Heilige Schrift und den Kleinen Katechismus Luthers.[33] Dieses Verhalten des Hofpredigers bestätigt die Vermutung, dass Schütz in dem Medium der Predigt dem Kurfürsten den *status controversiae* verdeutlichen wollte, um ihn so zur Unterstützung der eigenen konsequent-philippistischen Partei und gegen die Theologen um Listhenius gewinnen zu können.

Seine Eingabe beim Kurfürstlichen Hof konnte indes nichts mehr für Schütz bewirken. Am selben Tag, dem 29. März 1574, hatte Stössel zwei Briefe an den Hofprediger geschrieben und sie an dessen Frau adressiert, allem Anschein nach, um sie vor fremdem Zugriff zu schützen.[34] Der Bote, der die Briefe überbringen sollte, brachte sie indes nicht zu Schütz, sondern zu dem anderen Hofprediger Listhenius. Als der Hofprediger auf seine verwunderte Nachfrage, von wem denn die nicht an ihn oder seine Frau adressierten Briefe kämen, den Namen des Pirnaer Superintendenten gesagt bekam, konfiszierte er die beiden Briefe und überreichte sie dem Kurfürsten.[35] Gegenstand der Briefe war nach Gresser die Ausweisung des Leibarztes der Kurfürstin, Johann Hermann (* 1527), aus dem Kurfürstentum vom 23. März 1574, die von Stössel und Schütz als Tyrannei der Kurfürstin gegen ihren Leibarzt empfunden wurde. Es scheinen zudem heftige Angriffe auf die Person der Kurfürstin in diesen Briefen enthalten gewesen zu sein.[36] Kurfürst August handelte sofort und ließ seinen Hofprediger Schütz am Mittag des 29. März 1574 im kurfürstlichen Schloss in Dresden gefan-

---

[33] Vgl. Hasse, Zensur, 309f

[34] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250r: „Den selbigen montack hat D Stossel M Christiano 2 brieff geschrieben vnd hat die oberschrifft vff dem vmschlack anh seine fraw also gestanden Meyner fhreuntlichen lieben schwester Keyta/ schützin Hoffpredigerin zu Dreßden".

[35] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250r: „Die brieff hat der Bot Irrende Lysthenio bracht/ als hat Lysthenius gesaget Lieber bot die brieff stehen nicht anh mich er aber sagt Ich habe beuelch ich solt sie dem Hoffprediger geben Von wem hastu den die empfangen? Von Doctor Stosseln Da hat er gemerckt die machinacion [List] vnd hat rhadts bey andern dar über ßich erholet Die haben die brieff dem c f vnßerm gnedigsten Hern vber antwurtet". Vgl. hierzu auch die in Details von der Schilderung Gressers abweichende Schilderung des Kurfürsten vom 14.5.1575: „Dr. Stößel schreibt an meinen Hofprediger M. Christian (Schütz) einen lateinischen Brief mit einer griechischen Ueberschrift. Solchen Brief bringet ein alt Weib von Pirna, allda Dr. Stößel Pfarrherr gewesen, so Botschaft läuft, in meines andern Dr. Jürgens (Listenius) Haus und weiß nicht anders, es sei in M. Christians Hause, und giebt solchen Brief einem Knäblein oder Jungen von 5 Jahren, er sollte dem Vater den Brief geben, wie denn auch der Knabe gethan.", Kluckhohn, Sturz, 104.

[36] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250r–v: „In briefen sollen wunderliche machinaciones sein, sonderlich in *Electorum, quod D Ioannem Hermannum dicione sua [...] excedere iusserit [...] et quod aceribus verbis et inhoneste inuertus sit in Electorissam [...] Sunt eciam in his literis nonnulla verba quibus in Electorissam invehuntur.*" Vgl. zu der Ausweisung Hermanns aus Kursachsen und zur Solidarisierung der Wittenberger Professoren mit ihm: Hasse, Zensur, 254f.

gen setzen.[37] Die Briefe Stössels an ihn und die harten Vorwürfe des Kollegen Listhenius, Schütz vertrete in der Abendmahlslehre eine calvinistische Position, hatten den Hofprediger für den ohnehin bereits zum harten Vorgehen gegen calvinistische Tendenzen in seinem Herrschaftsgebiet entschlossenen Kurfürsten untragbar gemacht. Am Abend desselben Tages wurde auch Stössel, dieser aber in Pirna, gefangen gesetzt. Bei einer Hausdurchsuchung der beiden Theologen wurde je ein Kasten voller Briefe konfisziert, die zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes Gressers an seinen Schwiegersohn noch gelesen wurden. Der Dresdener Superintendent vermutet, dass die Durchsicht durch diese Briefe viele Pläne und Ränke der beiden offen legen werde.[38] Man erzähle sich, dass nun auch in Wittenberg nach verdächtigen Schriften gesucht werde.[39] Gresser beendet sein Schreiben mit dem Bericht, dass der Kurfürst ihn beauftragt habe, am Palmsonntag, den 4. April 1574, eine Predigt in seinem Schloss über das Abendmahl halten solle.[40] Diese Predigt des Dresdener Superintendenten sollte den Kurfürsten in seiner lutherischen Linie in der Religionspolitik Kursachsens bestätigen und bekräftigen. Mit der Gefangensetzung seines Hofpredigers Schütz und des Superintendenten Stössel hatte sich der Kurfürst im Kampf der beiden Parteien an seinem Hofe für die Partei des Hofpredigers Listhenius entschieden.

---

[37] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250v: „Darumb [...] hat Elector den montack zu Mittag M Christianus Ins schloß In eine verschlossene stubben lassen *custodiren* dar innen sitzt er noch. Gleich nach dem abendt Ist Stossel In die pfharre zu Pyrna auch verstrickt worden/ etliche sagen er sey darnach vff schloß zu Pyrna gefhürt vnd sitzet auch noch."

[38] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 250v: „Man hat dem c f auß Ihren beyden Heußern/ auß jedem eynen Kasten voller brieff zu bracht/ die lißet man Itzo/ Da werden one Zweiffel sich ßeltzsame anschlege Innen finden".

[39] Zur Konfiskation verdächtiger Manuskripte in Wittenberg vgl. die Darstellung bei Hasse, Zensur, 169.

[40] Vgl. SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 251r: „Elector hat gestern vmb vesper Christoffen der Trubauren Hauptmann zu myr geschickt in meynen garten vorm dohr vnd hat myr lassen sagen ich solte vffn Palmtage vffm schloß predigen vnd den Ingressum vom Sacramenten machen, Ob vnd *deo dante factum, re totum concionem de coena domini habebo.*" Diese Predigt beeindruckte den Kurfürsten sehr und er bat ihn darum, den Text der Predigt zugesandt zu bekommen. Vgl. Hasse, Zensur, 227. Die am wörtlichen Verständnis der Abendmahlsworte sich orientierende Predigt, die ohne christologische Erwägungen auskommt, ist abgedruckt zu finden in: Gresser, *HISTORIA*, Z 2r–b 4v. Vgl. auch das Schreiben des Kurfürsten an Gresser nach gehaltener Predigt: „Meinem lieben Geuattern Herr Daniel Gresern/ Pfarrern zu Dreßden/ zu selbst eignen handen. LIeber Herr Geuatter/ aus ewer Predigt hab ich heut diesen tag meines hertzen lust vnd frewde gehöret vnd vernommen/ vnd bit GOtt aus grund meines hertzen/ darumb/ das ich möge bey dieser/ Gott lob/ erkanten vnd bekanten Warheit/ vnd rechte gebrauch des hochwirdigen Sacraments/ bis in den tod/ bestendiglich beharren [...].", ebd., I 3v–4r.

3. Beschlagnahmte Briefe und Wittenberger Handschriften

Die konfiszierten Briefe Stössels und des Hofpredigers Schütz enthielten belastendes Material gegen diese beiden Theologen.[41] Da diese Schreiben nicht mehr im Original vorliegen, sondern lediglich in einer Zusammenfassung, die für die Landstände angefertigt wurde, an die sie am 24. Mai 1574 geschickt wurden, bleibt die Darstellung dieser Briefe fragmentarisch.[42] Dennoch ist der Auszug aus den Briefen aufschlussreich genug, um eine kurze Darstellung zu legitimieren.

1. So klagt Stössel in einem Brief an den Hofprediger über die starke Bindung der Kurfürstin an die Theologie Martin Luthers.[43] In einem anderen Brief berichtet er von Differenzen zwischen ihm und dem anderen Hofprediger Wagner († 1572) *de artolatria & vbiquitate*.[44] Auch berichtet der Superintendent von Pirna von seinen Zweifeln, Nachfolger Wagners werden zu können, sei doch das Weiberregiment daran interessiert, dies zu verhindern.[45] Der neue Hofprediger Listhenius habe die Gynäkokratie am Hofe noch verstärkt.[46] In einem anderen Brief teilt Stössel die Aussagen des Kurfürsten in der Beichte dem Hofprediger mit und bricht somit das Beichtgeheimnis.[47] Die *Exegesis* sei so gut und gelehrt geschrieben, dass niemand es wagen werde, dagegen zu schreiben.[48] Als sehr gebildeter Mann habe sich auch der Pfälzer Theologe Petrus Dathenus in seiner Antwortschrift an die Frankfurter Prediger erwiesen.[49] Ein physischer oder mündlicher Empfang des Leibes Christi finde im Abendmahl nicht statt. Vielmehr

---

[41] Vgl. hierzu Loescher, *Historia Motuum*, 167–171; Planck, Geschichte, 620; Heppe, Geschichte, 427–430; Kluckhohn, Sturz, 105–107 und Hasse, Zensur, 169–172. Die Briefe sind nicht im Original erhalten. Überliefert sind nur Exzerpte: DrHSA: Loc. 10313/5, unfoliiert; Diese Auszüge liegen teilweise ediert vor bei Loescher, *Historia Motuum*, 167–171.

[42] Vgl. die mit Recht formulierte Vermutung Kluckhohns: „bis heute haben sich nur Excerpte gefunden, und die Briefe selbst scheinen vernichtet worden zu sein.", Kluckhohn, Sturz, 105.

[43] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Es stecke dem frauen Zimer D. Lutherus Nahmen zu sehr im hertzen, darumb werde er [...] nicht sho bald aus dem hertzen zu reissen sein".

[44] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „[...] sehe er nicht gerne, Dz er mit Philippo Wagner [nach Dänemark auf eine Reise des Kurfürsten] gehen solte, mit dem er werde Müssen disputieren *de artolatria & vbiquitate*, wolte lieber ein ander gesellen haben."

[45] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Er halte nicht dafur dz er werde Hoffprediger werden, denn das Weiber Regiment werde In dran hindern."

[46] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *D. Georgius Ginecocratiam confirmauit.*

[47] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Er schreibet Christiano aus der beichte, was er mit dem Churfürsten geredet habe."

[48] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Exegesis ist sho wol gemacht, dz niemands wirt dawider schreiben."

[49] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *Dateni scriptum eruditus est.* Vgl. hierzu Abschnitt XI. 5.2.

seien die Einsetzungsworte als uneigentliche *forma loquendi* zu verstehen.[50] In Auseinandersetzungen sei der *Consensus Dresdensis* als Bezugstext zu empfehlen, sei dort doch weder die *manducatio oralis* noch die *manducatio impiorum* erwähnt. Die sakramentale Einheit zwischen Leib Christi und dem Brot des Abendmahls bestehe darin, dass die beiden in der Beziehung der *res significans* zu der *res significata* zueinander stünden. Eine reale Vereinigung hingegen finde nicht statt.[51] Diese kurzen Briefexzerpte bestätigen das Bild Stössels als eines konsequent-philippistischen Theologen, der in seiner Theologie am alten Melanchthon orientiert ist und sowohl die *manducatio oralis* als auch die *manducatio impiorum* ablehnt.

Schütz lehnt in seinen Briefen an Stössel die *manducatio indignorum*, die Allwissenheit und Allgegenwart der menschlichen Natur ab.[52] Auch er hält die *Exegesis* für ein frommes und gelehrtes Buch, an dem nur wenig zu kritisieren sei.[53] Er habe gehört, dass Selnecker in seiner neuen Stelle in Leipzig jetzt 530 Gulden als üppigen Verräterlohn vom Kurfürsten bekomme.[54] In einem Brief an die Universität Wittenberg klagt Schütz über Listhenius, der Theologen wie Calvin und Beza in öffentlichen Predigten als Irrlehrer bezeichne, die doch noch nicht des Irrtums überwiesen seien.[55]

Die Untersuchung des in den Häusern der beiden Theologen Stössel und Schütz vorhandenen Briefwechsels brachte auch Briefe des Wittenberger Professors Caspar Peucer zutage, die ebenfalls im Original und in exzerpierter Fassung als Beweismaterial an die Landstände gingen. Nur die Exzerpte sind erhalten; folgt man ihnen, so tröstet Peucer den Hofprediger Schütz in einem Brief durch den Hinweis darauf, dass die wahre Lehre auch in den Niederlanden und in Frankreich nicht lange unterdrückt geblieben sei. Dies mache Hoffnung auch für Kursachsen.[56] Es schmerze ihn sehr, dass der Katechismus durch ein kurfürstliches Mandat verboten worden

---

[50] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *Praelectus de forma loquendj de coena D.[omini] quod Stosselius composuit phisica & oralis manducatio taxanda.*

[51] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „In *Dresdensi Consensu nulla fit mentio oralis manducationis & Impiorum. [...] Vnio Sacramentalis non est realis, sed relatio.*"

[52] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *Non posset approbare manducationem Indignorum, & omniscientia humanitatis Christi, Vbiquitatem.*

[53] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *Exegesin piam & eruditam esse. Pauca in ea contineri, quae possunt lectore offendere.*

[54] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Selneccero sol man 530 Gulden zur bestallung geben. Es sei ein Stadlich verrether gelt."

[55] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „*Christianus* an die Vniuersiteten zu Wittemberg. Vber Georgius. Er schildt etzliche In predigten auslendische prediger mit Namen, die doch nicht vberwiesen das sie vnrecht geleret, Meynet Caluinum, Bezam."

[56] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Trostet Christianus, Wie die Lehre In Nieder Lande vnd Frankreich nicht hat konen gedempft werden, So werde es hie viel weniger geschehen."

sei.[57] Wenn die „Grundfest" unterginge, wolle Peucer nicht länger in Kursachsen bleiben.[58] Peucer bittet Schütz, ihn über die Stimmung des Kurfürsten ihm gegenüber zu informieren und ihn zu warnen, sollte er bei seinem Landesherrn in Ungnade fallen.[59] Der Katechismus sei in Wittenberg veröffentlicht worden, um die Naturenvermischung, die der Katechismus des Chytreus enthielt, zu korrigieren.[60] Es sei eine Gotteslästerung, zu behaupten, dass Christus im Abendmahl seinen wahren Körper austeile und damit zu verneinen, dass er ein wahrer Mensch sei.[61]

Beschlagnahmt wurde auch ein Brief des kurfürstlichen geheimen Rates Georg Cracow (1525–1575), verfasst in griechischer Sprache.[62] Cracow wirft in diesem Schreiben dem Kurfürsten indirekt theologische Inkompetenz vor, beschwert sich über die Rede- und Denkverbote am Hof und schränkt seinen Gehorsam auf irdische Dinge ein.[63] In dem theologischen Streit dieser Tage beriefen sich diejenigen kursächsischen Theologen zu Unrecht auf Melanchthon, die ihn zum Zeugen ihrer Brotanbetung machten, habe dieser doch in vielen Briefen unter anderem auch an ihn bezeugt, dass er die Abendmahlsfrage ganz anders sehe als viele seiner Schüler in heutigen Tagen.[64] Cracow bittet den Empfänger des Briefes, den Brief nach

---

[57] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *Se vehementer dolere, quod Catechesin mandato prohibita sit.*

[58] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Wen die grundfeste solte vntergehen, wolte auch er sampt den seinen weg [...] (*addidit* Churfürst) Ich wolte es auch."

[59] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Bittet In zuberichten wie der Churfürst gegen In gesinnet vnd das er In warne."

[60] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: „Sie haben den Catechismum In Wittenberg darumb lassen ausgehen, dz sie des Chytrei confusionem damit vmbstossen."

[61] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/5, unpaginiert: *Quanta blasphemia est docere Christum nobis in Sacramento praebere suum verum corpus, & negare, ipsum esse verum hominem.*

[62] DrHSA: Loc. 10313/1, 71r–v (Original). Zu Cracow als Autor dieses Briefes vgl. das handschriftliche Register dieses Aktenbandes: ebd., 2: „Ein Griechisch *scriptum* sambt dessen *Version* so fur D. Crackaus Handt gehaltten wirdt. Fol. 71." Im Folgenden wird die Übersetzung als Grundlage genommen: Ebd., 73r–76v. Der Brief ist im Jahre 1574 abgefasst. Eine nähere Datierung findet sich nicht.

[63] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 75r: „Wan man aber Je der Fürsten Vnuuorstand vnd Vnuortregligkeit leiden vnnd dulden muß, So ist auch dobei wahr, das man ihnen biß es an die Religion gehet, vnnd nicht weiter dienen soll. Vnnd es seind in vnser Regirung viel Ding, die man nicht sagen noch reden darff, welchs doch mehr nur aus einer gleißnerei, dan aus rechter Gottes furcht, vnnd tugent herkömbt, derowegen sollen Gottfurchtige Leute, das ewige leben höher achten, dan den menschen vnnd fursten zugefallen leben, dan es Ist ihnen eben sowol als vns zusterben auferlegt.".

[64] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 75v–76r: „[Der] Gottfurchtige man Philippus [...] in vielen seinen schriften, sonderlich aber in den ausgegangnen Episteln so er an mich [...] geschrieben, clar vnnd deutlich zu befinden ist, das er in dem Itzo streitigen Articul strack einer andern meinung gewesen [...] Derowegen werden die Leute betrogen von denen so Philippum als einen mit Zeugen angeben, der vormentelten Anbetung des Brots, Vnnd wird die warheit, so die vergangne Zeit vber ist knechtischer weise vordruckt worden, künftigk dafür ich es halte mit glück wider obsigen".

Empfang zu verbrennen, „dan itzo ist alles voller Verreterrei".[65] Offenbar befürchtet Cracow, von einem anderen Hofbeamten oder Theologen aufgrund seiner theologischen Positionen beim Kurfürsten angeschwärzt zu werden.

Alarmiert durch diese Briefe begann der Kurfürst nun zunächst heimlich damit, auch bei den Wittenberger Studenten Nachforschungen anzustellen, ob diese über Bücher oder Mitschriften aus Vorlesungen der Wittenberger Theologen verfügten, in denen eine „sakramentiererische" Abendmahlslehre vertreten werde.[66] Zweck dieser Aktion war es, belastendes Material für ein Verfahren gegen die Wittenberger Theologen zu finden. Gefunden wurden neun handschriftliche Dokumente, von denen drei zweifelsfrei Caspar Cruciger d.J. und Caspar Peucer zugeschrieben werden konnten: Ein Brief Peucers an den Nürnberger Superintendenten Moritz Heling (1522–1595),[67] datiert auf den 28. Dezember ohne Jahresangabe, sein *Iudicium de coena Domini* und *Argumenta aliquot de coena Domini*, verfasst von Caspar Cruciger d.J.[68]

2. Peucer unterscheidet in den beiden handschriftlich vorliegenden Texten, ähnlich wie der Schlesier Cureus, die wahre Abendmahlslehre, wie sie Paulus und die anderen Apostel gelehrt hätten und die während der Zeit der Alten Kirche unverändert geblieben sei, von deren Verfälschung, die um die Zeit Karls des Großen ihren Anfang genommen, im Mittelalter ihren Höhepunkt erreicht habe und heute von der altgläubigen Kirche und einigen Lutheranern vertreten werde.[69] Die beiden Abendmahlsauffassungen unterschieden sich in ihrem Verständnis der Einsetzungsworte: Während die einen gegen ihre ursprüngliche Bedeutung die *verba testamenti* wörtlich verstünden, hielten es die anderen, unter die sich auch Peucer zählt, mit der Interpretation des Apostels Paulus in 1 Kor 10,16 und verstünden daher die Einsetzungsworte als tropische Rede. Für diese Position gäbe es unzählige Zeugen aus der Reihe der Apostel und Kirchenväter der Alten Kirche, und sie stelle die einfachste Erklärung der *verba testamenti* dar, die in keinen Konflikt mit anderen Glaubensartikeln gerate.[70] Das Abendmahlsverständ-

---

[65] DrHSA: Loc. 10313/1, 76v.

[66] Vgl. zu diesem Vorgang die kirchengeschichtliche Darstellung bei Hasse, Zensur, 169–172.

[67] Zur Person Helings vgl. Hasse, Zensur, 170_{139}.

[68] Zu den anderen sechs in Wittenberg gefundenen Handschriften vgl. Hasse, Zensur, 169f.

[69] Vgl. die *Epistola D. Caspari Peuceri scripta ad M. Mauritium Hellingum superintendentem Ecclesiae Sebaldinae*, DrHSA: Loc. 10316/4, 126v–130r, hier: 126v: *fuerit prima [sententia de coena Domini] et purioris Ecclesiae sanctae ac totius antiquitatis, cui si conferatur recentior, quae re impio figmento transsubstantiationis nota maiestatem pontificiam confirmauit ac sustinuit.*

[70] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 126v: *Interpretationes duae sunt [...] Vna vrgentur τὸ ῥητόν contra διάνοιαν, Altera mantium autoritate Pauli qui τὸ ῥητὸν ita declarauit vt sine tropi interpretatione retineri nequeat. Haec meus et simplicissima ἀλλὰ γὰρ τὸ τῆς ἀληθείας ἔπη et testimonia habet scriptorum veterum uide a temporibus Apostolorum per annos plus minus 700 et ἀνάλογα fidei, neque in vllos articulos ulla in parte impingit.*

nis seiner Gegner sei dagegen erst lange nach dem Tod des Kirchenvaters Augustin entwickelt worden. Es widerspreche der Deutung der Abendmahlsworte durch Paulus und stehe in Konflikt mit der Christologie.[71] Paulus bezeichne das Brot im Abendmahl als Gemeinschaft des Leibes Christi. Durch die Elemente des Abendmahls komme so nach Paulus eine Gemeinschaft mit dem Leib Christi zustande.[72] Der Aussage des Apostels, dass im Abendmahl Brot und Wein in vollem Umfang erhalten blieben, hätten die griechischsprachigen Väter der Alten Kirche entsprochen, indem sie von den σύμβολα τοῦ ὄντος σώματος gesprochen hätten, die westkirchlichen, indem sie von der *figura* oder den *signa corporis Christi* geredet hätten.[73]

Wenn die altkirchlichen Theologen vom Gebrauch des Abendmahls sprächen, so unterschieden sie dieses heilige Mahl explizit vom normalen Essen. Sie wiesen darauf hin, dass dieses heilige Essen den Glauben verlange, durch den mit dem Genuss des versiegelnden Zeichens die Wohltaten Christi, wie sie in der Verheißung des Evangeliums enthalten seien, zugeeignet würden.[74] Christus sei in der Feier des Abendmahles wahrhaft gegenwärtig, gieße seinen Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen aus, pflanze sie in seine angenommene Menschheit ein, trage sie durch diese lebendigmachende Speise und verheiße so die Auferstehung am Jüngsten Tag und das ewige Leben.[75] Wie Christus seine angenommene menschliche anhypostatische Natur ins Leben halte und trage, so werde er auch die durch das Abendmahl in seine menschliche Natur eingepfropften Gläubigen halten, so dass sie nicht dem ewigen Tod anheim fielen und wieder zu nichte würden.[76] Die Abendmahlsgabe besteht so für Peucer in der Einpflanzung in

---

[71] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 126v: *Illa noua est absque omni dubio et longe post Augustini tempora in Ecclesiam inuecta, cum discedat a formula Paulina [...] doctrinam de filio DEI impingit.*

[72] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 126v–127r: *Sanctus Paulus ergo nominat panem κοινωνίαν τοῦ σώματος et eam iam qua fit consociatio cum corpore Christi.*

[73] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 127r: *Huic interpretationi insistentes scriptores veteres Greci quidem vt Basilius, Nazianzenus, Clemens, Macarius, Origenes, Theodoretus et plures alij panem et vinum nominant panem et vinum, [...] σύμβολα τοῦ ὄντος σώματος.* [...] *Latini vero nominant figuram corporis Christi et signa, vt Tertull., August. Prosper, Beda, et alij.* Diese Argumentation übernimmt Peucer von Melanchthon. Vgl. Abschnitt I. 2.

[74] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 127r: *Cum autem de vsu docent, diligenter discernunt hunc cibum mysticum et sacram a cibo physico et prophano, et destinatum esse tradunt ad hunc vsum, vt in sumtione, ad quam autoritate et mandato Christi afferenda est fides, cum inquit, Hoc facite in mei commemorationem, vt inquam in sumtione sic σφραγίς promissionis et testemur vere applicari nobis beneficia filij DEI, quae promissio affert.*

[75] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 127r–v: *testemur eciam vere adesse filium DEI et effuso in corda etiam SS. nos suae massae inserere vt uelut hausto inde uiuifico alimento sustentemur, resuscitati in illo postremo ipsius [...] ad uitam et laeticiam aeternam.*

[76] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 127v: *Denique agere in nobis Christus hoc, quid in corpore suo [agit:] sustentare nos, ne redigamur in nihilum ne in mortem aeternam.*

den Leib Christi und ist damit eine zutiefst geistliche, die allein dem Glauben zuteil werden kann.

Dass auch Ungläubige diese Gabe empfangen können, ist so von vorn herein für ihn ausgeschlossen; eine *manducatio impiorum* oder *indignorum* lehnt er entschieden ab. Nähme man eine Mitteilung der Wohltaten Christi auch an Ungläubige an, so fiele man wieder in die altgläubige Vorstellung einer Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* zurück, die auch Menschen ohne Buße und angefangenen Gehorsam zuteil würde.[77] Die ungläubigen Kommunikanten machten sich schuldig am Leib Christi, empfingen jedoch nicht die Gaben des Abendmahls, sondern lediglich die Elemente.[78] Von dieser klaren und eindeutigen Position des Apostels Paulus und der gesamten Alten Kirche sei die Westkirche von der Zeit Karls des Großen an abgefallen, indem sie den Blick fort von den Verheißungen, die dem Menschen im Abendmahl appliziert würden, hin zu den Elementen gelenkt habe und so von einer Einschließung des Leibes Christi in das Brot oder von einer Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi geredet habe. Dieser Irrweg werde nun neuerdings auch von Theologen im eigenen Lager wieder beschritten, die von einer andauernden Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brot des Abendmahls oder einer punktuellen Verbindung redeten.

Gegen diese neuen Irrlehrer sei nun festzuhalten, dass Christus in den Sakramenten auf keine andere Weise gegenwärtig sei als im Predigtamt, die grundsätzlich von seiner universalen Präsenz, durch die er die Kreaturen am Leben erhalte, zu unterscheiden sei.[79] Der Empfang der Elemente im Abendmahl sei das Siegel für diese wirkmächtige Gegenwart Christi, durch die er die Gläubigen zu seinen Gliedmaßen mache und die Gemeinschaft mit seinem Leib, der Kirche, aufrichte.[80] Eine Zueignung der Heilsgaben

---

[77] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 127v: *sed haec insertio non fit sine fide, neque increduli percipiunt corpus Christi, . Et quae erit consociatio Christi cum Belial? aut quid aliud est percipere corpus Christi quam participem fieri omnium beneficiorum Christi, quae incredulis non communicant certum est. (Nam si communicantur prodeunt Sacramenta re opere operato, sine ullo bono motu vtentium)*

[78] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 127v–128r: *Non dubium est ergo Pauli et primae Ecclesiae de coena domini hanc esse sententia: [...] in vsu panis et vini fide fieri vera et [...] membra corporis Christi, qui praesens et efficax est per haec symbola vt per ministerium corda nostra SS incendat et renouet. Incredulos uero non fieri participes sed reos corporis Christi eo quod dictum est, modo.*

[79] Vgl. das *Iuditium de coena Domini* von Caspar Peucer: DrHSA: Loc. 10316/4, 146v–147v. Hier: 146v: *In toto controuersia coenae diligenter est expendenda I Perpetua praesentia Christj in toto ministerio, quae longa est alia a praesentia vniuersalj, qua sustentantur craturae, nec aliter adest Sacramentis, quam in ministerio uerbi quod ad effectum attinet sed externa symbola differunt.*

[80] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 146v: *In coena domini [adest filius DEI] ut ad renatj confirmationem seu nutritionem, in qua testatur se assidue in nobis, ut in uiuis & ueris membris suis, cuius*

des Abendmahls durch den Mund oder im Bauch finde hingegen nicht statt.[81] Alle Überlegungen, die räumliche Möglichkeit einer Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl zu erweisen, wie etwa die Ubiquitätslehre, seien abzulehnen, finde doch kein mystischer Empfang von Christi Leib und Blut auf Erden statt. Empfangen werde vielmehr der gegenwärtige Christus und zugleich seine Wohltaten, die er den Gläubigen mitteile.[82] Peucer steht so ein für eine konsequent-philippistische Abendmahlslehre, die ihren Ausgangspunkt bei 1 Kor 10,16 nimmt, Konflikte mit anderen Glaubensartikeln, vor allem mit der Christologie, vermeiden möchte, die Abendmahlsgabe als geistige, im Glauben zu empfangende, definiert und folgerichtig die *manducatio oralis* und die *manducatio impiorum* ablehnt.

3. Caspar Cruciger d.J., der einzige Wittenberger Theologieprofessor, von dem einschlägige Handschriften bei den Wittenberger Studenten gefunden wurden, vertritt in seinen *Argumenta aliquot de Coena Domini* dieselbe Abendmahlslehre wie Peucer und Cureus. Er beginnt mit einer Bestimmung der Gegenwartsweise Christi im Abendmahl und hält fest, dass diese identisch sei mit seiner Gegenwart im Predigtamt.[83] Nun sei Christus aber im Predigtamt nicht auf körperliche, sondern auf geistliche Weise in den Seelen gegenwärtig und wirke auf diese Weise seine Wohltaten in den Gläubigen.[84] Auf dieselbe Weise sei nun Christus auch im Abendmahl gegenwärtig, bezeuge durch das Essen der äußerlichen Symbole die Annahme der Gläubigen zu Gliedern seines Leibes und stifte die Gemeinschaft zwischen sich und seiner Kirche. Abzulehnen hingegen sei jede Vorstellung von einer körperlichen Präsenz Christi im Abendmahl, die zwangsläufig zur Einschließung des Leibes Christi im Brot führen würde. Nicht mit seinem Leib, sondern vermittelt durch seinen Geist sei Christus

---

consociationis σφράγις instituta est sumptio efficacem eam, & nos sibi facere membra sicut inquit Ego sum vjtis etc.

[81] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 147r: *Cumque uetustas dicit Sacramenta constare re terrena & coelestj. Per coelestem intelligit Christum praesentem & efficacem, qui sese offert omnibus, sed non percipitur nisj a credentibus, qui soli sunt capaces Christj atque beneficiorum eius, neque fit applicatio in ore, aut [...] ritus in ventre.*

[82] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 147r: *Non ad hanc quicquid facit localitas, aut ubiquitas ut monstrosis scholasticirum uocabulis utamur, nec perceptio corporis & sanguinis Christj licet mystica tamen uera & certa aliud rem, quam perceptio praesentis Christj & simul beneficiorum Christj.*

[83] Vgl. die *Argumenta aliquot de Coena Domini. D. Caspari Crucigerj*: DrHSA: Loc. 10316/4, 149r–153v. Hier: 149r: *Sine ulla dubitatione opus est eundem praesentiae Christj modum in huius Sacramenti usu intelligi, quam in ministerio uocis Euangeilij consensus Catholicae omnium temporum Ecclesiae agnoujt.*

[84] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 149r: *Certum est autem et semper & liberrime adesse filium DEI ministerio verbj, quod instituit praesentia non corporali, nec ociosa [...] sed spiritualj uiuifica & proponit efficari in credentibus in qua, praesens in mentibus.*

im Abendmahl gegenwärtig.[85] Als exegetische Untermauerung der geistlichen Gegenwart Christi im Predigtamt führt Cruciger nun 2 Kor 3; Röm 1,16; Mt 18,20; Joh 15,5 und Joh 14,21 an, für die geistliche Präsenz Christi im Abendmahl hingegen Röm 4,11. Hier bezeichne der Apostel die Beschneidung als Siegel und Zeichen der Glaubensgerechtigkeit und lehre damit, dass die Sakramente nichts anderes seien als Zeichen und äußerliche Bezeugungen für die Augen, die das gehörte Wort des Evangeliums dem einzelnen Gläubigen und seinem Gewissen zueigneten.[86] Weil nun aber durch das Predigtamt keinem die Gemeinschaft mit dem Leib Christi zugesprochen werde, der ohne Buße und Glauben die Predigt des Evangeliums höre, gelte analog, dass auch die Gaben des Abendmahls keinem Unwürdigen, der ohne Glauben und Buße am Abendmahl teilnehme, *ex opere operato* zuteil würden.[87] Das Abendmahl komme vielmehr als ein Zeugnis der Gemeinschaft Christi mit den Kommunikanten ausschließlich den Gläubigen zugute, indem dort Christus als Gegenwärtiger seine Wohltaten zueigne und austeile und zugleich bezeuge, dass die gläubigen Kommunikanten Glieder seines Leibes seien, er in ihnen wirkmächtig bleiben wolle und ihre gefallene menschliche Natur angenommen habe, um sie zu retten und wieder lebendig zu machen.[88]

Das Abendmahl stelle ein Zeugnis und Unterpfand der andauernden Gegenwart des Sohnes Gottes in seiner Kirche dar, die er selber verheißen habe (Mt 28,20).[89] In der ersten Abendmahlsfeier sei der Leib Christi in körperlicher Verortung an einem gewissen Ort bestehen geblieben. Den-

---

[85] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 149r: *Ergo in Coena Dominj vero est intelligi eundem modum praesentiae Christj vero non ociosa [...] non corporalis automagicae, qua includutur pani, aut speciebus panis: sed uiuificae [...] & liberrime efficacis, ac ut semel dicam spiritualis qua testentur sumentes in suj corpore tanquam surculos [...] tanque membra seu consociosi cum corpore Christj fide*

[86] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 149r: *Maior & manifesta ex versus Apostoli Rom: 4 Nominantis circumcisionem [σ]φραγίδα vel sigilla iustitiae fidej, vbi docet Sacramenta nihil aliud quam sigilla seu externa testimonia in oculos incurrentia addita verbo sonantj seu vocatj vt hoc vsus confirmet pios applicante promissione gratiae [...] ad singularum conscientias.*

[87] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 149v: *At uox Euangelij seu ministerij, verbi sonantis in Ecclesia, nec exhibet nec confert nec impertit ipsum Christum, aut consociationem cum corpore Christj [...] sine poenitentia & fide [...] Nec imaginemur DEI uerbum agere sine cogitatione ex opere operato [...] Itaque nullo modo [...] hanc ceremoniam Coenae vel exhibere, vel conferre vel impartire aut ipsum Christum aut beneficia Christj indignis.* Vgl. auch ebd., 150v: *Extremae dementiae est, imaginari filium DEI impertiri corpus & sanguinem indignis & non conuersis ad DEVM seu hypocritis.*

[88] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 149v: *Nos uero statuamus certo credentibus in usu huius sacramentj cum id illustre testimonium sit mirandae societatis domini & sumentium uere applicare & exhiberi beneficia filij DEI ab ipso praesente & testificante, eos vere sua membra in eis se esse & fore efficacem, eorum miseram massam sibi insertam se uelle seruare ac uiuificare iuxta promissionem Johan: 10. Oues meae etc. Item Ego uitam do ejs Item Joh: 15 Manete in me etc.*

[89] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 149v: *Coena domini testimonium & pignus est perpetuae praesentiae filij DEI in Ecclesia de qua Math: ultime dicit Ecce ego uobiscum sum etc.*

noch habe diese physikalische Räumlichkeit des Körpers Christi mitnichten die Gemeinschaft an seinem Leib und Blut und die andauernde, Leben schaffende geistliche Präsenz der göttlichen Natur in den Herzen seiner Jünger und nach dieser ersten Feier in den Herzen der Frommen verhindert.[90] Keineswegs hingegen sei eine körperliche Präsenz Christi in diesem Sakrament für den Zeitraum anzunehmen, der zwischen dem Empfang der Elemente bis zu ihrem Verzehr liege.[91] Der Hauptfehler der Vertreter einer wörtlichen Deutung der Einsetzungsworte bestehe darin, dass sie eine Gegenwart Christi im Abendmahl um des Brotes und nicht um der Menschen willen annähmen.[92] Dieser gegnerischen Irrlehre sei die enge Verbindung zwischen dem Evangelium des Neuen Testamentes und dem Abendmahl als Zeichen und Unterpfand dieser Verheißung entgegenzusetzen und festzuhalten, dass im Abendmahl nichts ausgeteilt werde, wovon im Evangelium keine Rede sei.[93] Ein kurzer dogmengeschichtlicher Abriss, der den Verfall der kirchlichen Lehre von der rechtgläubigen Alten Kirche bis hin zu den Irrlehren des Mittelalters in der Abendmahlsfrage darstellt und die eigene Position mit der altkirchlichen, wahrhaft apostolischen Lehre identifiziert, schließt die Darstellung der Abendmahlslehre Crucigers ab.

Die bei Stössel und Schütz beschlagnahmten Briefe und die Wittenberger Handschriften leiteten das Ende der konsequent-philippistischen Partei in Wittenberg und ganz Kursachsen ein. Durch sie war dem Kurfürst und seinen Räten zum ersten Mal die konsequent-philippistische Abendmahlslehre kursächsischer Theologen mit ihrer aus der Christologie abgeleiteten Ablehnung der mündlichen Nießung des Leibes und Blutes Christi in ungeschützter Fassung vor Augen getreten.[94] Aufgrund der inhaltlichen Nähe zur reformierten Position sahen sich die Wittenberger Professoren von nun an mit dem vermeintlich erwiesenen Vorwurf, heimlich die reformierte Lehre in Kursachsen einführen zu wollen, konfrontiert. Auch die heftigen Anklagen gegen das kurfürstliche Ehepaar in den Briefen Stössels, Cracows und Peucers sollten nicht ohne Folgen bleiben.

---

[90] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 150r.

[91] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 150r: *Nequaquam igitur in hoc Sacramento fingenda est praesentia corporalis Christj, quae ori in manducatione panis applicata duret, ad exiguum saltem temporis momentum, donec manet in ore sensus gustu percipione accidentia panis & uinj.*

[92] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 150r: *Horribilis impietas est fingere Christum adesse ministerio quod institujt, non hominis sed panis causa.*

[93] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/4, 150v–151r: *Nullo modo fingamus in Coena domini, quae ritus est N. promissionis seu sigillum & pignus N. T. quemadmodum clarissime testantur uerba Institutionis Hoc est calix quod est N. T. in meo sanguine offere aut exhiberj id de qua nulla fiat mentio in ipsa promissionis Euangelij N.T. propriam cum sit absurdum cogitare in signo promissionis instituitur offeri seu exhiberi quicquam de qua non testentur ipsa promissio.*

[94] Zum Urteil des kurfürstlichen Rates Lindemann über die in Wittenberg konfiszierten Handschriften: vgl. Hasse, Zensur, 170–172.

Teil XVI: Das Ende des konsequenten Philippismus in Kursachsen

1. Der Prozess gegen die vier überführten „Kryptocalvinisten"

Nach der Beschlagnahmung der Briefe des Hofpredigers Schütz und des Pirnaer Superintendenten Stössel und der Sicherstellung der Wittenberger Handschriften beauftragte Kurfürst August, nachdem er die Dokumente selber gelesen hatte, einen eigens für diesen Zweck konstituierten Ausschuss von Hof- und Landräten mit der Lektüre der sichergestellten Schreiben und der Erstellung eines Vorschlags, wie nun weiter mit den vier bereits festgesetzten Personen zu verfahren sei.[1] Am 11. April 1574, reichte die Kommission ihren Bericht beim Kurfürsten ein.[2] Der Ausschuss legt dem Kurfürsten drei formalisierte Anklageschreiben für Stössel, Schütz und Peucer vor.

1. Der Pirnaer Superintendent Stössel habe mit etlichen Personen darüber beratschlagt, wie eine andere Abendmahlslehre in Kursachsen eingeführt werden könne.[3] Auch habe er seinen Landesherrn beschuldigt, dass er seine theologischen Gegner fördere, die die Ubiquität der menschlichen Natur Christi und die Anbetung des Brotes lehrten. Doch seien solche theologischen Positionen dem Kurfürsten gänzlich unbekannt. Außerdem habe er das Beichtgeheimnis gebrochen, indem er aus den Beichtgesprächen des Kurfürsten erzählt habe.[4]

Die Vorhaltungen gegen den Hofprediger Schütz beginnen mit einer Erinnerung, dass ihn der Kurfürst oft ermahnt habe, dass er auf der Kanzel keine neuen Lehren vortragen solle, die nur Zwietracht erzeugten, sondern

---

[1] Vgl. zum ganzen Abschnitt: Hutter, *Concordia concors*, 228–245; Loescher, *Historia Motuum*, 202f; Planck, Geschichte, 631–633; Calinich, Kampf und Untergang, 117–140. 173–305; Kluckhohn, Sturz, 109–127 und Koch, Auseinandersetzungen, 137.

[2] Vgl. hierzu: DrHSA: Loc. 10313/1, 1r–11r: „Etzlicher Hoff vnnd Landt Rethe bedencken, wie mit den vier bestricktten Personen, als D. Johan Stoseln, M. Christianum Schutzen, D. Caspar Peucern, vnnd D. Georgen Crackauen zu procediren sein mochte. *Originaliter*".

[3] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 3r: „Dan erstlich hette er nicht alleine mit etzlichen Personen *Practiciret*, vnd allerlei Anschleg gemacht, wie frembde vnbekandte lehre, vom Heiligen nachtmal, Inn diese Lande eingeschleifft, derselbigen *Authores* vnd Ihre bucher vorteidigt, Sondern auch, wie die lehre, so vber Viertzigk vnd mehr Jharen Inn idesen Landen gefuret, geendert, vnd furnemblich *Lutheri* nahme, aus der leute gemuter Hertzen vnd sinne gebracht würde".

[4] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 4r: „er hette auch geoffenbaret, wie er E. Churf. G. Inn der beichte vormanet".

sich ruhig und friedlich verhalten solle. Doch habe er nicht nur jetzt, sondern auch schon zu Lebzeiten des Hofpredigers Wagner diesen Befehl missachtet.[5] Auch habe der Hofprediger in seinen Briefen spöttisch über die Regentschaft des Kurfürsten gesprochen, ihn als Tyrannen bezeichnet und Hermann als einen Märtyrer.[6]

Die empfohlenen Vorhaltungen gegen Caspar Peucer beginnen mit der Erinnerung, dass er sich noch gut daran erinnern könnte, dass ihm nicht erst jetzt, sondern bereits vor etlichen Jahren auferlegt worden sei, dass er sich einzig und allein um die Medizin kümmern und sich nicht in theologische Sachen, vor allem nicht in die Abendmahlslehre, einmischen sollte.[7] So habe er sich erst vor zwei Jahren im Kontext seiner Empfehlung an die Fürstenschule Pforte, ausschließlich den Wittenberger Katechismus zu benutzen, nochmals dazu verpflichtet, sich theologischer Dinge zu enthalten.[8] Nun sei er zum zweiten Mal seiner Verpflichtung nicht nachgekommen, sondern habe vielmehr darauf hingearbeitet, dass eine „sacramentirische" Lehre in Kursachsen eingeführt werden könne. Dies bezeuge seine eigene Handschrift.[9] Er habe viele andere Personen zu diesem Projekt angehetzt. Auch habe er an dieser Lehre verdächtige Personen geschrieben, um sie an sich und die Universität Wittenberg zu binden und sie zu informieren, wie sie in Kursachsen ihre Lehre fortsetzen mögen.[10] Als ob die bisher geschilderten Machenschaften noch nicht genug gewesen wären, habe er auch selber Schriften über das Abendmahl verfasst, diese unter den Studenten in Wittenberg verteilt und auch in andere Territorien geschickt.[11]

---

[5] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 4r–v: „Er wuste sich zuerinnern, Wie Vielfeltig vnd ernstlich E. Churf. G. Ihnen vormahnen lassen, das er auf der Cantzel kein Vrsach zu Zwitracht geben, nichts newes erregen, vnd sich sonst ruig vnd fridlich vorhalten solte, Waser gestaldt er nun solches nicht alleine Zu dieser Zeit, Sondern auch bei Herr Philipps Wagners leben vberschritten das trüge er gut wissen".

[6] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 5r–v.

[7] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 6r: „Er wuste sich Zuerinnern, was Ihme nicht alleine Inn kurtzer Zeit anhero, sondern auch vor etzlich Vielen Jharen gebotten vnd aufferlegt worden Nemblich das er sich der *Religions* sachen enthalten, seiner *Profession* wartten, Vnd sich sonderlich des Artickels halben, von dem Heiligen Nachtmal nicht vnterfangen solt."

[8] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 6r–v: „So trüge er auch noch Inn frischem gedechtnus, Was er E. Churf. G. fur zwei Jharen des Wittembergischen *Catechismi* halben mit hoher betewerung berichtet, Wie E. Churf. G. domals das Kegenspil befunden, Vnd wasser massen er zugesagt, sich derer dinge zu eussern, Vnnd darinnen zugehorsamen."

[9] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 6v: „Nun hette er dasselbige abermals nicht gehalten, dan wie aus seinen eigenen Handtschrifften befunden, Waser gestalt er geschrieben *Practiciret*, Vnterstachen vnd getrieben, damit eine Sacramentirische lehre Inn E. Churf. G. landen eingefuret würde". Bei seiner Verhaftung am 1. April 1574 in Wittenberg wurden weitere Briefe Peucers konfisziert, die auch gegen ihn verwendet wurden. Vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 197.

[10] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 6v.

[11] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 6v–7r. Im Briefwechsel Theodor Bezas sind fünf Briefe Caspar Peucers an den Genfer Theologen aus den Jahren 1566 und 1567 erhalten, die aber keinen Bezug auf christologische oder abendmahlstheologische Themen haben. Vgl. Beza, Correspondance VII

Nach der Verlesung dieser drei Anklageschriften solle bei einem jeden Angeklagten insonderheit noch angefügt werden, dass der Kurfürst ihre Antwort auf diese Anklagen anhören wolle und sein Urteil danach richten werde, obwohl er doch auch ohne ihre Anhörung Grund genug hätte, sie zu bestrafen.[12] Sollten die drei Angeklagten ihre Schuld gestehen und um Gnade bitten, so wäre es die Empfehlung des Ausschusses, dass der Kurfürst in Milde und Güte mit ihnen umginge.[13] Als Urteil für den Hofprediger Schütz empfiehlt der Ausschuss die Aberkennung seines Pfarramtes und einen lebenslangen Arrest in seinem Haus. Dazu solle er sich mit einem Eid verpflichten, nichts weiter zu schreiben und seine Bemühungen um den reformierten Glauben in Kursachsen nicht fortzusetzen.[14] Für Johann Stössel sehen die Hof- und Landräte eine Entlassung aus der Haft in seinem Haus vor. Jedoch solle er in Pirna bleiben und die Stadt nicht ohne Erlaubnis des Kurfürsten verlassen dürfen. Auch er solle sich schriftlich verpflichten, keine andere Lehre als die in Kursachsen von jeher geführte zu lehren und zu predigen und keine Schrift über die Abendmahlslehre schreiben oder drucken zu lassen, noch in Privatbriefen diesen Punkt der Lehre zu berühren.[15] Caspar Peucer solle sein Amt der Schulvisitation und Stipendiatenprüfung verlieren und sich ohne das Wissen des Kurfürsten nicht aus Wittenberg entfernen dürfen. Dort solle er ausschließlich seinen beiden Forschungsgebieten der Medizin und der Geschichtsschreibung als Professor nachkommen. Außerdem solle er mit einem Veröffentlichungsverbot bezüglich der Abendmahlslehre belegt werden. Darauf habe er eine schriftliche Verpflichtungserklärung zu unterzeichnen, in der Leibesstrafen bei Zuwiderhandlung angedroht werden sollten.[16]

Mit dem Hofrat Georg Cracow solle der Kurfürst dieselbe Art der Prozessführung vornehmen. Es sei ihm mitzuteilen, dass aus der Lektüre der konfiszierten Briefe hervorgehe, dass er versucht habe, die „sacramentirische" Lehre in Kursachsen einzuführen und dazu Kontakt mit den Universitäten aufgenommen habe.[17] Sollte Cracow auf diese Vorhaltung seiner Ver-

---

(1566), 82f (14. Mai 1566); 202f (17. August 1566); 250–252 (15. Oktober 1566); Beza, Correspondance VIII (1567), 83–85 (10. März 1567); 167f (30. August 1567). Lediglich ein Brief aus dem Jahre 1570 erwähnt diesen Kontext. Vgl. Beza, Correspondance XI (1570), 288: *Doleo meo loco in dubium vocari et controverti, quae περὶ ἑνώσεως ὑποστατικῆς τῶν δυὸ φύσεων ἐν Χριστῷ explicatissimis testimoniis et summa perspicuitate antiquitas tradidit. Quid supererit nobis, si ex symbolo amiserimus hos articulos: ‚Et homo factus est'. Item: ‚inde venturus est judicare vivos et mortuos'. Sed confido excitaturum Deum custodes suae veritatis, cui nostros hac in parte non deesse video.* (20. Oktober 1570).

[12] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 7r.

[13] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 7v.

[14] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 7v.

[15] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 8r.

[16] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 8r–v.

[17] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 8v.

gehen mit Reue reagieren, so sei das Urteil milde zu wählen, da ansonsten wohl ein Aufschrei durch das ganze Reich gehen würde.[18] Seine Bestrafung könnte darin bestehen, dass er auf seinem Landgut festgesetzt würde und von dort aus seinem Herrn bei gleicher Besoldung dienen müsste. Jedoch müsste auch er sich schriftlich dazu verpflichten, keine geheimen Sachverhalte aus dem kurfürstlichen Rat weiterzuerzählen und nichts mehr über theologische Angelegenheiten zu schreiben.[19]

Dieser Vorschlag der Hof- und Landräte des Kurfürsten wurde unmittelbar nach Eintreffen ihres Gutachtens in die Tat umgesetzt. Den vier inhaftierten Personen wurde die Liste ihrer „Vergehen" vorgelesen und sie unterzeichneten, teils nach heftigem Widerspruch oder mit späterer Reue,[20] die ihnen vorgelegten Obligationen, die zugleich ein Geständnis und eine Verpflichtung darstellten.[21]

Die milden Urteile, die von der Kommission der Hof- und Landräte vorgeschlagen und ausgeführt wurden, fanden indes nicht die ungeteilte Zustimmung des Kurfürsten. Nach der Lektüre der konfiszierten Briefe und Handschriften äußerte sich August schriftlich über drei der inhaftierten Personen. Dem Superintendenten von Pirna wirft er vor, sich zu sehr in seine Regierungsgeschäfte eingemischt zu haben. Durch Informanten habe er sich über fast alle Dinge, die in Kursachsen vorgingen, informiert und versucht, die Ereignisse nach seinem Willen zu lenken.[22]

---

[18] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 9v:.

[19] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 9v–10r.

[20] Peucer bereute in späterer Zeit seine Unterschrift. Vgl. Hasse, Peucers Glaube, 135. Über Stössel ist zu lesen: „Darauff ist vorlesen Supplication Stösselij darinnen er sich beklaget, das sie ßo vbel mit Im vmbgangen, Als wenn er ein Vorrehter S. Churf. G. Barrabas [...] were, da er doch für S. Churf. G. vnd die seinen fleissig gebetet [...] So habe er sich auch der reinen Lehre geflissen, wie S. Churf. G. offt diselb gehort. Schreibet die Vngnade allein Herrn Georgius zw. [...] Vnd es were ein grosser Vnterscheid zwischen heimlichen vnd offentlichen schreibens, Sonderlich So sie [...] aus Vnmudt geschrieben. Bittet vmb gottes Gnaden willen das S. Churf. G. die vngnad wollen fallen lassen, damit er vff das froliche Osterfest, selbs [...] offentlich, die froliche aufferstehung Christi vnd S. Churf. G. ruhmen vnd daruor dancken konne.", DrHSA: Loc. 10313/5, unfoliiert.

[21] Zum Fall Peucer vgl. die kirchengeschichtliche Untersuchung von Hasse, Peucers Glaube, 135f. Seine auf den 12. April 1574 datierte Verpflichtungserklärung ist enthalten in: DrHSA: Loc. 10311/13, 23r–24v. Die mit dem „Bedencken" übereinstimmende Obligation Johann Stössels liegt vor in: DrHSA: Loc. 10312/5, 185r–186r: „Docter Johan Stossels *Obligation*, dye er mitt eygener Hant geschrybenn vnd mytt eynem leyblichen eyde bekreftigett actum Dresden denn 13 Aprylys anno 1574." Eine Zusammenfassung der Obligationen ist enthalten in: DrHSA: Loc. 10313/5, unfoliiert: „Auszug was der Landschaft In Irer proposition vorgelegen den 24 Maj Anno 74."

[22] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 45r–47v: „Des Churfursten tzu Saxen etc. Meines gnedigsten Herren auffgetzaichenter bericht Doctor Johan Stösseln belangend". Hier: ebd., 45v: „Kaiser vnd Babst hat ehr in diesem Lande sein wollen. So hat ehr sich vff seine Patronen zu Hofe verlassen, Vnnd durch dieselbigen zuerlangen gehofft, das fast alles was zu Hofe gehandelt hatt werden sollen, mit seinem Vorwissen Rath vnd gut beduncken hatt geschehen müssenn."

Vnnd solches seint die früchtte, der Caluinischen lehre, den wo dieselbige regiret, vnd im schwange gehet, da ist allemal wiederwill zwischen Hern vnd Vndterthanen, Wie dan die bluttigen exempel In Franckreich, vnd den Niederlanden solchs leyder altzusehr ausweisen, Gott wolle es erbarmen.[23]

Für Kurfürst August sind demnach der politische Ungehorsam, Aufruhr und Bluttaten die notwendige Folge der calvinistischen Lehre. Diese Position lässt sich nur durch eine Traumatisierung des Kurfürsten durch das wochenlange Massaker in Frankreich, das sich an die Bartholomäusnacht vom 23./24.8.1572 anschloss, und die politischen Unruhen in den Niederlanden, die unter dem Spanier Fernando von Alba (1507–82) und seinen Hinrichtungen unzähliger calvinistischer „Ketzer“, die in den Jahren 1567–73 ihren Höhepunkt erreichten, erklären. Der Kurfürst unterstellt Stössel, dass es seine Absicht gewesen sei, eben solche politischen Aufstände und Unruhen auch in Kursachsen einzuführen.[24] Um dieses Ziel zu erreichen, hätten er und seine Gesinnungsgenossen bereits die Jugend an den Universitäten mit dem Calvinismus derartig infiltriert, dass die Studenten schon begonnen hätten, über die Trinität Disputationen anzustellen.[25] Diese „calvinistischen Umtriebe“ an seinen Universitäten bereits im Keim zu ersticken, sieht der Kurfürst als seine dringlichste Aufgabe an. Denn sollte man dem nicht entgegentreten, so würde alsbald nach calvinistischer Manier jeder Respekt vor der Obrigkeit und den Professoren aufhören und Tumulte an den Universitäten ausbrechen.[26] Im Nachhinein betrachtet, stellten sich so die Vorwürfe der theologischen Gegner Kursachsens, an den Universitäten werde calvinistische Lehre vertreten, teilweise als wahr heraus.[27] Durch die Machenschaften dieser „verlogenen falschen buben“[28] sei über ihn selber und

[23] DrHSA: Loc. 10313/1, 46r.

[24] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 46r: „Eben ein solch wesen, In diesen Landen antzurichtten ist sein endlich Propositum gewesen, Vnnd wen es Gott nicht sonderlich durch diese mittel hette geoffenbaret, So sage Ich vnd haltte vor gewiß, das es sonsten zuerwehren vnmüglich gewesen, Ich hett auch gleich dartzu gethan was Ich kündt vnd vermocht hette.“

[25] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 46r–v: „Den einmal findet sich, das bereit die Jugent In denn Vniuersiteten mit dem Caluinismo sehr vergift, welche auch schon beginnen antzufahen zu Disputiren, von der Heiligen Dreyfalttigkeyt.“

[26] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 46v: „Wan nuhn solches der Jugent also nachgelassen, So wurden sie sich darnach vndterstehen, dem Caluinischen brauch nach, kein Obrigkeyt oder Praeceptoribus zuhoren, Sondern wen sie Ihnen nicht nach Irem gefallen lesen, so würden sie die Praeceptores, wie In Italia, mit Koth vnd schneballen von der *Cathedra* heraber werffen, Vnd würde mit der Zeit gar ein Barbarisch wesen folgen, Dafür seint alle die Zuwehren schuldig, die es mit diesen Landen vnd vnserer aller Nachkommen wolfart treulich vnd guth meynen.“

[27] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 46v: „Vnd ist gewiß, das diesen Schulen nicht vbeler hette geschehen konnen, den eben auf diese meynung, vnd durch diese mittel. Dann was andere außlendische Theologen bißhero wieder die schuelen vnd Vniuersiteten gestritten vnd geschrieben, das weiset sich Itzundt, das es nicht alles lugen wie sie vorgeben gewesen, Vnd ist denselbigen auff diesem theil, nur mit nicht gestehen geantwort worden.“

[28] DrHSA: Loc. 10313/1, 46v.

seine Landschaft der Verdacht aufgekommen, von der rechten Lehre abgefallen und zum Calvinismus übergetreten zu sein.

Vnd ist dieser Langwirige Zanck in diesen Landen allein aus der Vrsachen her geflossen, das die heimlichen Caluinisten sich nicht offentlich zu Irer lehre haben bekennen wollen, Sonsten wehre der Paucken zeitlich ein Loch gemacht worden, Vnd hette diß vngetziefer hirinn nicht nisteln sollen.[29]

Mit der Rede von einer Pauke spielt der Kurfürst auf den Namen Peucer an, der auf einen Paukenschläger hinweist, und erklärt ihn damit zu einem Rädelsführer der geheimen Calvinisten in Kursachsen.[30] Dieses „gifftige geschmeis" gelte es nun „mit der wurtzel"[31] auszureißen, damit wieder Ordnung und Ruhe an den kursächsischen Universitäten und Schulen herrsche.

2. Der Kurfürst sieht sich so durch den heimlichen Briefverkehr und die Machenschaften der Männer, die er für heimliche Calvinisten hält, zu einer Korrektur seiner bisherigen Religionspolitik, die zumindest auf Toleranz der Kurpfalz gegenüber zielte,[32] genötigt, ist doch für ihn bei den „Calvinisten" Kursachsens derselbe Ungehorsam der Obrigkeit gegenüber zu beobachten wie bei den Calvinisten anderer Herrschaftsgebiete. Diese Verbindung von Calvinismus und Aufstand gegenüber der Obrigkeit führte so zu einer Relecture der Ereignisse in Frankreich und den Niederlanden, die ja durchaus auch als Terrorakte einer altgläubigen Obrigkeit gegen evangelische Christen deutbar waren. Die religionspolitische Neuorientierung Kursachsens ist so zumindest zu einem Teil auch als obrigkeitliche Schutzmaßnahme gegenüber vermeintlichen Aufrührern unter den Theologen des Landes zu verstehen. Doch werden die eigene theologische Überzeugung der kurfürstlichen Familie und die Gefahr des Ausschlusses aus der Gemeinschaft der Fürsten der Augsburger Konfession ebenfalls einen erheblichen Teil zu dieser Entscheidung des Kurfürsten mit beigetragen haben.

Noch deutlicher wird Kurfürst August in seiner Stellungnahme, die dem Hofprediger Schütz nach Abschluss des Verhörs vorgelesen werden sollte:

Was er vor eyn leychfertiger, spiciker, Ergeytziger, Honischer, Lystyger, Heymlischer, Stoltzer, Storrischer, vfgeblasener, Hochdrabender, vngeberter, Grober, Wan-

[29] DrHSA: Loc. 10313/1, 47r.

[30] Der Name Peucer konnte auch als Peucker geschrieben werden. So ist der Name Gregor Peucker für den Vater Caspar Peucers belegt. Vgl. Koch, Die Familie Peucker, 175: „Die Namensbedeutung weist auf einen Paukenschläger, also ein Mitglied der Stadtmusikanten."

[31] DrHSA: Loc. 10313/1, 47r.

[32] Vgl. zur Haltung des Kurfürsten August zur Kurpfalz auf dem Augsburger Reichstag 1566: Heppe, Geschichte, 121: „Er [Kurfürst August] meinte, wenn man Alles zu Bolzen drehen und die Lehre des Kurfürsten Friedrich angreifen wolle, so müße man sich ebenso entschieden gegen den Ubiquitismus erklären. [...] gab aber im Uebrigen deutlich genug zu verstehen, daß er die Ausschließung desselben aus dem kirchlichen Verband der Evangelischen für durchaus unzuläßig halte."

ckelmutiger, Vorgifter, vnd Neue zeytunck zu horen begyryger vndanckbarer, [...] boswichter pfaff Ist, das weyssenn seyne Hendell vnd bryffe auss.[33]

Ob er wohl Ursache genug hätte, ihn an seinem Leib zu strafen, so wolle doch um seines hohen Amtes willen Gnade vor Recht walten lassen.[34] Weil aber seine Taten auswiesen, dass bei ihm keine Besserung mehr zu erwarten sei, so habe sich der Kurfürst entschlossen, ihm das Predigtamt zu nehmen.[35] Des Weiteren werde er unter Hausarrest gestellt und müsse sich schriftlich dazu verpflichten, den Briefkontakt mit den Universitäten, seine Neugier über die Dinge am Hofe und alle seine vorigen Handlungen einzustellen.[36]

Über den Paten seines im Jahr 1571 geborenen Sohnes Adolf, Caspar Peucer, berichtet der Kurfürst, dass er ihn in einem vertraulichen Gespräch mit den Gerüchten konfrontiert habe, er habe den Fürstenschulen den Wittenberger Katechismus, der bereits unter heftiger Kritik auch in Kursachsen stand, als Lehrbuch befohlen. Dies habe Peucer damals abgestritten. Als er aber nun im Jahr 1572 zu Gast in der Fürstenschule Pforta gewesen sei, habe ihm der Rektor der Schule jedoch einen von ihm unterzeichneten Brief gezeigt, in dem ihm befohlen wurde, keinen anderen Katechismus als den Wittenberger zu benutzen.[37] Gefragt, ob er sich zu diesem Brief bekenne, habe er seine eigene Handschrift verleugnet. Daraufhin habe ihm der Kurfürst seinen Willen anzeigen lassen, „ehr soltte seiner Artzney wartten, vnnd das Harm glas besehen, vnd der Theologischenn sachen müssig ge-

---

[33] DrHSA: Loc. 10313/1, 25r: „Vngeferlych bedenckenn was Mytt Her Christianus Schutzen Nach vorher gehender Vorhor vorzunemmen" (Kurfürst August mit eigener Hand).

[34] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 25r: „Vnd Ob ych daraus woll genucksamme vnd vberflussige vrsach In an seynem leybe zu straffen, So wyll Ich doch von wegen des Mynystery dye lyndeste vnd Myldesten Wege, den scherfesten vnd Rauen Vorzuzyhenn, vnd ist myr allemall lyeber Ich thue Im zu wenick den tzufyll."

[35] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 25r: „Der Weyll ych aber Aus seynen Handelungenn sehe, das er der Lose pfaff also In vorgeschriepbenen lastern ersoffen, das sych auch keyne besserunck bey Im zuuermutten, So hatte Ich bey myr dohyn geschlossenn, das Im erstlich der predychstull, Vnd predycht amptt gantz vnd gar vorbottenn."

[36] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 25r: „Tzum andern das er auff eynen Reuers In seyn Haus bestrycktt. Letzlych Mus er sych Oblygyren, das er sych vor [...] alles schreybens, Schyckens, vnd pracktyzirens, genzlich tzuenthaltenn, allein seyner Haushaltungk tzuwartenn, Sych aller Neuer zeytunck Innerhalb vnd auserhalb landes zuschreyben enthalten Sich auch alles schreibens an dye Vnnifersyten oder derselbygen glidmassen eussern, Vnd sych In summa alles Hegens vnd anderer Hendel gentzlich entschlage, bey Vorlust aller seyner Ehre, hab vnd gutter, vnd solliche Obligatzion stett vnd feste zu haltten Mytt eynem leyblichen eyde zubekreftigen.

[37] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 50r–v: „Darauf hat sich zugetragen Als Ich Anno 1572 [...] in die Schul zur Pfordten eingetzogen vnd aldo benachttiget, Do hab Ich vom Professor daselbst einen brief, den Ime D. P. gechrieben bekommen, darin Ime ausdrucklich beuholen vnd verbotten, keinen andern Catechismum als den Neuen Wittenbergischen der Jugent zulesen vnd vndterweisen." Der Brief an Christoph Baldauf, den Rektor von Schulpforta, ist mit „Caspar" unterzeichnet: ebd., 66r. Vgl. hierzu: Hasse, Zensur, 89.

henn, Welches ehr zu thun sich vndterthenigst erbotten"[38] Was jedoch seine eigentliche Intention bei der Verbreitung des Wittenberger Katechismus gewesen sei, habe der Kurfürst erst durch seine konfiszierten Briefe und Handschriften erfahren. So habe Peucer in einem Brief den Abendmahlsartikel auf calvinistische Weise erklärt und seine Jünger, vor allem aber den Hofprediger Schütz ermahnt, dass sie bei ihrem gemeinsamen Vorhaben bleiben sollten: Die rechte calvinistische Lehre könne durch keine Gewalt verhindert werden, wie jetzt in Frankreich und den Niederlanden zu sehen sei. Auch in Kursachsen werde sie sich einst durchsetzen.[39] Die Verschwörer hätten vorgehabt, eben ein solches Blutbad wie in Frankreich und den Niederlanden auch in Kursachsen anzurichten und seien aus diesem Grund darum bemüht gewesen, die calvinistische Abendmahlslehre einzuführen.[40] Außerdem habe Peucer begehrt, von Schütz auf dem Laufenden gehalten zu werden über alles, was am Hof passiert. In allen seinen Briefen habe Peucer jedoch am Ende den Empfänger aufgefordert, den Brief nach dem Lesen zu zerreißen, damit er nicht noch einmal wegen eines Briefes in Bedrängnis käme.[41] Aus dem allen sei nun klar und deutlich geworden, dass es Peucers Vorhaben gewesen sei, an den kursächischen Universitäten und am Hof des Kurfürsten die calvinistische Lehre mit aller Macht einzuführen.[42] Dieses Feuer zu löschen sei die vordringlichste Aufgabe in Kursachsen.

Bei Kurfürst August kamen demnach drei Faktoren zusammen, die ihn zu einem harten Durchgreifen gegen die vier Inhaftierten bewogen: Persönliche Beleidigung und Ehrenkränkung durch Kritik an seiner Regierung und

---

[38] DrHSA: Loc. 10313/1, 50v.

[39] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 51r: „Mitt was gifft aber sein Hertz dismal kegen mir entbrandt, das erfahre Ich in Itziger Handelung. Den erstlich erkleret ehr sich In einem schreiben gantz vnd gar auff den Arttickel des Abentmals vff die Caluinische weise, domit trostet ehr seine Junger vnd sonderlichenn Christianus den kunen heldt, das ehr In seinem Propositum bestendiglich verharren, Vnnd sich nichtes daruon lassen abwenden, den ehr sehe das (die lehre In Franckreich vnd In Niederlanden) durch keinen gewaldt kahn gedempft werden, darumb soll ehr Vnuortzagt sein, die warheit müste doch oben schweben, Vnnd würde sich alhier auch nicht dempfen lassen."

[40] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 51r: „*Nota* Die Lehr die bißhero In Franckreich vnd Niederlanden ausserhalben der Papisten gewest, die ist aller *Caluinisch* vnd eben ein solch blutbad, wie in Franckreich vnd Niederlanden die Caluinische lehre hat angerichttet, Ist Ire hoffnung auch gewest, das laß Ich mich nicht anders vberredenn, Sy stellen sich gleich so from als sie wollen."

[41] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 51r–v: „Mitt grosser vermanung vnnd trost, auch mit vleissigem verhetzen, vnd begeret alles was sich haben Im Hofflager zutragen möchte, durch Christianus seinen treuen Judam bericht zuwerden, Jedoch henget ehr allemal an, die briefe zutzerreissen, darmit es nicht Ime, wie mit dem vorigen brieue Ime wiederfahren, In beschwerung kommen mochtte."

[42] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 51v–52r: „Weil dan hieraus klerlich erscheinet, das Ihre *Conspiration*, die Caluinische lehre, mit gantzer gewaldt, In diesen Landen vnd auch sonderlich alhier zu Hofe, forttzusetzen vnd zuerhaltten, Auch darüber festiglich mit einander sich verbunden, So will auch die Hohe notturft sein, [...] mit Ime die wege vortzunehmen, domit solchem feuer, welches Je So langer Je weitter vmb sich greiffen mochtte, In Zeitten geweret".

am Verhalten seiner Frau (Gynaikokratie), seine Interpretation der konsequent-philippistischen Abendmahlslehre als Calvinismus und seine Verknüpfung von Calvinismus und politischem Ungehorsam, dem es beizeiten zu wehren galt. Er entschloss sich darum dazu, den Calvinismus in Kursachsen gründlich und ein für alle Mal auszurotten.

Am 26. April 1574 empfahlen die Räte des Kurfürsten ihrem Landesherrn, einen Ausschuss des Landtages einzuberufen, vor dem sich die des Calvinismus verdächtigten Personen verantworten sollten.[43] Der Kurfürst kam dieser Empfehlung nach und lud am 30. April seine Landstände zu einem Landtag in Torgau auf den 23. Mai 1574 ein. Als diese in Torgau zusammengekommen waren, begann der Landtag am 25. Mai 1574 mit der Verlesung einer Schrift des Kurfürsten, in der er die Landstände über die jüngsten Ereignisse informiert und sie um ihren Rat bittet, wie nun weiter vorzugehen sei. Dieser kurfürstlichen Proposition waren sowohl die Briefe, die bei Stössel und Schütz konfisziert worden waren, als auch die in der Wittenberger Studentenschaft gefundenen Handschriften beigelegt.[44]

3. Kurfürst August beginnt seine Proposition mit einer Erinnerung an die Diskussion um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre, in der den kurfürstlich sächsischen Universitäten, Schulen und Kirchen von Theologen anderer Länder die Einführung einer calvinistischen Lehre vorgeworfen worden sei.[45] Diese Vorwürfe im Keim zu ersticken, habe er selber vor zwei Jahren die Dresdener Synode einberufen, auf der eine Wiederholung der Lehre Luthers verfasst und in den Druck gegangen sei, durch die die Eintracht unter den kurfürstlich sächsischen Theologen wieder hergestellt worden und viele Kurfürsten und Stände der Augsburger Konfession dadurch beruhigt und zufriedengestellt gewesen seien.[46] Wiewohl er gehofft habe, dass durch den *Consensus Dresdensis* wieder Frieden im Lande her-

---

[43] Vgl. Hasse, Zensur, 172.

[44] Vgl. die „*Proposition* so den gegen Torgau erforderten Ausschus von der Landtschafft, dieser vorstricktten vier Personen halben gethan worden.", DrHSA: Loc. 10313/1, 27r–32v. Die Proposition ist datiert auf den 24. Mai 1574. Zur Datierung der Verlesung dieses Schreibens vgl. „Der LandtStende antwort vnd Bedencken auff die Proposition" vom 27. Mai 1574, ebd., 81r–99r. Hier: ebd., 81r: „Durchlauchtigster Hochgeborner Churfürst, gnedigster Herr, E. Churf. G. gnedigste Proposition haben wir vorgesterigs tags von E. Churf. G. vnderthenigst erstlich angehordt, vnd daraus nachmals, Alls dieselbige sampdt denen dartzugehörige zu gleich darmidt vbergebenen brieffen bericht vnd schrifften midt vleis widerumb Im Rath verlesen, vnd erwogen worden, vnderthenigst midtleidlich vernomen [...]".

[45] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 27r.

[46] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 27r–v: „Daherr dan Seine Churf. G. vorursachet, vor zweien Jharen die *Professorn* der Theologischen *Facultet*, Auch alle *Superintendenten* des gantzen Landes kegen Dreßden zuerfordern, Welche dan do selbst eine widerholung der Vorigen *Confession* Lutheri, vnd dieser landen gefast, vnd mit vnser bewilligung Inn druck außgehen lassen, dardurch nicht alleine die Theologen vnserer lande voreinigt, Sondern auch Viel furnehme Churfursten vnnd Stende der Augspurgischen *Confession* damit zufriden vnd benugig [befriedigt] gewesen."

gestellt sei, so hätten ihn doch allerlei Berichte erreicht, dass einige Theologen in seinen Landen die calvinistische Lehre heimlich einführen wollten. Doch habe er nicht auf einzelne Privatschreiben und bloße Vermutungen hin gegen diese inkriminierten Personen vorgehen wollen, sondern habe auch um des Friedens innerhalb seiner Kirche gewartet bis er eine solide Grundlage gegen sie in den Händen hätte.[47] Auch als Könige, Kurfürsten und Fürsten der Augsburger Konfession ihn über die Beschuldigungen einiger Personen in kurfürstlichen Universitäten und Schulen informiert hätten, habe er sein Eingreifen doch noch zurückgestellt, jedoch von da an ein besonderes Augenmerk auf gewisse Theologen gehabt.[48]

Jedoch sei vor kurzem ein Buch mit dem Namen *Exegesis* im Kurfürstentum Sachsen und auch an den dortigen Universitäten zum Kauf angeboten worden, in dem eine eindeutig „Sacramentirische" Lehre enthalten sei, wie sie Zwingli, Karlstadt und ihre Nachkommen vertreten haben und noch verträten. Viele gelehrte Theologen hätten ihm Bericht davon gegeben, dass dieses Buch eine falsche Lehre enthielte.[49] Als ihn die Mitteilung erreicht habe, dieses Buch sei in Leipzig gedruckt worden, habe er sich dieser Dinge als Landesherr mit Ernst angenommen und habe nach Rücksprache mit den Landständen eine Untersuchung der Buchmärkte in Leipzig und Wittenberg angeordnet, bei der nicht allein etliche Exemplare der *Exegesis* gefunden worden seien, sondern auch viele Bücher aus der Schweiz, Heidelberg und Genf.[50] Weil aber die Anschuldigungen gegen einige Theologen nicht aufhörten, sie wollten auf heimliche und arglistige Weise den Calvinismus als neue Lehre in Kursachsen einführen, habe er sich endlich überzeugen lassen und diese Personen in Haft nehmen lassen oder sie unter Hausarrest gestellt.[51] In ihren Häusern seien „wunderliche briefe" gefunden worden, die

---

[47] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 27v–28r.

[48] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 28r.

[49] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 28r–v. Die Superintendenten Johannes Cornicelius (Hain/Großenhain) und Georg Langevoit (Chemnitz) erstellten Gutachten über die *Exegesis*. Diese Gutachten liegen vor: „M. Johannes Cornicelij Iuditium vonn dem Buchlein Exegesi", DrHSA: Loc. 10316/11, unpaginiert; *Refutatio breuis Exegeseos Sacramentariae & lucifugae, scripta a D. Georgio Langeuoit pastor & superintendente Ecclesiae Chemnicensis. M D. LXXIIII*, DrHSA: Loc. 10316/4, 246–260. Auch Selnecker hatte eine Beurteilung der *Exegesis* verfasst, die im April 1574 vorlag. Vgl. den Brief Gressers an Selnecker am 28.4.1574, SUBG: 2° Cod. Ms. Theol. 250,I, 247r: „Im *scripto contra Exegesin* wolenn gute leute gern, das Ihr Lutheri *personam* mehr vnd hoher erhebet vnd Ihm mehr lobes gebet." Veröffentlicht wurde diese Schrift gegen die *Exegesis* indes erst im Jahr 1579: Selnecker, *Exegesis*. Die umfangreichen Veröffentlichungen der beiden im Jahre 1573 aus Jena vertriebenen Theologen Wigand und Heshusen bringen inhaltlich keine neuen Impulse in die christologische Debatte. Vgl. Wigand, *Analysis Exegeseos* und Heshusen, *Adsertio*.

[50] Vgl. die kirchengeschichtliche Darstellung bei Hasse, Zensur, 152–169.

[51] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 29v: „Vnd nach deme S. Churf. G. dessen Je lenger Je sehrer nachrichtung vnd gewißheit erlangt Seindt S. Churf. G. auß Christlichem gutten eiffer bewogen worden, dieselbige Personen, Inn hafft vnd vorstrickung zunehmen."

der Kurfürst im Original und als Auszug mit überschicke, aus denen zu entnehmen sei, dass es ihr Vorhaben gewesen sei, die Lehre Luthers in Kursachsen abzuschaffen und die Kirchen mit einer neuen Lehre zu vergiften.[52] Die vier unter Hausarrest stehenden Personen hätten ihre Taten und Machenschaften gestanden und eine Verpflichtungserklärung unterschrieben. Diese Obligationsschreiben schickt der Kurfürst mit seiner Proposition mit und bittet seine Landstände, bei der Lektüre darauf zu achten, dass noch mehr Personen in Kursachsen, vor allem an den Universitäten, verdächtig seien, mit diesen vier Personen gemeinsame Sache gemacht zu haben.[53] Außer den bereits erwähnten Büchern aus reformierten Territorien seien bei den Studenten der Universität Wittenberg Handschriften gefunden worden, die teils von ausländischen Verfassern, teils aber auch von kursächsischen Universitätsprofessoren verfasst worden seien zur Ausbreitung der falschen „sacramentirischen" Lehre. Zur Kenntnisnahme überschickt der Kurfürst auch das Buch, in dem diese neun gefundenen Handschriften zusammengestellt waren, an seine Landstände.[54]

Abschließend bittet der Kurfürst die Landstände um eine Stellungnahme zu der Frage, wie er ferner vorgehen solle, um die alte kursächsische Abendmahlslehre zu erhalten und sein Land vor dem Eindringen der calvinistischen Lehre zu schützen.[55] Da bereits am morgigen Tag Theologen einträfen, die der Kurfürst für in dieser Frage ungefährlich und rein halte, erbittet August zum zweiten den Rat der Landstände, mit welcher Aufgabe er diese beauftragen solle.[56] Zum dritten erbittet der Kurfürst den Rat seiner Landstände, wie er weiter mit den unter Hausarrest stehenden Personen und mit etwa noch derselben Irrlehre überführten Theologen der Universitäten verfahren solle.[57] Mit diesem offen ausgesprochenen Verdacht gegen die Theologen an den Universitäten Kursachsens beendet der Kurfürst seine Proposition an die Landstände Kursachsens.

Zwei Tage später, am 27. Mai 1574, antworteten die Landstände auf die Proposition des Kurfürsten, nachdem sie die mitgeschickten Briefe und Handschriften gelesen hatten.[58] Die Landräte empfehlen ihrem Kurfürsten, die nach Ansicht der in Torgau versammelten Theologen verdächtigen Personen in den Konsistorien und Universitäten von ihren Stellen zu entfer-

---

[52] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 29v–30r.

[53] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 30r–v.

[54] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 30v.

[55] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 31v.

[56] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 32r. Vgl. hierzu das Einladungsschreiben an die Superintendenten, die sich am 25. Mai 1574 in Torgau einfinden sollten: DrHSA: Loc. 10302/19, 11.

[57] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 32r–v.

[58] Das Schreiben liegt vor in: DrHSA: Loc. 10313/1, 81r–99r: „Der LandtStende antwort vnd Bedencken auff die Proposition".

nen und andere unverdächtige Theologen an ihre Stelle zu setzen.[59] Auch in den Superintendenturen sollten Prüfungen der dortigen Pfarrer und Lehrer über den Abendmahlsartikel stattfinden.[60] Weil nun aber durch den Verdacht, mit dem etliche der Universitätsprofessoren belastet seien, komme eine Visitation zur Lösung des Problems nicht in Frage, da diese durch die Professoren selber ausgeführt würde. Deshalb empfehlen die Landräte dem Kurfürsten, der Kommission unverdächtiger Theologen, die er hier nach Torgau zusammengerufen habe, die Erstellung von Artikeln aufzuerlegen, die zur Lehrprüfung etwa bei Ordinationen oder Visitationen geeignet seien.[61] Die Landstände empfehlen demnach ihrem Landesherrn nichts weniger als eine Lehrprüfung aller kursächischer Theologen, durch die sich entscheiden soll, wer sein Amt behält und wer es verlieren wird. Des Weiteren empfehlen sie ihrem Landesherrn, die Bekenntnisschriften und Ausgaben der Werke Luthers und Melanchthon aufs neue in den Druck zu geben, da es bereits einen großen Verdacht gebe, dass die Neudrucke, die in den letzten Jahren in Kursachsen herausgekommen seien, nicht mit den Originaldrucken übereinstimmen und verfälscht worden seien.[62]

Die Beantwortung der dritten Frage des Kurfürsten, wie er weiter mit den vier bereits inhaftierten Personen verfahren solle, beginnen die Landstände mit der Empfehlung, den Hofprediger Schütz inhaftiert zu lassen.[63] Aus den Briefen des Pirnaer Superintendenten Stössel gehe hervor, dass er in seinem Briefwechsel mit dem Hofprediger diesen ermutigt habe und in allen Dingen dasselbe Ziel verfolgt habe wie dieser. Doch sei dem Briefverkehr auch zu entnehmen, dass die Initiative öfter von Schütz als von Stössel ausgegangen sei. Wenn man die beiden Fälle allein unter theologischem Gesichtspunkt miteinander vergleiche, so seien sie fast als identisch anzusehen.[64] In der noch offenen Frage, ob Stössel sein Pfarramt und seine Superintendentur behalten solle oder nicht, sei dem Kurfürsten zur ersteren Lösung zu raten, habe der hochbegabte Pirnaer doch seine Fehler in seinem

[59] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 88v.

[60] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 89v: „Es solltte auch sehr guedt Vnnd den Superintendenten in gemein vffzuerlegen sein, das sie hinfördter bey allen *Sinodis specialibus* ihrer Superintendentz vnderworffene Pfarher vnnd Schueldiener vnder anderm auch vff disen Artigkel *de Coena* vornemlich vnd midt vleis Examiniren".

[61] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 92r–v: „Weil auch hierbey ein hohe nodturfft sein will, ein gewissheidt In Consistoriis, Vniuersiteten vnd Superintendentzen zuhaben, worauff man ein Jedern kunfftig bey den *ordinationibus Visitationibus* vnnd sunst dises Artigkels halb vom Heylligen Nachtmal befragen solle, so wirdt vor radtsam vnderthenigst angesehen, das E. Churf. G. den anwesenden Hern Theologen, midt gnaden vfferlegten vnnd befueheln, das sie sich disfalls edtlicher Christlichen gewissen, frag Artigkel ballde itzo alhie verglichen wolldten".

[62] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 92v.

[63] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 94r–v.

[64] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 94v–95r.

Obligationsschreiben bereut und Besserung versprochen.[65] Dagegen sei Stössel als Inhaber der Superintendentur von Pirna, die eine der wichtigsten in ganz Kursachsen darstelle, untragbar geworden. Darum empfehlen die Landräte, Stössel an einem anderen Ort als normalen Pfarrer zu gebrauchen und ihn einem frommen und unverdächtigen Dienstherrn zu unterstellen.[66]

Die mildere Bestrafung Georg Cracows mit Hausarrest billigen die Landräte, wenn er seine Verpflichtung einhalte, sich in Zukunft jeglicher theologischer Angelegenheiten zu enthalten und seinem Herrn in weltlichen Dingen zu dienen. Aufgrund der Schwere seiner Schuld und des großen Anhangs, den er bereits jetzt in Wittenberg habe, sei es hingegen nicht als ratsam anzusehen, Caspar Peucer in Wittenberg unter Hausarrest zu stellen. Die Landräte empfehlen ihrem Kurfürsten, Peucer in seiner jetzigen Haft in Dresden zu behalten, dabei jedoch darauf zu achten, ob er seine Verpflichtungen, die er am 12. April gemacht habe, einhalte. Zu einem späteren Zeitpunkt könne dann, ausgehend von der Einhaltung seiner Obligation, immer noch darüber entschieden werden, ob Peucer und auch die anderen Inhaftierten, ernster oder milder zu bestrafen seien.[67]

Die vierte Anfrage des Kurfürsten, Vorgehensweisen und Strafen für noch zu überführende Theologen festzulegen, erweise sich als sehr schwierig, gehe es dabei doch um zukünftige Fälle.[68] Darum raten die Landräte, diese Fälle an die zuständigen Männer an den Schulen, in den Pfarrämtern, den Superintendenturen, den Konsistorien oder den Universitäten zu übertragen, je nachdem an welchem Ort die Verbrechen der beschuldigten Person stattgefunden hätten.[69]

Doch das diplomatische Abwägen seiner Landräte fand kaum Zustimmung bei dem erzürnten Kurfürsten. Noch am selben Tag schrieb er einen Entwurf für eine Antwort an die Landstände und übergab diesen seinen Schreibern, die sofort das kurfürstliche Antwortschreiben aufsetzten.[70] Diese kurfürstliche Antwort beginnt mit einer Zustimmung zu den einzelnen Schritten, die in den Schreiben der Landräte zur Überführung der verdächtigen Personen vorgeschlagen worden waren.[71] Doch hätte sich der Kurfürst gewünscht, dass die Landräte ihm zu härterem und ernsterem Vorgehen geraten hätten, könnten doch in Religionssachen gnädige und milde Strafen

[65] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 95r.

[66] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 95r–96r.

[67] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 97r–v.

[68] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 97v: „Weil aber solchs zukunfftige felle von denen ehe sie sich zutragen (das wir doch zugeschehen nicht hoffen) edtwas gewisses zu *determiniren* fast schwehr".

[69] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 97v–98r.

[70] Dieser autographe Entwurf ist enthalten in: DrHSA: Loc. 10313/1, 100r: „S. Churf g. mit Henden vffgezeichetes bedencken, wie darauff zu repliciren". Das offizielle Antwortschreiben liegt vor in: Ebd., 102r–104r: „Die darauff gefaßte Replica, vnd entlicher Abschiedt."

[71] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 102r.

sehr schnell missdeutet werden und lehre doch auch die Erfahrung, dass Irrlehrer durch gnädiges Vorgehen nicht umgestimmt werden könnten, sondern vielmehr hartnäckiger und halstarriger würden.[72] Auch hätten viele fromme und unverdächtige Personen in diesen Konvent die große Hoffnung gesetzt, dass durch ihn der Calvinismus ein für alle Mal aus Kursachsen getrieben werde.[73] Zu der Bestrafung der Personen, die in dem Torgauer Verhör des calvinistischen Irrtums überführt würden, wozu die Landstände keine Stellung bezogen hätten, merkt der Kurfürst an, dass er mit harten Strafen gegen diese Menschen vorgehen werde. Denn nur so sei es möglich, die reine Lehre im Lande zu erhalten und die Irrlehre auszurotten. Eine bloße Ablehnung der Irrlehre ohne Folgen in der Tat sei in diesem Falle als ungenügend einzustufen.[74] Was die vier bereits inhaftierten Personen angehe, so habe er die größte Milde walten lassen, obwohl er sehr wohl Ursache zu härterer Strafe gehabt hätte. Denn

> beyde pfaffen meyne beychttfetter vnd selsorger gewessen, Docktor Peucer Meyn leyb arztt dem Ich meynen leyb, Weyb, vnd Kynt, vortrauhett, D. Kacke [sic! sc. Cracow] meyn geheymster Ratt, In allen Weltlichen Hendelln, von wellichen allen Ich schentlich vnd Boslych bethrogen In dem das ych sye vor fromme Redlyche leutte angesehen, vnd auss Ihren Handelungen doch dasKegenspyll befunden.[75]

Er habe sich dazu entschieden, im Einklang mit den Landräten die Strafen der vier Inhaftierten zunächst nicht zu erhöhen, wenn sie ihrer schriftlichen Obligationserklärung nachkämen. Sollten Sie diese aber nicht einhalten und ihr zuwider handeln, so müssten sie mit einer härteren Strafe rechnen.[76]

Das weitere Schicksal der vier Inhaftierten Personen zeigt, dass der Kurfürst diese Drohung wahr machen sollte. So blieb der Hofprediger Schütz sieben Jahre lang in Haft im Dresdener Schloss, bis er am 29. Dezember 1581 unter Hausarrest gestellt wurde und dort am 10. Januar 1592 starb. Johann Stössel wurde am 3. Juli 1574 im Schloss in Senftenberg gefangengesetzt und starb dort am 18. März 1576. Georg Cracow trat zunächst seinen Hausarrest an, den er im Wechsel auf seinem Gut in Schönfeld und in seinem Haus in Dresden abhalten sollte, bevor er nach einem erneuten Verhör am 8. Juli 1574 in die Pleißenburg nach Leipzig gebracht wurde, wo

---

[72] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 100r.

[73] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 102r–v: „Es wollen S. Churf. G. geschweigen, das auch vielen leutten damit wenig gnuge geschehen sein wirdt, dieweil nunmehr am Tage offenbar ist, das solche falsche lehre, Inn S. Churf. G. landen eingeschoben werden wollen, vngeacht das man es bißanhero verneinet, vnd zum hochsten widerfochten, daher dan Ihr viel, auff einen solchen *Conuentum* gesehen vnnd gehofft, So wollen es doch S. Churf. G. dißmals auff euer gutachten dabei wenden lassen".

[74] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 102v–103r.

[75] DrHSA: Loc. 10313/1, 100r.

[76] Vgl. DrHSA: Loc. 10313/1, 103v.

er am 17. März 1575 starb. Caspar Peucer wurde nach seiner Gefangenschaft im Dresdener Schloss und seiner Obligation am 12. April 1574 nach Wittenberg entlassen. Doch schon am 19. Juli erhielt er den Befehl, sich in Torgau einzufinden. Dort wurde ihm die Entscheidung des Kurfürsten mitgeteilt, dass er in Wittenberg untragbar geworden sei und sich bereithalten solle, seinen Hausarrest in Freiberg fortzusetzen. In der Zwischenzeit war bekannt geworden, dass es Briefkontakt zwischen Wittenberg und der Kurpfalz gegeben habe.[77] Als Peucer, danach befragt, nichts gestand oder gestehen konnte, wurde er, wohl auch bedingt durch den polemischen Briefwechsel, den der Kurfürst zur selben Zeit mit der Kurpfalz führte,[78] am 2. August im Schloss in Rochlitz gefangen gesetzt und verlor seine Professur. Im August 1576 wurde er in die Pleißenburg gebracht, wo er seine Haft, unterbrochen durch gelegentliche Verhöre, absaß. Am 8. Februar des Jahres 1586, kurz nach dem Tod der Kurfürstin Anna, wurde er auf Initiative des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt, der den Kurfürsten mit seiner zwölfjährigen Tochter verheiraten wollte, unter strengen Auflagen entlassen. Peucer ging nach Anhalt, wo er am 25. September 1602 in Dessau verstarb.[79]

---

[77] Zum Briefwechsel zwischen Christoph Pezel und dem Heidelberger Professor Zacharias Ursin vgl. Abschnitt XIII. Anm. 48.

[78] Vgl. hierzu den Brief Kurfürst Augusts an Kurfürst Friedrich vom 1. Juli 1574: „Vnd wiewol ich der Heubtsachen wegen In dem Artickel des Hailigen nachtmalß, mit E.L. dismalß nicht streitten, Viel weniger Inn einige Disputation mich mit derselben eintzulassen So kann ich doch diß vnwiederholet vnd vngesagt nicht lassen, das ich Inn solchem Artickel, weder mit E.L. noch mit derselbenn Theologen, niehmalß einig gewesen, auch noch nicht bin, Vnd das auch E.L. vnd deren Theologen sich derentwegen auff die Augspurgische Confession mit nichten zuberuffen, Noch sich derselben zuberuhmen. [...] So ist diß meine mainung vnd gemuth, dass ich In diesem so wie auch alß Inn andern Artickeln des Glaubens vermittelß Gotlicher Hulff bei der Augspurgischen Confession, Lutheri vnd der Lehr so nuhn vber virtzig Jar In meinen von Goth vorliehenen Landen gefuret vnd darinnen Ich ertzogen, bestendiglich verharren darbei bleiben, Auch meine Lande vnd Leute so viel Inn meinen Krefften sein wirdet, mit Gottes gnaden dobei erhalten, Auch allen dem so darwieder einreist vnd eingeschoben werdenn will mit allem ernst wehren vnd steuern vnd vnruigen Leuten, aus antziehung eines Christlichen Eiffers, nichts nachhengen, Vnd fechten mich dawieder andere Lande nichts an, dan mein gewissen Lernet mich, das ich In meinen eigenen Landen reine Lehre zu erhalten schuldig vnd weder auff Caluinum noch auf *Flacium* noch auff den Babst zu Rom einigen respect zuhaben, vonötten achtet.“, DrHSA: Loc. 10313/1, 186r–187r. Vgl. hierzu auch die Darstellung bei Calinich, Kampf und Untergang, 137–140.

[79] Vgl. zu den weiteren Schicksalen der vier inhaftierten Personen: Calinich, Kampf und Untergang, 173–305; Hasse, Peucers Glaube, 135f. Zu Cracow: Kluchkhohn, 110–227.

2. Die Torgauer Artikel als religionspolitische Wende Kursachsens

Die Kommission der „unverdächtigen" Theologen bestand mit den Hofpredigern Georg Listhenius und Martin Mirus,[80] den Theologen der Universität Leipzig Heinrich Salmuth und Wolfgang Harder, acht kursächsischen Superintendenten, unter denen sich auch der Superintendent von Dresden, Daniel Gresser, befand und den Mitgliedern des Konsistoriums Meißen, Kaspar Eberhard und Paul Crell, aus Vertretern einer klassisch-philippistischen Abendmahlsanschauung, die offen war für die Position Luthers in dieser Frage, ohne jedoch dessen christologische Begründung für die Realpräsenz mit zu übernehmen.[81] Die Kommission trat am 27. Mai 1574 zusammen. Allem Anschein nach war es Daniel Gresser, der die konstitutive Sitzung der Kommission mit einer Rede eröffnete, in der er die Theologen über die Situation und ihre Aufgaben informierte.[82]

Die Rede beginnt mit dem Eingeständnis, dass die Verdächtigungen der Theologen anderer Länder bezüglich der Abendmahlslehre nicht ohne Grund geschehen seien. So sei seit etlichen Jahren kein Buch mehr über das Abendmahl in Kursachsen erschienen und die „sakramentiererische" Gegenlehre sei nicht mehr verdammt worden. Auch der *Consensus Dresdensis* habe in dieser Frage nichts erreicht. Es werde gegen Theologen geschrieben, die den Calvinismus bekämpften, und die Abendmahlslehre Luthers werde falsch interpretiert. Christoph Pezel habe erst neulich in einer seiner Vorlesungen gesagt, dass die Zeichen in den Sakramenten nichts weiter enthielten oder darböten als das Wort des Evangeliums. Sie seien Unterpfand der evangelischen Wahrheit und nicht mehr. Aus diesem Grund lehne er jegliche Überlegungen über eine substantiale Gegenwart des Leibes Christi ab.[83] Die Polemik der Wittenberger gegen die „Sakramentierer"

---

[80] Martin Mirus war der Nachfolger von Christian Schütz als Hofprediger. Zu seiner Person und zu seinem weiteren Schicksal in Kursachsen vgl. Hasse, Zensur, 319–332.

[81] Vgl. zum ganzen Abschnitt: Hutter, *Concordia concors*, 173–182; Loescher, *Historia Motuum*, 164–166; Planck, Geschichte, 621–625; Heppe, Geschichte, 430–434; Calinich, Kampf und Untergang, 140–151; Ritschl, Dogmengeschichte, 66–70; Koch, Auseinandersetzungen, 141; Dingel, Torgauer Artikel, passim und Hasse, Zensur, 172–179. Vgl. auch die Auflistung der 15 in der Kommission vertretenen Mitglieder bei Hasse, Zensur, 173_{152}.

[82] Bei Loescher, *Historia Motuum*, 172–174 liegt eine Transskription eines ansonsten unbekannten Manuskriptes vor, das eine Mitschrift eines bei dieser Rede anwesenden Theologen bietet. Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 171f: „Am gedachten 27sten May sind die unverdächtigen nach Torgau verschriebene *Theologi* beysammen gewesen, da ihnen denn folgende Vorstellung (vermuthlich von D. Gresern) gethan worden, die ich, wie sie in der Eyl hat können nachgeschrieben werden, aus dem *Manuscript* hier einrücke."

[83] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 172f: *Pezelius nuper legit: Quidam ex recentioribus dicunt, considerandam esse in Sacramentis substantiam & usum; prorsus haec sunt aliena; idem, qvod eadem nobis offerantur in Sacramentis, qvae per verbum, & addit similitudinem: Sigillum non plus confert qvam litterae, Sacramenta sunt sigilla, verbum litterae; Ergo non plus conferunt nobis Sacramenta quam verbum.*

richte sich ohne Ausnahme gegen Brenz und seine Schüler, nicht jedoch gegen die eigentlichen Vertreter dieser Lehre. So könne Pezel den Genfer Beza als göttlichen Ausleger der Heiligen Schrift preisen. Die gleiche Lehre wie Pezel verträten auch Cruciger und seit einiger Zeit auch Widebram. Allerdings sei zu beachten, dass auch schon Melanchthon in einigen seiner Briefe eine zweifelhafte Abendmahlslehre vorgetragen habe.

Die Wittenberger Theologen erhielten Zustimmung von calvinistischer Seite. So hätten die Frankfurter Calvinisten den *Consensus Dresdensis* unter ihrem Namen gedruckt und sich dazu bekannt.[84] Auch hätten die Wittenberger Theologen die *Exegesis* und andere calvinistische Drucke als gute Bücher gelobt. Aus diesem Grund sei es nun die Aufgabe der Kommission, die rechte Abendmahlslehre in Fragartikeln kurz zusammenzufassen und dabei die Gegenwart des wahren Leibes Christi und den mündlichen Empfang auch der Unwürdigen unter Bezug auf die CA und die Schmalkaldischen Artikel hervorzuheben. Eine Auflistung der calvinistischen Irrtümer sei in Negativartikeln anzufügen, sowie eine Verdammung der *Exegesis*.

Die Kommission begann am 28. Mai ihre Arbeit, indem sie die konfiszierten Briefe und Handschriften las, nachdem der Kurfürst in eigener Person erschienen war und sie beauftragt hatte. Am 31. Mai überreichten die Theologen ihre affirmativen und negativen Artikel als Kommissionsarbeit dem Kurfürsten, der sie billigte. Diese Torgauer Artikel sollten die Grundlage für die nachfolgenden Verhöre abgeben, in denen die Rechtgläubigkeit der des Calvinismus verdächtigten Theologen geprüft werden sollte.

2.1 Das Vorwort der Torgauer Artikel

Die Torgauer Artikel beginnen in ihrem Vorwort mit einer theologischen Einordnung der reformierten Bewegung: Der „Sacramentsschwarm" sei von Gott als Strafe über seine Kirche verhängt worden und habe nicht allein in Deutschland einige Territorien unter seine Gewalt gebracht, sondern auch ausländische Königreiche und Länder, die mit den schlimmsten Gottesstrafen des Aufruhrs und des tausendfachen Mordes geplagt worden seien, nachdem der Calvinismus in ihnen Fuß gefasst habe. Aber auch in Deutschland hätten die Sakramentsverfälscher viele Kirchen, Fürstentümer und Professoren betört. Der Kurfürst von Sachsen und seine Gattin hätten Zeit ihres Lebens nie einen Zweifel daran gelassen hätten, dass sie die einmal erkannte Wahrheit in der Abendmahlsfrage gegen diese Sakramentsschwärmer verteidigen wollten. Aus diesem Grund sei auch vor drei Jahren

[84] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 173: „Die Franckfurtischen Calvinisten haben den *Dresdensem Consensum* gedruckt, darzu gesetzt, daß ihre *Confession* sey."

eine Wiederholung der Abendmahlslehre Kursachsens in den Druck gegeben worden. Doch hätte man in Kursachsen erfahren müssen, dass die Sakramentsfeinde die Kühnheit besessen hätten, dieses Bekenntnis auf ihre Lehre hin und gegen die eigentliche Intention der Autoren auszulegen.

Vor kurzem sei offenbar geworden, dass etliche Privatpersonen im Einvernehmen mit reformierten Theologen damit begonnen hätten, die „Sacramentschwermerey" auch in diesen Landen,

doch vnter einem andern/ schönen vnd gleissenden schein/ zu entschuldigen/ zu beschönen vnd schmücken/ zu *propagiren* vnd auszubreiten/ Zu welchem ende denn allerley vergiffte/ gedruckte vnd vngedruckte/ Sacramentirische Bücher in diese Lande eingeschoben/ vnd in die arme Jugend/ beneben den Sacramentirischen *opinionen* vnd gründen/ eingesteckt vnd eingebildet worden. Dis aber so heimlicher verdackter vnd geschwinder weise/ das die gefahr/ vnd jr vorhabend arglistig beginnen/ fast niemand hat sehen können/ noch öffentlich beschuldigen dürffen.[85]

Der Kurfürst sei zwar schon vorher durch seine Freunde und Verwandten vor etlichen Theologen gewarnt worden, die in der Abendmahlslehre calvinistisch lehrten.[86] Doch seien nun Briefe und Schriften dieser Theologen gefunden worden, die diese Anschuldigungen auf das schlimmste bestätigten. Die Intention dieser Theologen habe darin bestanden, die Abendmahlslehre Luthers in Kursachsen auszurotten und an ihre Stelle die calvinistische Lehre zu setzen. Als diese konspirativen Machenschaften bei Hofe offenbar wurden, habe der Kurfürst auf den Rat seiner Ritterschaft, Landstände und Theologen angeordnet,

abermal etlich wenige/ kurtze vnd klare Artickel/ *Affirmatiue*, als zur erklerung vielgemelter Dresdnischen Repetition/ aus Gottes wort/ Lutheri vnd Philippi schrifften/ vnd andern hiebeuor gethanen öffentlichen Bekenntnissen dieser Lande/ Vnd denn

---

[85] Torgauer Artikel, B 1v.

[86] Der Pfalzgraf Johann Casimir war Ende 1573 in politischen Angelegenheiten nach Dresden gereist. Der mitgereiste Hofprediger der Tochter des Kurfürsten, Bartholomäus Hoffmann, der ebenfalls zugegen war, erhielt den Auftrag, ein Gutachten über die Frage zu verfassen, ob es Übereinstimmungen zwischen der Wittenberger Fakultät und kurpfälzischen Theologen gebe. Hoffmanns Antwort lag im Februar/Anfang März 1574 in Dresden vor. Hoffmann beklagt darin dasErscheinen des Wittenberger Katechismus und berichtet vom Jubel, den dieser Druck in der Kurpfalz ausgelöst habe. „Etliche dankten Gott, daß nun einmal offenbar worden wäre, worauf man lange gehofft, daß die von Wittenberg auf ihrer Seite stünden und ihres Bekenntnisses Gesellen wären" (Kluckhohn, Sturz, 98f). Außerdem hätten die Wittenberger Theologen dem kurpfälzischen Rat Dr. Ehem ihre Lehrübereinstimmung mit der Kurpfalz bekannt: „die zu Wittenberg, als sie ihm die gebührliche Verehrung von allerlei gutem Wein gethan und sich und ihre Schule dem Pfalzgrafen bei Rhein Kurfürsten unterthänigst befohlen, hätten sie über Tisch öffentlich sich vernehmen lassen, wo sie vor E. Kf. G. sich nicht zu fürchten, wollten sie lang auf seine d.i. der Zwingler und anderer Calvinisten Meinung getreten sein." (ebd., 100). Hoffmann berichtet vom Briefwechsel zwischen Pezel und Ursin: „Dr. Pezel habe neulich an Ursinus zu Heidelberg geschrieben, sie haben nun den Pfarrer zu Wittenberg, Widebram auch aller Ding auf ihrer Seite" (ebd., 101). Vgl. hierzu auch Abschnitt XIII. Anm. 48.

auch *Negatiuae* aus den furnemsten der alten vnd newen Sacramentschwermer schrifften/ zu fassen,[87]

sie der Landschaft und den Theologen Kursachsens vorzulegen und auf diesem Wege festzustellen, wer in der Abendmahlslehre rechtgläubig und wer falsch lehre. „Vnd also ein klarer/ liechter vnd vnuerdechtiger vnterschied/ zwischen vnserer vnd der Sacramentirischen Lere zu sehen vnd zu befinden were."[88] Dies sei der Weg, den zu gehen sich der Kurfürst von Sachsen genötigt sehe, auch wenn von etlichen Seiten Widerspruch und Schuldzuweisungen auch an seine Person zu erwarten seien,

als ob wir selbs durch vnser allzu viel vertrawen vnd gelindigkeit/ zu solchem vbel vrsach gegeben/ vnd daran nicht weniger als die jenigen selbs/ die sich des Sacramentschwarms teilhafftig gemacht/ schuldig sein.[89]

Die Torgauer Artikel verstehen sich so selbst als einzig richtige und für Kursachsen bindende Auslegung des *Consensus Dresdensis*, in der jegliche calvinistische Lehre ausgeschlossen werden soll. Damit aber sind sie auch die erste öffentliche Absage an den Calvinismus, die von offizieller kursächsischer Seite in den Druck ging. Diese Ablehnung wird inhaltlich mit der „verkerung vnd lesterung der wort vnd warheit Christi"[90] durch die Calvinisten begründet, die sich dazu fälschlich auf das *Corpus Doctrinae* und andere Schriften Melanchthons beriefen und Luthers Schriften und Bekenntnisse vom Abendmahl ablehnten. Gegen die einseitige Wertschätzung Melanchthons bei den Calvinisten und ihren Freunden und gegen die Absolutsetzung Luthers auf flacianischer Seite präsentieren die Torgauer Artikel nun das kursächsische Programm, das darin besteht, dass

wir durch Göttliche verleihung/ die beiden Menner/ *LVTHERVM* vnd *PHILIPPVM*, vnd jre hochnütze vnd nötige Schrifften vnd Bücher/ vns von einander nicht trennen/ oder reissen vnd nemen lassen können/ Sondern wie sie in jrem leben/ bis in jren seligen abschied/ einmütiglich neben einander gelebt/ vnd zu förderung des wercks Gottes/ darzu sie mit einander beruffen/ trewlich vnd seliglich in dem Hause des HERRN gedienet haben/ Also wollen wir jre schrifften/ vnd rechten verstand derselben/ als der rechten dieser zeit *Eliae* vnd *Elisae*, auch beysamen in gebürlicher danckbarkeit haben/ wissen vnd behalten.[91]

In Kursachsen sollen demnach die beiden Wittenberger Reformatoren und ihre Lehren in gleichem Rang nebeneinander stehen bleiben, das Mutterland der Reformation die goldene Mitte zwischen Calvinismus und Flacia-

[87] Torgauer Artikel, B 2r.
[88] Torgauer Artikel, B 2v.
[89] Torgauer Artikel, B 2v.
[90] Torgauer Artikel, B 4r.
[91] Torgauer Artikel, B 4v–C 1r.

nismus darstellen. Für die Lehrnorm des *Corpus Doctrinae* bedeutet dies, dass die dort enthaltenen Schriften Melanchthons ganz im Sinne der Lehre Luthers verstanden werden sollen.[92] Eine Lehreinheit zwischen den beiden Reformatoren wird postuliert, bei der die Lehrunterschiede bewusst ausgeklammert bleiben.

In den negativen Artikeln würden die Hauptvertreter der zwinglianischen und calvinistischen Lehre mit Namen genannt, damit auch der einfache Leser erkenne, wessen vergiftete Lehre hier in diesen Artikeln abgelehnt werden solle und nicht um Kirchen und Territorien, in denen deren Lehre in Geltung stehe, gegen Kursachsen aufzubringen. Zum Schutz der Bevölkerung Kursachsens vor fremder Lehre würden die Abendmahlsschriften Luthers neu in einem „Handbüchlin" zusammengedruckt, das allen Hausvätern zur Lektüre empfohlen wird.[93]

2.2 Die affirmativen und negativen Torgauer Artikel[94]

Die affirmativen Torgauer Artikel setzen ein mit dem fundamentaltheologischen Axiom, dass die Grundlage der rechten Abendmahlslehre einzig und allein in dem wörtlichen Verständnis der *verba testamenti* zu suchen sei, die von den Evangelisten „fast mit einerley worten" überliefert seien „ohne meldung einiger Figur/ oder newen frembden verstands der wort."[95] Mit diesem Konsens der Evangelisten stimme auch Paulus in seiner Wiederholung der Einsetzungsworte, wie er sie im dritten Himmel empfangen habe, überein. Gemäß diesen klaren und unumstößlichen Einsetzungsworten seien nun auch die näheren Ausführungen des Apostels in 1 Kor 10,16 zu verstehen, in denen er von der Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi spreche, „wider alle alte vnd newe Sacramentschwermer/ die mit diesem Spruch Pauli des HERRN Christi wort/ dieser Kirchen Confession vnd Lutheri meinung/ stracks vmbzustossen vnd falsch zu machen sich vnterstehen."[96] Als Garant für dieses Verhältnis von Einsetzungsworten und Erklärung des

---

[92] Vgl. Torgauer Artikel, C 1r–v.

[93] Eine Neuauflage des „kurzen Bekenntnisses" aus dem Jahre 1544 ging noch im Jahr 1574 in den Druck: Martin Luther, Kurtz Bekentnis Doct. Mart. Luthers, vom H[eiligen] Sacrament, Jm 1544 jar erstlich im Druck ausgangen. Wider die alten und newen Sacramentsschwermere, Wittenberg 1574. Die Sammelausgabe aller Abendmahlsschriften erschien erst im Jahre 1575: Martin Luther, Die fürnemsten und besten Schrifften des Hocherleuchten und Geistreichen Mannes Gottes/ Herrn Doctoris Martini Lutheri/ Von den beiden Sacramenten des Newen Testaments/ Nemlich von der heiligen Tauff/ und dem Abendmal des Herrn. Durch die Theologen der Uniuersitet Witteberg, Wittenberg 1575.

[94] Zur Bewertung der Torgauer Artikel in der Literatur vgl. die Darstellung bei Dingel, Torgauer Artikel, 122–125.

[95] Torgauer Artikel, D 4v.

[96] Torgauer Artikel, E 1r.

Apostels Paulus wird Martin Luther angeführt.[97] Die Verwendung von 1 Kor 10,16 als Grundlage eines Abendmahlsverständnisses ohne Realpräsenz von Leib und Blut Christi, wie sie im konsequenten Philippismus vertreten wurde, wird damit für Kursachsen abgelehnt (Artikel I).

Dieser fundamentaltheologischen Grundlage entsprechend wird in Artikel II die wahrhafte, lebendige und wesentliche Gegenwart der unzertrennten Person Jesu Christi im Abendmahl vertreten, bei dem *mit* der Austeilung und dem Empfang des unverwandelten Brotes und Weines der wahre und wesentliche Leib Christi, den er an sich genommen habe und der ein für alle Mal am Stamm des Kreuzes aufgeopfert worden sei, und das wahre Blut Christi, das er um der Erlösung der Menschen willen vergossen habe, an die Kommunikanten auf unsichtbare, unfühlbare und unausforschliche Weise ausgeteilt wird.[98] In der offenen Bestimmung der Präsenz Christi in der Präposition „mit", in dem Insistieren auf der Unversehrtheit der irdischen Elemente und der Betonung einer Präsenz auf unsichtbare und unempfindliche Weise entspricht diese Definition ebenso sehr den Anliegen Philipp Melanchthons wie in der Bestimmung des Nutzens als Teilhabe an der Erlösung und den Wohltaten Christi, der Vergebung der Sünden, dem Geschenk des Heiligen Geistes, der Einfügung in den Leib Christi und der Einwohnung Christi in den Kommunikanten.[99] Die Einordnung des Himmels in die Topographie des Universums sowie die Neufassung der Abendmahlslehre mit 1 Kor 10,16 als Ausgangspunkt, die der alte Melanchthon vornahm, finden hingegen keine Erwähnung. Die Christologie wird nicht als Begründungshilfe für die Realpräsenz herangezogen. Damit grenzen sich Torgauer Artikel deutlich vom Braunschweiger und mehr noch vom Württemberger Konzept ab. Die Definition des Abendmahls in Torgauer Artikel II kann darum als klassisch-philippistisch bewertet werden.

---

[97] Für den jungen Melanchthon trifft diese Interpretation ebenfalls zu, wie Dingel, Torgauer Artikel, 130 zu Recht feststellt. Doch für den alten Melanchthon gilt diese Interpretation gerade nicht mehr. Zu differenzieren wäre daher die Feststellung: „Zwar berief man sich dafür ausdrücklich auf Luther als Garanten, aber auch Philipp Melanchthon und Martin Bucer konnte man dafür – freilich ohne sie ausdrücklich zu benennen – auf seiner Seite wissen.", ebd.

[98] Vgl. Torgauer Artikel, E 1r–v: „DEmnach halten vnd gleuben wir hertzlich vnd warhafftiglich/ Es werde im Abendmal des HERRN/ in dem er selbs warhafftig/ lebendig/ wesentlich/ vnd seiner Person halben vnzertrennet/ gegenwertig/ mit vberreichung vnd empfahung des vnuerwandelten Brots vnd Weins/ vns warhafftig/ wesentlich/ doch vnsichtbarer/ vnentpfindlicher vnd vnausforschlicher weise/ zu essen vnd zu trincken gegeben/ vnd von vns empfangen/ der ware/ wesentliche Leib des Sons Gottes/ den er an sich genomen/ vnd für vns ein mal am Stam des Creutzes auffgeopffert hat/ vnd das ware Blut/ welches er für vns vergossen hat zu vergebung der Sünden".

[99] Vgl. hierzu die Formulierung Melanchthons in CAvar X: *De coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini.*, BSLK, 65, 45f.

Der dritte Torgauer Artikel interpretiert die Definition in Artikel II, indem er die Möglichkeit einer Spiritualpräsenz, die in den offenen melanchthonischen Formulierungen mit *cum* immer auch eine Interpretationsmöglichkeit darstellte, ausschließt. Die Einsetzungsworte Christi, die Auslegung des Apostels Paulus, der Kleine und der Große Katechismus Luthers und die Lehrbücher Philipp Melanchthons sprächen

> von keinem Zeichen oder Figur/ des abwesenden Leibs/ auch nicht allein von dem Geistlichen essen/ sondern [...] von dem Sacramentlichen oder leiblichen Essen des waren Leibs vnd Bluts Christi im Abendmal.[100]

Das „sacramentliche" Essen im Abendmahl wird definiert als leibliches Essen des Leibes und Blutes Christi. Eine calvinistische Interpretation des Begriffs der *unio sacramentalis* im Sinne der Spiritualpräsenz wird damit implizit ausgeschlossen. Die Kursachsen nehmen so eine Interpretation der Wittenberger Konkordie vor, indem sie die *unio sacramentalis* mit der *manducatio oralis* verknüpfen, den mündlichen Empfang von Leib und Blut jedoch auf den Vollzug einer stiftungsgemäßen Abendmahlsfeier beschränken.[101] Zur Bestätigung wird die Abendmahlsdefinition im Kleinen Katechismus Luthers angeführt, in der mit der Präposition „unter" die *manducatio oralis* ausgesagt wird. In Aufnahme der Position Luthers in der Abendmahlsfrage halten die Torgauer Theologen fest, dass „wirdige vnd vnwirdige"[102] den Leib Christi empfangen. Dass auch gottlose und ungläubige Kommunikanten den wahren Leib und das wahre Blut Christi empfingen, wie Luther stets festgehalten hatte, findet indes keine Erwähnung. Die Kommission zieht sich in dieser Frage auf die offenere Formulierung der *manducatio indignorum* zurück, wie sie in der Wittenberger Konkordie von 1536 ausgesagt worden war.[103]

---

[100] Torgauer Artikel, E 2r.

[101] Zur calvinistischen Interpretation der *unio sacramentalis* vgl. das Schreiben des Heidelberger Theologen Petrus Dathenus in Abschnitt XI. 5.2. Vgl. hierzu die Aussagen der Wittenberger Konkordie (1536): WA.Br 12, 206,10–13: „Doch so lassen sie zu, das durch Sacramentliche einigkeit das brot sey der leib Christi, das ist, sie halten, so das brot dargereicht wird, das als denn zugleich gegenwertig sey und warhafftig dargereicht werde der leib Christi". Diese Aussagen werden nun wie folgt interpretiert: „HAlten demnach/ das *vnione Sacramentali*, durch Sacramentliche einigkeit/ das Brot sey der Leib Christi/ vnd der Wein das Blut Christi. Wir bekennen vnd gleuben auch/ wo man nach des HERRN befehl zusamen komet/ seine Einsetzung vnd Stifftung helt/ da Brot vnd Wein dargereicht wird/ das als denn zugleich gegenwertig sey/ vnd warhafftiglich dargereicht/ entpfangen/ vnd mit dem Munde geessen vnd getruncken werde/ der ware wesentliche Leib vnd Blut Christi."

[102] Torgauer Artikel, E 2r.

[103] Vgl. WA.Br 12, 207: „Darumb, wie S. Paulus sagt, das auch die unwirdigen dis Sacrament niessen, also halten sie, das auch den unwirdigen warhafftig dargereicht werde der leib und das blut Christi und die unwirdigen warhafftig dasselb empfahen, so man des Herrn Christi einsetzung und befelh hellt."

Doch billigt die kursächsische Kommission mit ihrer Rede von einer *manducatio oralis* mitnichten die altgläubige „Papistische Transsubstantiation", eine räumliche Einschließung von Leib und Blut Christi in dem Brot des Abendmahls oder eine andauernde Vereinigung von Leib und Brot, die über den Vollzug der Abendmahlsfeier hinaus Bestand haben könnte. Die Ablehnung einer Auf- und Niederfahrt der menschlichen Natur Christi vom und in den Himmel, die seine Realpräsenz ermögliche, lehnen die „unverdächtigen" Theologen Kursachsens mit Luther ab und halten mit ihm fest an den Glaubensartikeln der Himmelfahrt und der *sessio ad dexteram*.[104] Das Tübinger Christologumenon einer Allgegenwart der menschlichen Natur wird ebenso abgelehnt wie jeder Versuch, der menschlichen Natur Christi ihre Integrität zu rauben.[105] Die ganze Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wird durch die Kursachsen abgelehnt, denn „Solches alles ist vnerforschlich/ vnd menschlicher vernunfft/ so scharff sie ist/ zu ergründen vnmüglich".[106] Allen Versuchen menschlicher Vernunft, zu erfassen, wie es dem Leib und dem Blut Christi möglich sei, im Abendmahl gegenwärtig zu werden, setzen die Kursachsenihren „demütigen christlichen" Gehorsam zu den *verba testamenti* entgegen, durch die das *mysterium* der Realpräsenz konstituiert werde.[107]

Die kursächsische Theologenkommission bekennt sich im sechsten affirmativen Artikel zur melanchthonischen Regel, dass nichts als Sakrament zu bezeichnen sei, das außerhalb des durch Christus eingesetzten Gebrauchs gefeiert wird, habe doch kein Mensch das Recht und die Macht, Sakramente einzusetzen oder ihre Einsetzung zu verändern. Auch die Regel Melanchthons, dass Christus in seinem Abendmahl nicht um des Brotes willen gegenwärtig sei, sondern um der Menschen willen, um sie im Glauben zu erhalten und Trost und Leben in ihnen zu wirken, wird rezepiert. Doch wenden sich die fünfzehn Theologen entschieden gegen die konsequent-philippistische Interpretation der zweiten Regel, indem sie darauf hinweisen, dass neben dem geistlichen Gebrauch des Abendmahls, der für einen heilvollen Empfang nötig sei, der wahre und wesentliche Leib und Blut

---

[104] Die Kursachsen beziehen sich hier auf den Brief Luthers an die Schweizer Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel vom 1. Dezember 1537, WA.Br 8, 152,68–77.

[105] Vgl. Torgauer Artikel, E 2v: „Wir ertichten auch nicht einige *vbiquitatem carnis*, oder verleugnen die warheit des Leibs Christi/ oder einigen Articul Christliches Glaubens".

[106] Torgauer Artikel, E 3r.

[107] Vgl. Torgauer Artikel, E 3r–v: „Daher wir mit der alten Rechtgleubigen Kirchen/ des HERRN Abendmal fur ein vnerforschlich *mysterium* halten/ vnd können nicht furüber in diesen hohen sachen/ Sondern müssen bekennen/ vnd bleiben/ bey den hellen vnd warhafftigen worten vnsers HERRN Christi".

Christi „unter" Brot und Wein an die Kommunikanten ausgeteilt werde.[108] Als Fehlinterpretation dieser Regel sei die Sicht zu beurteilen, dass aus ihr

folge/ das Brot vnd Wein/ sein allein blosse/ lehre Zeichen/ figuren/ oder bedeutungen/ des abwesenden Leibs vnd Bluts Christi/ oder das mit Brot vnd Wein warhafftig vnd wesentlich der ware Leib vnd Blut Christi/ nicht ausgeteilet vnd empfangen werde.[109]

Im Anschluss an Luther bekennt sich der siebte affirmative Torgauer Artikel zur Konstitution des Abendmahls allein durch das Wort Christi, das auch bei Unwürdigkeit des Spenders sicher und gewiss in Geltung bleibe. Aus diesem Grund sei auch die *manducatio indignorum* in einsetzungsgemäßen Abendmahlsfeiern festzuhalten, die Paulus jedoch mit dem Gericht Gottes verknüpft habe, „weil sie es one ware Busse vnd Glauben entpfangen."[110] Ist diese Formulierung inhaltlich schon recht nahe bei der lutherschen *manducatio impiorum*, so wird doch in den Torgauer Artikeln zumindest der Begriff der *impii* nicht erwähnt.[111] Im achten Torgauer Artikel wird indes mit der Rede von einer *duplex manducatio* die Unabhängigkeit der Realpräsenz von Leib und Blut Christi vom Glauben des Kommunikanten festgestellt.

Die bis hierher dargestellte Abendmahlslehre bestätigen die kursächsischen Theologen im Torgauer Artikel IX und postulieren die Übereinstimmung dieser Torgauer Position mit dem *Corpus Doctrinae* und dem Dresdener Konsens. Dadurch aber wird die in den Torgauer Artikeln entfaltete Abendmahlslehre hermeneutisch der im *Corpus Doctrinae* und im *Consensus Dresdensis* enthaltenen vorgeschaltet. Alle Stellen in diesen beiden kursächsischen Bekenntnisschriften, die offen für eine calvinistische Interpretation waren, werden so derart interpretiert, dass diese Offenheit beseitigt wird. Durch diese hermeneutische Relecture geben die Torgauer die Abendmahlslehre des *Corpus Doctrinae* zwar nicht auf, doch lehnen sie bestimmte Interpretationsweisen als unzulässig ab.[112] In ihrem letzten affir-

---

[108] Vgl. Torgauer Artikel, E 4v: „HJerbey müssen wir aber vmb der Sacramentirer verklerung willen/ auch dis bekennen vnd erinnern/ das vmb dieser Regel willen nicht vnrecht geredt sey/ das des HERRN Abendmal sey sein warer Leib vnd Blut/ vnter dem Brot vnd Wein/ vns Christen zu essen vnd zu trincken von Christo selbs eingesetzt".

[109] Torgauer Artikel, E 4v.

[110] Torgauer Artikel, F 1r.

[111] So auch Dingel, Torgauer Artikel, 132: „Auch wenn man mit den Unwürdigen diejenigen meinte, die das Abendmal ‚one ware Busse vnd Glauben entpfangen', und damit sowohl dem Verständnis der Wittenberger Konkordie als auch dem Luthers gerecht zu werden versuchte, so blieb man doch von der Terminologie her bei den ‚indigni', den ‚Unwürdigen'".

[112] Zu ergänzen wäre darum die Aussage: „Damit hatten die Torgauer Artikel durch eine weitgehende Anlehnung an die Wittenberger Konkordie weder die im Corpus Doctrinae Philippicum zum Ausdruck kommende Abendmahlslehre aufgegeben noch die Martin Luthers ausgegrenzt.", Dingel, Torgauer Artikel, 133.

mativen Artikel verwahren sich die Torgauer Theologen prophylaktisch dagegen, mit dieser ihrer Position in der Abendmahlslehre als altgläubig, reformiert, eutychianisch oder nestorianisch bezeichnet zu werden. Vielmehr sei das einfache Vertrauen auf die Einsetzungsworte Christi immun gegen alle diese Vorwürfe. Eine explizite Verwerfung des „Antichristischen Bapsthums", der Zwinglianer als alte, grobe Sakramentierer und der Calvinisten als neue, subtile Sakramentierer schließt die affirmativen Torgauer Artikel ab.

An diese positive Darstellung der kursächsischen Abendmahlslehre schließt sich in 20 Negativartikeln die Verwerfung der zwinglianischen, calvinistischen und konsequent-philippistischen Lehre in dieser Frage an. Die ersten sechs Artikel beschäftigen sich mit Positionen vergangener Tage. So werden stellvertretend für den ganzen Schweizer Zwinglianismus die Positionen Karlstadts, Zwinglis und Oekolampads nach einer kurzen Darstellung abgelehnt, gefolgt von den Positionen des Antitrinitariers Johannes Campanus (1500–1575) und des Spiritualisten Caspar von Schwenckfeld. Mit dem achten Negativartikel wenden sich die kursächsischen Theologen dem aktuellen Abendmahlsstreit zu, indem sie nunmehr auf die Positionen Calvins, Bullingers, Martyrs, der Heidelberger und „anderer jrer Consorten"[113] eingehen. Nach deren Lehre bestehe eine Analogie zwischen der Ernährungsfunktion von Brot und Wein und der geistlichen Speisung mit Leib und Blut Christi und seinen Wohltaten, die der Seele in der Abendmahlsfeier zuteil würden. Die Bedeutung des Brotes reduzierten diese Theologen auf „ein malzeichen/ oder warzeichen/ pfand oder gedechtnis des abwesenden Leibs Christi/ Der von vns gewichen/ vnd wider zu vns komen solle."[114] Das Brot verweise so als Zeichen auf den abwesenden Leib Christi. Der Heidelberger Katechismus und die *Exegesis*[115] lehrten zudem, dass die Gläubigen durch die Wirkung des Heiligen Geistes des Leibes und Blutes Christi so gewiss teilhaftig werden wie ihr Mund die heiligen Wahrzeichen Brot und Wein empfingen.[116] Zu Unrecht beriefen sich die „heimli-

[113] Torgauer Artikel, G 3r.

[114] Torgauer Artikel, G 3r.

[115] Vgl. die Frage 75 des Heidelberger Katechismus: „Erstlich daß sein leib so gewiß für mich am Creutz geopffert und gebrochen, unnd sein blut für mich vergossen sey, so gewiß ich mit augen sehe, daß das brod des HERRN mir gebrochen, und der Kelch mir mitgetheilet wird: Und zum andern, daß er selbst meine seel mit seinem gecreutzigten Leib unnd vergossnen Blut, so gewiß zum ewigen leben speise und trencke, als ich auß der hand des Dieners empfange, unnd leiblich niesse das brod unnd den Kelch des HERRN, welche mir als gewisse warzeichen des leibs und bluts Christi gegeben werden.", Müller, Bekenntnisschriften, 702. Zur Position der *Exegesis* in dieser Frage vgl. Abschnitt XIV 2.2.

[116] Vgl. Torgauer Artikel, G 3r–v: „[...] das wir so warhafftig seines Leibs vnd Bluts durch wirckung des heiligen Geistes teilhafftig werden/ Als war wir diese heilige Warzeichen mit dem Munde/ zu seinem gedechtnis empfahen/ nach laut des Heydelbergischen Catechismi/ vnd derselben gründlichen berichts/ auch nach der newen *Exegesi*".

chen Sacramentirer" zur Begründung dieser Position auf Philipp Melanchthon, habe dieser doch bis zu seinem Tod an der Austeilung und dem Empfang des wahren Leibes und Blutes Christi festgehalten.[117] Doch deuteten diese Theologen die Bezeichnung des Brotes und Weines im Abendmahl als Leib und Blut Christi derart, dass dadurch lediglich der vom profanem Essen und Trinken unterschiedene Gebrauch im Abendmahl als Zeugnis und Gemeinschaft mit Christus ausgesagt werden solle.[118] Darüber hinaus bestehe ein Konsens unter den alten und neuen „Sacramentierern", dass die *verba testamenti* nicht ohne die Anwendung einer tropischen Figur und gemäß der „art vnd der *analogia* der Sacrament/ altes vnd newen Testaments (wie sie reden)"[119] adäquat zu verstehen seien. Die *Exegesis* verweise in dieser Frage auf die angebliche „meinung Christi" und nicht auf die Einsetzungsworte. Denn wollte man bei dem einfachen Verständnis der Worte bleiben, so ergebe sich

> ein ergere *Artolatria* Aberglaub vnd Götzendienst/ denn alle des Bapts grewel sein können etc. Gleich als könte man des HERRN Christi meinung hertz vnd willen/ Vnd was jm sein Himlischer Vater vns zuuorkündigen befohlen/ anderswo denn in seinen warhafften vnbetrüglichen worten finden/ oder anders woher/ denn aus der Apostel vnd Propheten zeugnissen nehmen/ gleuben/ vnd dadurch selig werden/ gleich als redet der Mund der Warheit anders/ denn sein hertz vnd meinung were.[120]

Für die Torgauer Kommission ist der Verweis auf einen hinter den Worten liegenden Sinn unannehmbar, werde doch dadurch das äußere Wort als Quelle der Erkenntnis des Willens Gottes in Christus untergraben. Ebenso wird die Position abgelehnt,

> der Leib vnd Blut Christi [könnten] anders nicht/ denn allein durch waren Glauben Geistlich genossen werden/ Demnach auch in diesem Abendmal er allein Geistlicher weis/ nach art des glaubens/ gessen vnd getruncken werde.[121]

Diese Theologen behaupteten zwar in ihren Schriften, Christi Leib und Blut nicht aus dem Abendmahl auszuschließen, zugleich aber setzten sie sich dafür ein, dass der Leib und das Blut Christi so weit vom Abendmahl ent-

---

[117] Vgl. hierzu die Aussagen Melanchthons in der *tertia aetas* der *Loci communes* aus dem Jahre 1559, auf die sich die Torgauer Theologen unter anderem beziehen: *Nec est inane spectaculum, sed Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti.*, StA 2/2, 522,4–6.

[118] Vgl. hierzu die Frage 79 des Heidelberger Katechismus: Müller, Bekenntnisschriften, 704. Vgl. Cureus, *Exegesis*, 35.

[119] Torgauer Artikel, G 4r.

[120] Torgauer Artikel, G 4r.

[121] Torgauer Artikel, G 4v.

fernt sei wie der Himmel von Erde.[122] Die Rede des Apostels Paulus von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi werde ausgelegt als allein bezogen auf die geistliche Vereinigung mit Christus und seinem *„mystico corpore*, Das ist/ mit seiner Christlichen Kirch/ die auch Christi Leib genennet wird".[123] Auch behaupteten die Heidelberger Theologen und der Autor der *Exegesis*, dass die in Kursachsen gebräuchliche Redeweise, dass in, mit und unter Brot und Wein Christi Leib und Blut gereicht und empfangen werde, nicht übereinstimme mit den *verba testamenti*. Vielmehr werde „eine schendlichere Abgötterey dadurch bestetigt [...] denn jemals die Papistische grewel gewesen".[124] Überdies lehre Beza zusammen mit einigen seiner theologischen Freunde, dass Christus die Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl nicht habe verheißen wollen, weil er gar nicht dazu in der Lage gewesen sei, widerspräche diese Gegenwart doch der Natur und den Eigenschaften seiner menschlichen Natur. Diesen Argumentationsgang empfinden die Kursachsen als ungerechtfertigte und grobe Beschneidung der göttlichen Allmacht:

> Ist gleich so viel/ als wenn sie lesterten/ das Göttliche gewalt vnd weisheit/ weiter nicht gehen oder wircken/ vnd sich erstrecken könne/ denn vnsere augen/ sinn/ vnd vernunfft/ leiblich vnd natürlich sehen/ richten vnd vrtheilen mögen.[125]

Die Torgauer Theologen wehren sich so entschieden gegen eine Selbstbeschränkung der Allmacht Gottes durch sein Schöpfungswerk, die in der *Exegesis* vertreten worden war und sind der Ansicht, daß Gott zu jeder Zeit die durch ihn selbst gegebenen Naturgesetze durchbrechen kann.

Mit dem sechzehnten Negativartikel gehen die kursächsischen Theologen im Kontext ihrer Darstellung der abgelehnten Gegenlehre auf die reformierten und konsequent-philippistischen christologischen Argumente ein, indem sie den Einwand referieren, die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl widerspreche den Glaubensartikeln der Annahme einer unversehrten menschlichen Natur und dem der Himmelfahrt Christi. Die Himmelfahrt Christi, aus der die räumliche Gegenwart des Leibes Christi im Himmel folge, mache die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl unmöglich.[126] Dass dieser Widerspruch bestehe, wird von kur-

---

[122] Vgl. die Äußerung Bezas im Religionsgespräch von Poissy (1561): Beza, Oration, D 4r: „so ma(n) auf die ort sihet / wie weit die vo(n)einander gelegen sein [...] so sagen wir / dz sein leib so weit von brot vn(d) von wein abgesundert ist so fern der aller oberst him(m)el von d(er) erden."

[123] Torgauer Artikel, G 4v–H 1r.

[124] Torgauer Artikel, H 1r.

[125] Torgauer Artikel, H 1r–v.

[126] Vgl. Torgauer Artikel, H 2r: „DAs alle Sacramentirer von der Himelfart vnd erhöhung Christi zur Rechten Gottes des Vaters/ gar kindisch vnd schwermerisch ausser vnd one Gottes Wort reden vnd tichten/ Als sey des HERRN Christi Leib im Himel beschlossen vnd behalten/ an

sächsischer Seite rundweg geleugnet, indem auf die Beschränktheit des menschlichen Verstands und die Allmacht Gottes hingewiesen wird. Die Torgauer Theologen gehen nur insofern auf die Christologie ein, wie es ihnen zur Abwehr der gegnerischen Argumente nötig erscheint. Ein positives christologisches Konzept bleiben sie schuldig. Vermutlich wäre über dieses umstrittene Thema unter den fünfzehn Theologen auch kein Konsens möglich gewesen, hatten doch die Leipziger Theologen die Wittenberger Christologie in vollem Umfang gebilligt, während Listhenius und Gresser auf der Linie der Braunschweiger Christologie lagen.[127]

Beza und seine theologischen Freunde lehnten das sakramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl als ein „Capernaitisch oder Cyclopisch fleischfressen"[128] ab und definierten die sakramentliche Vereinigung einzig und allein als eine *similitudo inter signum & rem signatam*. Damit aber leugneten sie zusammen mit der *Exegesis* auch, dass Brot und Wein im Abendmahl als *signa exhibitiva veri corporis & sanguinis CHRISTI* zu verstehen seien und nicht bloß als *signa testificativa* oder *memorialia*.[129]

Auf diesen kurzen Exkurs zur Zeichentheorie in der Abendmahlslehre folgt abschließend im zwanzigsten Negativartikel eine Zusammenstellung der „gifftigen vnd spitzigen fragen/ so one vnd ausser Gottes Wort/ vnd one alle not/ von den Sacramentsfeinden gereget/ hefftig gescherfft/ vnd vnserer Christlichen meinung/ zu wider vnd entgegen gesatzt werden."[130] Die ersten acht der durch die Kursachsen als illegitim abgelehnten Fragen behandeln die Verbindung von Brot und Leib Christi, ihre Dauer, das weitere Schicksal des Leibes Christi nach dem Empfang durch die Kommunikanten und die Frage, ob es sich bei dem im Abendmahl empfangenen Leib um einen lebendigen oder um einen toten handele. In den sieben weiteren angeführten Punkten wird der Frage nachgegangen, ob es einen besonderen Nutzen des leiblichen Essens und Trinkens gebe, der über den geistlichen Nutzen hinausgehe, was Christus in den Unwürdigen und Gottlosen wirke, ob der Leib der Kommunikanten durch den Empfang des Leibes Christi auf natürliche Weise zur Unsterblichkeit vorbereitet würde[131] und wie mit der Annahme einer Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl noch effizient der altgläubigen Irrlehre der Artolatrie widersprochen werden

---

einem einigen gewissen ort (wie eine Schwalbe oder Storch in seinem Netz sitzet/ vnd reumlich beschlossen vnd behalten wird/ oder wie die Stern am Himel gehefftet sein etc.)".

[127] Zur Christologie des Hofpredigers Listhenius vgl. Abschnitt XIII. 3. Zur Position Gressers in dieser Frage vgl. Abschnitt X. 2.1.

[128] Torgauer Artikel, H 1v.

[129] Vgl. Torgauer Artikel, H 3r.

[130] Torgauer Artikel, H 3v.

[131] Vgl. Torgauer Artikel, H 4r: „Ob der Gleubigen leibe/ durch den Leib Christi natürlicher weis zur vnsterblichkeit verwandelt werden/ wie sonsten die natürliche Speis in des Menschen Leib vnd Natur verwandelt wird?"

könne. Diese fünfzehn Fragen werden von kursächsischer Seite als „fehrliche/ schedliche Schwermerey vnd Irrthum/ die in diesen vnsern Kirchen/ bis hieher sind durch Gottes Wort gestrafft worden" bezeichnet und als in die Irre führend abgelehnt.[132] Bezüglich der anderen Glaubensartikel, die zu Unrecht in diesen Abendmahlsstreit mit einbezogen worden seien, also auch bezüglich der Christologie, berufen sich die Kursachsen auf das *Corpus Doctrinae* „vnd andere vbergebene bewerte Schrifften vnser lieben Väter vnd Praeceptoren/ auch etzliche Confessionen/ zu Dresden widerholet/ vnd vnterschrieben"[133] neben den altkirchlichen Symbolen der Apostel, aus Nicäa, Ephesus, Chalkedon und alle anderen, in denen das nötige zu diesen Artikeln gesagt sei. Die fünfzehn Mitglieder der kursächsischen Kommission weichen so erneut einer Stellungnahme zur Debatte um die Christologie aus, liegen doch in den Schriften der Väter und Präceptoren Luther und Melanchthon zumindest zwei voneinander zu unterscheidende christologische Konzepte vor.

Nach Abschluss dieser 30 affirmativen und negativen Torgauer Artikel wurden vier Fragen erstellt, die bei dem Verhör der verdächtigen Theologen benutzt werden sollten: Die erste fragt danach, ob die zu verhörenden Theologen die affirmativen Artikel als übereinstimmend mit Gottes Wort, der Augsburger Konfession und dem Dresdener Konsens ansehen und „ob sie von dem Nachtmal des HERRN also vnd anders nicht gleuben/ vnd forthin zu leren vnd zu predigen gedencken".[134] Der zweite Fragartikel verlangt die Zustimmung zur Verwerfung und Verdammung der in den Negativartikeln genannten Irrlehren der Zwinglianer und Calvinisten. Im dritten Fragartikel werden die kursächsischen Theologen gefragt nach ihrer Position zur Lehre, die Luther Zeit seines Lebens gegen die „Sacramentierer" vertreten habe, wie sie sich vor allem in seinen Schriften „Wider die himmlischen Propheten", „Daß diese Worte ‚das ist mein Leib' noch feststehen", „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" und im „Kurzen Bekenntnis vom Abendmahl" finde und mit der das *Corpus Doctrinae* und das Abendmahlsbuch Paul Ebers übereinstimmten. Die Frage, ob die zu verhörenden Theologen mit der kursächsischen Kommission die in der *Exegesis* vertretene Abendmahlslehre „von hertzen verdammen/ vnd derselben Schwermerey hinfüro neben vns widersprechen wollen"[135] bildet den Abschluß.

Die Torgauer Artikel stellen eine explizite Absage an die calvinistische Position in der Abendmahlslehre dar. In dieser Hinsicht ist die Torgauer Theologenkommission ihrem Auftrag gerecht geworden. Doch hat sie mit der ausdrücklichen Gleichberechtigung der Lehren und Bücher Luthers und

[132] Torgauer Artikel, H 4v.
[133] Torgauer Artikel, H 4v.
[134] Torgauer Artikel, D 1r.
[135] Torgauer Artikel, D 1v.

Melanchthons auch neue Probleme geschaffen: Gibt sie in der Abendmahlslehre eine hermeneutische Hilfe zum Verständnis der reformatorischen Tradition Kursachsens, so bleibt sie dies in allen anderen Artikeln schuldig. Die nicht erwähnten theologischen Spannungen zwischen den beiden Wittenberger Reformatoren waren durch ihre Gleichberechtigung nicht beseitigt, sondern vielmehr dazu bestimmt, irgendwann wieder hervorzubrechen. Die klassisch-philippistische Weigerung, der Abendmahlslehre eine sie tragende Christologie zur Seite zu stellen, konnte nicht auf eine Zustimmung von Braunschweiger oder Württemberger Seite hoffen, zumal die christologische Spitze der Tübinger Christologie mit der Ablehnung einer Allgegenwart der menschlichen Natur Christi abgelehnt worden war. Das neue kursächsische Bekenntnis wird so durch seinen Rückgang auf den klassischen Philippismus nicht den durch die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre veränderten Bedingungen des zeitgenössischen Luthertums gerecht.

Die Torgauer Artikel erweisen sich als ein durch konkrete Umstände hervorgerufenes Bekenntnis, das seinen Zweck zwar erreichte, in der innerlutherischen Diskussion um Christologie und Abendmahlslehre aber gewiss nicht das letzte Wort sein konnte. Doch war durch die Veröffentlichung der Torgauer Artikel auch nach außen hin der neue religionspolitische Kurs Kursachsens klar bestimmt: Die Offenheit des *Corpus Doctrinae* hin zum Calvinismus wurde durch dieses Bekenntnis beendet. Kursachsen wurde damit zum entschiedenen Gegner des Zwinglianismus, des Calvinismus und des konsequenten Philippismus. Bedeutete diese Entscheidung für die Kurpfalz das Ende aller Hoffnungen auf eine Einigung mit Kursachsen, so sollte sie doch die Wege zu einer innerlutherischen konfessionellen Einigung ebnen, die mit der Konkordienformel 1577 erreicht wurde.

3. Das Torgauer Verhör der Wittenberger Theologen

Der religionspolitische Kurswechsel am kurfürstlichen Hof und die Vorbereitungen, die zur Absetzung der in der Abendmahlsfrage „calvinistisch" lehrenden Professoren führen sollten, blieben auch den Wittenberger Theologen nicht verborgen.[136] Caspar Cruciger reagierte auf diese Umstände mit

[136] Von den Torgauer Verhören liegt ein umfangreiches handschriftliches Protokoll eines anonymen kursächsischen Beamten vor in: DrHSA 10302/19, 151r–317v. Es umfasst insgesamt 30 Verhöre. Vgl. Hasse, Zensur, 173_{155}. Die hier einschlägigen Verhöre sind die folgenden: Friedrich Widebram (152r–178r); Caspar Cruciger d.J. (178r–196r); Heinrich Moller (196r–204r); Christoph Pezel (204r–227v) und Esrom Rudinger (228r–235v). Vgl. hierzu die Darstellungen bei Hutter, *Concordia concors*, 206–219; Loescher, *Historia Motuum*, 176–192; Planck, Geschichte, 626–

der Ankündigung, in Kürze in Gegenwart aller Studenten der Wittenberger Fakultät seine in der Bibel gegründete Position über das Abendmahl vorzutragen und sie auch schriftlich abzufassen, auch „wann der Hencker mit dem Schwertt soltt hintter Ihme stehen".[137] Christoph Pezel hingegeben gab seiner Angst vor dem Exil oder der Todesstrafe Ausdruck: Drei der Wittenberger Professoren müssten mit den härtesten Strafen durch den Kurfürsten rechnen.[138]

1. Die eigentlichen Verhöre der Wittenberger Professoren begannen am 2. Juni 1574 mit einem Besuch der Kommissionsmitglieder Eberhard, Salmuth, Gresser, Mirus und Heidenreich bei dem mittlerweile 74 Jahre alten Georg Major, der aufgrund seiner schlechten gesundheitlichen Verfassung nicht in der Lage war, nach Torgau zu reisen. Auf die Vorlage der Torgauer Artikel reagierte er mit Zustimmung. Er habe die Abendmahlslehre immer so verstanden, wie sie in diesen Artikeln dargestellt sei. Richtig sei es, dass in diesem neuen Bekenntnis das wörtliche Verständnis der *verba testamenti* und die *manducatio oralis* festgehalten worden sei. Er habe diese Lehre vor 50 Jahren bei Luther selber gelernt und sie auch selbst stets in dieser Weise gelehrt. Mit dieser Lehre wolle er getrost sterben. Major klagt darüber, dass man ihn während der drei letzten Jahre zu keiner theologischen Entscheidung zu Rate gezogen habe. Er unterschreibt die Torgauer Artikel und fügt den Satz *Neque Calvini, neque aliorum errores de Sacramento probo* hinzu.[139]

631; Heppe, Geschichte, 434–439; Calinich, Kampf und Untergang, 151–166; Hasse, Zensur, 175–177.

[137] „Extract aus Eines gutten freundes schreiben das itzig Wesen zu Wittenberg belangend", DrHSA: Loc. 10316/11, unpaginiert. Das Schreiben, bei dem sowohl der Wittenberger Autor als auch der Empfänger unbekannt sind, ist datiert auf den 24. März 1574. Hier: Ebd.: „Der einige Creutziger, der Inn der Jugendt bei gutter Vornunfft geirret hat, gehett Itzo Inn seinem Altter an gar zuschwörmen Er hat negst offendtlich mit grossem Geschrey gesagett, Er woltte Inn kurtzen Inn aller Studenten gegentwerttigkeit, seine meinung vom Sacrament die Inn der Biblia gegrundett, sagen vnd schreibenn, vnd wann der Hencker mit dem Schwertt soltt hintter Ihme stehen O Fleisch vnd Blutt Ich gleube derer keiner verlöhre seinen langen Rock, damitt sie den *Caluinismum* bedeckenn, vmb Gottes vnd seines bekendtnus willen."

[138] Vgl. DrHSA: Loc. 10316/11, unpaginiert: „*Poetzelius* der schreiett, er sei eine Schwebende Person, müsse alle stunden deß *Exilij* vnd *martiri* gewerttigk sein. Es ist Sünde vnd schande solche Dingk Inn einer solchenn Vorsamglung vnd vntter einem solchen grossen Fürsten rehden vnd thun. Vnd hat dartzu gesagett. Wolan es sein vnnser drei, derer Hautt es giltt Sie mögen sich nach gelegenheitt dieser Leuffte vnd Zeitt wohl fursehen das das Volck nicht ein mahl wider sie schreyett. Wegk mit Inen vnd gekreutzigett." Mit den drei Personen sind wohl Pezel, Cruciger und Moller gemeint. Den erst kürzlich zu ihrer Position getretenen Widebram nimmt Pezel hier wohl aus.

[139] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 176: „An diesem Tag ward *Georg Major* zu Hauß folgender maassen, wie mein MSt. Meldet, vernommen. Zu ihm sind kommen in seine Herberge, da er schwach, *D. Eberhard, Salmuth, Greser, D. Mirus, M. Casp.* Heidenreich, haben ihm fürgelegt *Declarationem & errores. Dixit:* Das ist auch meine Meinung. *Ego hanc doctrinam semper retinui & nunqvam abjeci.* Man soll τὸ ῥητὸν behalten, *& oralem manducationem. Didici hanc doctrinam*

2. Am 3. Juni 1574 um sechs Uhr morgens begann die Kommission mit dem Verhör Friedrich Widebrams, nachdem sie eine Rede des Kurfürsten an alle Wittenberger Theologieprofessoren verlesen hatten: In dieser Rede nennt der Kurfürst das Anliegen, das er mit diesem Torgauer Verhör verfolgt: Er habe sich in Absprache mit seinen Räten und der Landschaft dazu entschlossen, „von wem die falsche in diese Landen neue Lehre von dem heil. Abendmahl in Kirchen und Schulen eingeführet, auch gelehret und gepredigt worden, gründlich zu erfahren".[140] Aus diesem Grund seien die Professoren beider Universitäten, die drei Konsistorien und andere Theologen nach Torgau zitiert worden. Der Kurfürst begehre von den Wittenberger Professoren,

diweil ihr auch in ziemlichen Verdacht, Ihr wollet euch auf die Articul, welche derselben erforderte und darzu *deputirte Theologen* euch vorhalten werden, mit richtiger kurtzer Antwort, Ja oder Nein erklären.[141]

Auf die sich daran anschließende Verlesung der affirmativen Torgauer Artikel und der Bitte, dazu Stellung zu beziehen, antwortete Widebram, dass in diesen Artikeln der Bekenntnisstand des *Consensus Dresdensis* erklärt werde anhand von

allerley *Appendices* vnnd *Declarationes*, Sonderlich *de manducatione orali & indignorum*, darin kein meldung in *Confessione Dresdensi* geschicht, die da auch mit sonderm bedacht vom Hern Philippo *in corpore Doctrinae* ausgelassenn.[142]

Auch er gehe davon aus, dass nicht allein Brot und Wein im Abendmahl gegenwärtig seien, sondern dass er „nach der erclerung S. Paulj mit dem leib vnndt blut Christi gespeyset werde".[143] Dies sei der gesunde Mittelweg zwischen der altgläubigen Irrlehre und der Lehre der „Sakramentierer", die Brot und Wein allein als Zeichen verstünden. Er habe jedoch Bedenken, sich auf die neuen Formeln der Torgauer Artikel von der *manducatio indignorum & oralis* binden zu lassen, die durch das *Corpus Doctrinae* nicht gedeckt seien. Er könne keinen als Ketzer bezeichnen, der diese Formeln nicht teile. Schon auf der Synode in Dresden habe man fast drei Tage lang über diese Formeln diskutiert. Bei dem Dresdener Entschluss, beim biblischen Bericht zu bleiben und keine neue Formulierungen zu gebrau-

---

ante 50. annos a Luthero, didici & docui, will darauff sterben; klagt, man habe ihn drey Jahr lang zu keinem *Theologi*schen Handel gezogen. *Subscripsit: Neqve Calvini, neqve aliorum errores de Sacramento probo.*"

[140] Loescher, *Historia Motuum*, 178.

[141] Loescher, *Historia Motuum*, 178.

[142] DrHSA: Loc. 10302/19, 155r–v.

[143] DrHSA: Loc. 10302/19, 155v.

chen, die nicht im *Corpus Doctrinae* enthalten seien, wolle er bleiben.[144] Die neuen Reden der Torgauer Artikel könne er nicht aus Gottes Wort ableiten. „Er habe sich mit solchenn gedanckenn offt geschlaggen vnnd gerungenn vnnd befinde Inn gottes wort vnnd seinem gewissenn, das sie nicht fundiret."[145]

Die Torgauer Komission setzte ihr Verhör nach Beendigung des ersten Fragekomplexes, der die affirmativen Torgauer Artikel betraf, fort mit der zweiten Frage an Widebram, ob er die negativen Torgauer Artikel unterschreiben wolle oder nicht. Die in den ersten Artikeln aufgelistete zwinglianische Abendmahlslehre verwirft er zusammen mit den Torgauer Theologen. Brot und Wein seien im Abendmahl nicht als bloße, leere Zeichen zu verstehen, sondern als

ein solch Zeichen, mit welchen Christus wesentlich Inn einem geheimnuß vns speyset mit seinem leibe. Es sey ein einiger leib Christi, der gelitten vnnd gestorbenn, mit welchem er gen Himel gefahrenn, Vnndt nicht allenthalben alhier ist, dann er habe nicht ein *Vbiquitarium corpus: Corpus Christi est in coelo*. Warhafftig sey er droben *Eo autem modo est in coena, quo instituit coenam*.[146]

Präzisierungen zu dieser Art und Weise der stiftungsgemäßen Gegenwart Christi im Abendmahl gibt Widebram indes nicht. Doch muss für ihn die Abendmahlslehre verträglich sein mit der Christologie. Diese Verträglichkeit sieht er mit der *manducatio oralis* als nicht mehr gegeben an.

Er befinde, das der gestalt, wie wir Itzo lehren, der articul *de Ascensione & persona Christi* auffgehobenn, Vnnd der Wirtenberger *Intention* vnnd *propositum confirmiret* werde. Derowegen er bey seiner vorigenn erclerung beruhe, konne sich auch nicht *subscribirenn*.[147]

Eine reale Gegenwart des im Himmel befindlichen Leibes Christi im Abendmahl auf Erden ist daher für Widebram auszuschließen. Die Ablehnung jedes tropischen Verständnisses der Einsetzungsworte weist er unter dem Hinweis zurück, Luther habe in dieser Frage uneinheitlich gelehrt und erst Melanchthon habe den Wittenberger Reformator im *Corpus Doctrinae* angemessen interpretiert.[148] Den Vorgang während einer Abendmahlsfeier

---

[144] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 156r–v: „Es sey zu Dreßdenn fast drey tage vonn beydenn *Vniuersiteten* vnnd dreyen *Consistorijs de istis formulis disputiret*, aber doch endlich dahin geschlossenn wordenn, das mann das Jenige, so Inn Gottes wort gegrundet, vnnd keine newe form zu redenn setzenn solle. Es wehrenn die Herren dahmals stracks beim *Corpore Doctrinae* bliebenn".

[145] DrHSA: Loc. 10302/19, 160r.

[146] DrHSA: Loc. 10302/19, 161r–v.

[147] DrHSA: Loc. 10302/19, 161v.

[148] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 162v–163r: „Bey diesem articul bittet er zubedenckenn, worumb mann allen *tropum* wolle *excludirenn*, Lutherus schlisse bißweylen allen *tropum* aus bißwey-

beschreibt Widebram darum wie folgt: „So wahr, als er das brot vnnd den Wein entpfahe, So wahr, glaube er, das er gespeyset werde mit dem leib vnnd blut Christj, *Sacramentaliter & spiritualiter*."[149] Er sei der Ansicht, dass im Sakrament die Kommunikanten mit Christus als ihrem Haupt zu einem Fleisch würden.[150] Er sei zwar kein Calvinist, habe auch nichts bei ihnen studiert, sei aber dazu bereit, das Gute in ihren Schriften anzunehmen. Aus diesem Grund möchte er die Verwerfung der Calvinisten als Irrlehrer nicht unterschreiben. Die jetzigen Auseinandersetzungen um das Abendmahl seien deutlich zu unterscheiden von der Auseinandersetzung zwischen Luther und Zwingli.[151]

Auf die dritte Frage nach seiner Einschätzung der vier namentlich genannten Streitschriften Luthers antwortete Widebram: „Lutherus habe vngleich geredet, Philippus aber habe die warheit daraus Ins *Corpus Doctrinae* gezogen."[152] Er wolle sein Gewissen nicht an die Privatschriften Luthers gebunden wissen. Auf die vierte und letzte Frage, ob er mit den Torgauer Theologen die *Exegesis perspicua* verwerfe, berichtet Widebram, dieses Buch erst nach seinem Druck und auch nur oberflächlich gelesen zu haben. Er sei aber einverstanden mit dem letzten Teil dieses Buches, in dem um christliche Ruhe und gegenseitiges Ertragen in der strittigen Abendmahlsfrage gebeten werde.[153] Er sei nicht der Autor dieses Buches. Doch sehe er, dass dieser die Schriften Melanchthons fleißig gelesen habe und seine Redeweisen oft gebrauche. Dieses Buch sei vor zwölf Jahren geschrieben worden. Der Autor habe nicht gewollt, dass dieses Werk in den Druck gehen solle. Auf den Einwand Crells, dass in diesem Buch Melanchthons Schriften calvinistisch interpretiert würden, entgegnet Widebram, dass man auf beiden Seiten zu weit gehe. Er könne diesen Streit für seine Person nicht lösen. Doch stelle die Speisung mit Christi Leib und Blut den großen Trost des Abendmahls dar.

---

lenn aber sage er anders, derowegenn habe Philippus den kernn vnnd die warheit Ins *Corpus Doctrinae* gefasset."

[149] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 163r.

[150] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 163v: „Er gleube, in Sacramento *fieri incarnationem cum Christo tanque cum capite.*"

[151] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 163v: „Vnnd will *simpliciter* sagenn, das ein ander *status controuersiae* gewesenn sey zwischenn *Luthero* vnnd *Zwinglio*, als itzo ist. [...] Er sey kein Caluinist, habe auch nichts von Ihm Studiret, Aber was Inn seinen schrifften Recht ist, das konne er nicht damnirenn."

[152] DrHSA: Loc. 10302/19, 164r.

[153] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 164r–v: „Berichtet er, Er habe das buchlein nicht eher gesehenn, als da es Inn vordacht gezogen worden, habe es *obiter* gelesenn, vnnd *approbiret* den *Appendicem* darinn, Vnnd weil die sachen streytig, So solle mann doch Christliche gedult tragenn, Vnnd nicht eher vordammen, oder einen vor ein faul glied abschneidenn, biß diese streytige sache erortert."

Von der Kommission dazu gedrängt, diese Speisung nicht allein geistlich zu verstehen, expliziert Widebram sein Verständnis der Anwesenheit Christi im Abendmahl. Die Gottheit Christi sei nicht allein in der Person Christi zu finden, sondern allgegenwärtig und könne auf diese Weise auch ohne ihren Körper im Abendmahl präsent werden.[154] Er geht mit dieser Rezeption des *Extra-Philippicum*[155] aus von einer Gegenwart Christi allein seiner Gottheit nach, kraft derer den Kommunikanten durch den Glauben mit dem Genuss der irdischen Gaben die himmlische Gabe der Gemeinschaft an seinem Leib und Blut und der Einpfropfung in seinen Leib gegeben wird. Eine leibliche Gegenwart Christi seiner menschlichen Natur nach scheidet hingegen aufgrund der christologischen Prämissen aus.

Nach Beendigung des Verhörs Widebrams berieten die Torgauer Theologen, wie der Wittenberger in seiner Abendmahlslehre zu beurteilen sei. Bei dieser Beratung wurde sehr schnell klar, dass die Kommissionsmitglieder den *Consensus Dresdensis* anders als Widebram von seiner Berufung auf die Schriften Luthers und dessen Katechismen am Ende her verstanden. Da Luther jedoch von der *manducatio oralis* und *manducatio indignorum* rede, sei die Ablehnung dieser Lehren durch Widebram als falsch und calvinistisch zu beurteilen.[156] Der Dresdener Superintendent Gresser wies jedoch darauf hin, dass Widebram noch nicht lange von der rechten Lehre abgefallen sei. Vor nicht allzu langer Zeit habe er noch in einem Brief an Selnecker darüber geklagt, dass seine Wittenberger Kollegen „die Sacramentschwermerey angenommen"[157] hätten. Aus diesem Grund hält er es für vertretbar, Widebram noch Bedenkzeit bis zum nächsten Morgen zu geben, während der er vielleicht doch noch zur Erkenntnis der Wahrheit kommen könne. Doch auch die Bedenkzeit, die ihm mit breiter Zustimmung der Kommission gewährt worden war, änderte nichts an der Ablehnung der Torgauer Artikel durch Widebram. Damit war die Arbeit der Theologen beendet. Die anwesenden weltlichen Räte schickten den Wittenberger in ein Zimmer, das er nicht verlassen durfte und aus dem er mit keinem anderen Menschen weder mündlich noch schriftlich kommunizieren durfte. Dort sollte er das weitere Vorgehen des Kurfürsten abwarten.

3. Am nächsten Morgen setzte die Torgauer Kommission ihre Arbeit fort mit dem Verhör des Wittenberger Theologieprofessors Caspar Cruciger d.J.

---

[154] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 169v: „Das troste er sich, wann er Communiciret, das er mit dem wahren leib vnnd blut Christi Wahrhafftig gespeyset werde, vnnd als Ihn die Hern gesagt, er musse aber solchs nicht allein geistlich vorstehenn, hat er geantwortet, Die Gottheit wohne nicht allein Inn der Person Christi, wie sonsten die Sehle Im leibe wohne, Sondern sie konne auch *Extra corpus* sein".

[155] Vgl. zu dieser Begrifflichkeit die Darstellung der Christologie des alten Melanchthon in Abschnitt I. 2.

[156] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 172r–v.

[157] DrHSA: Loc. 10302/19, 171v.

und trug ihm ebenfalls die Rede des Kurfürsten vor. Die Kommission überreichte Caspar Cruciger die Torgauer Artikel. Der Wittenberger bezeichnete die Torgauer Artikel nach deren Lektüre als derart „Inn eynander gemenget", dass er nicht auf dieser Grundlage lehren könne. Die Sachverhalte seien darin verschärft dargestellt. Er könne sie nicht ohne Beschwerung seines Gewissens unterschreiben. Darüber hinaus wisse er, „wann Herr Philippus, vnnd sein Vater Doctor Cruciger noch lebetten, So würdenn sie solche articul nicht probiren".[158] Die Glaubensartikel seien „mit einer solchenn Vnordnung gemacht, das er sich darein nicht richtenn kann".[159] Die Artikel erinnerten ihn an flacianische Bekenntnisse, in denen auch einzelne Stellen aus dem Werk Luthers herausgerissen würden, ohne den Zusammenhang zu beachten.[160] Was die Verwerfung der calvinistischen Lehre angehe, so möchte er daran erinnern, dass seines Wissens Luther, Melanchthon und sein Vater niemals Kritik an der Theologie Calvins geübt hätten.[161]

Auf diese Weigerung des Wittenbergers, die Torgauer Artikel zu unterschreiben, gab ihm die Kommission zu verstehen, dass der Kurfürst gerade ihn besonderem Verdacht habe, von der kursächsischen Lehre abgefallen zu sein, und warnte ihn vor den ernsten Strafen, die ihn erwarteten, sollte er bei seiner Weigerung bleiben. Cruciger verwies darauf, dass er nicht allein einem irdischen, sondern auch einem himmlischen Herrn Gehorsam schuldig sei. Er sehe seine Situation als vergleichbar an mit der Luthers vor dem Wormser Reichstag. Auch er sei in seinem Gewissen gefangen und könne daher nicht unterschreiben.[162] Was den Vorwurf einer falschen Lehre angehe, der gegen ihn erhoben würde, erinnert Cruciger an die Dresdener Synode, wo er die versammelten Theologen bereits aufgefordert habe, ihn anzuklagen, wenn sie der Meinung wären, er verträte eine falsche Lehre. Doch es habe sich keine Stimme gegen ihn erhoben. Er lehre so, wie er es von seinen Lehrern empfangen habe.[163] In der Abendmahlslehre wolle er milde-

[158] DrHSA: Loc. 10302/19, 180v.

[159] DrHSA: Loc. 10302/19, 181r–v.

[160] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 181v: „Er weiß, do auch Lutherus selbst lebte, er wurde nicht vnterschrieben habenn, Die Flacianer theten auch also, zwacketenn aus seinen buchern heraus welchs Ihnenn dienett."

[161] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 181v: „Er habe nicht gehort, das Lutherus, Philippus, vnnd sein Vater, des *Caluini* Jemals vbel gedacht hette."

[162] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 182r: „Doctor Cruciger bedankt sich vor das Christliche Mitleydenn, vnnd bittet, mann wolle es besser vorstehenn, dann ers Inn betrubnis sagenn kann, dann er musse bedenckenn nicht allein zeitliche, sondern auch ewige wohlfart, derwegenn, so er solte solch ding annehmen, So thete er wieder sein gewissenn, [...] Vnnd es kompt Ihm Inn sinn, das er fast Inn der gefahr stehe, wie Lutherus, als er gesagt: Hie binn ich, hie stehe ich, es gehe mir wie Got wil."

[163] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 182v: „So habe er sich *in Synodo Dresdensi* erbottenn, do Jemand etwas Ihn zubezuchtigenn, das sie es thuen solten, dann er weiß, das er lehre, wie ers entpfangenn vonn seinen Praeceptoribus".

re Formulierungen gebrauchen als die in den Torgauer Artikeln enthaltenen.[164]

Mit dem Vorwurf konfrontiert, eine neue calvinistische Lehrart in Wittenberg eingeführt zu haben, verweist Cruciger auf die Mitschriften seiner Vorlesungen, aus denen klar hervorgehe, dass er und die anderen Wittenberger Theologen beim *Corpus Doctrinae* und der Theologie ihrer Lehrer geblieben seien. „Er habe Lutherum durchsuchet, konne aber nicht darinn finden, das er *Caluini* Im argenn gedacht".[165] Zwar hätten Beza und Calvin andere Lehrformen als die in Kursachsen gebräuchlichen, doch seien sie im Fundament nicht unterschieden von der Theologie der Wittenberger Reformation. Der einzige Unterschied zwischen calvinistischer und kursächsischer Theologie bestehe in den *formulae loquendi*, denen aber keine tiefgreifenden Differenzen in der Sache korrespondierten. Die Auseinandersetzungen zwischen calvinistischer Theologie und Religionsverwandten der Augsburger Konfession habe erst nach dem Tode Luthers und Melanchthons eingesetzt.[166] Calvin und Beza hätten nicht in Wittenberg studiert. Es sei darum nicht von ihnen zu erwarten, dass sie dieselben Lehrformeln hätten. Die theologische Nähe zu den Calvinisten sei als enger zu bezeichnen als die zu den herzoglich-sächsischen Flacianern, die „aus vnserer schulen gewichenn" seien.[167] Bevor er bereit sei, die Calvinisten zu verdammen, müsste erwiesen sein, dass sie wirklich „Sacramentirer" wären.[168]

Crell bittet Cruciger, doch die große Gefahr zu berücksichtigen, in der er selber sich befinde. Es seien Schriften in Wittenberg gefunden worden, die teils ihm, teils seinem Kollegen Pezel, teils anderen zugeschrieben würden und die der Autor der *Exegesis* offensichtlich bei der Abfassung dieser

---

[164] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 182v: „Er wolte lieber glimpfflichere wort brauchen, dann Inn den gestalten articuln begriffen, welche allerley anhenge vnd gemenge durch einander habenn."

[165] DrHSA: Loc. 10302/19, 185v–186r. Vgl. hierzu aber beispielsweise die Äußerung Luthers: „*Caluinus est vir doctus, sed valde suspectus de errore sacramentariorum.* Ach lieber Gott, erhalt vns bei deinem wordt!", WA.TR 5, 461,18f. Vgl. die Übersicht über alle erhaltenen Äußerungen Luthers über den Genfer Reformator bei Grass, Abendmahlslehre, 193–195. Zum freundschaftlichen Verhältnis, das zwischen Calvin und Cruciger d.Ä. bestand vgl. ebd., 195.

[166] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 186r: „Er befindet, das *Beza* vnnd *Caluinus* eine andere *formulam docendi* habenn. Wann sie aber *in fundamento* wieder vns wehrenn, So woltenn sie es vnserm gnedigstenn Hern vnterthenigst vormeldet haben, vnnd sey also die *differentia in formulis loquendi*. Er habe gleichwohl befundenn, das *tempore Lutheri & Philippi* dieser streit nicht gewesenn, vnnd nicht befunden, das sie darzumahl wieder vnsere Kirchenn wehren."

[167] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 186r–v: So sey Caluinus vnd Beza nicht der Wittenberger Discipul gewesenn, drumb sey es Ihnen besser zu gut zuhalten, das sie bey Ihrer *formula loquendj* bleibenn, dann den Flacianern, die aus vnserer schulen gewichenn."

[168] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 186v: „Konne mann die *Caluinisten* conuinciren, das sie Sacramentirer sein, So habe es seine meinung. Wann er einen damniren sol, so muß er gewiß sein, das er vnrecht sey."

Schrift benutzt habe.[169] Nun habe der calvinistische Autor der *Exegesis* in diesem Buch die Theologie Zwinglis und Oecolampads zustimmend aufgenommen und sei darum bemüht, die kursächsischen Formeln auf calvinistische Weise zu interpretieren. Wolle Cruciger nun nicht für einen Calvinisten gehalten werden, so solle er sich deutlich und richtig auf die Torgauer Artikel erklären. Die andauernde Verwerfung der Flacianer helfe ihm in diesem Punkt auch nicht mehr weiter.[170] Die *Exegesis*, die sich auch auf den *Consensus Dresdensis* bezöge, sei mittlerweile bereits in Genf und Heidelberg mit Vorworten nachgedruckt worden und werde dort sehr verehrt.[171]

Cruciger berichtet in seiner Antwort, dass in Wittenberg kein Professor dieses Buch gekannt habe, bevor es gedruckt worden sei. Auch er sei über diese Veröffentlichung erschrocken gewesen. Die *Exegesis* sei vor zehn Jahren geschrieben worden. Doch habe der Autor noch auf seinem Totenbett darum gebeten, dass dieses Buch nicht gedruckt werden solle, da er es nicht mehr geschafft habe, es noch einmal Kontrolle zu lesen und zu korrigieren.[172] Cruciger hält es aufgrund des zeitlichen Abstandes für extrem unwahrscheinlich, dass der Autor etwas aus seinen Schriften übernommen haben solle. Im Übrigen glaube er nicht, dass Joachim Cureus jemals auch nur eine seiner Schriften gelesen habe.[173] Als ihm die Handschrift seiner *Argumenta aliquot de coena domini*[174] vorgehalten wird, bekennt Cruciger, dass er der Autor dieser Schrift sei. Er habe sie auf einen Befehl des bereits verstorbenen geheimen Rates Ulrich Mordeisen hin verfasst.[175] Der Hofprediger Mirus hält Cruciger aus einer Schrift Luthers dessen Position vor,

---

[169] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 187v: „Vnnd es habe diese gelegenheyt vmb Ihre schriftenn, das *Exegesis* aus denselben gezogenn, welche eins teils Ihm, eins teils Pecelio vnd andern zugemessenn werdenn."

[170] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 187v: „Wolle er nuhn nicht auch vor einen Caluinisten angesehen sein, So solle er sich richtig erclerenn, dann es will der nahme Flacianer nicht alles bedeckenn."

[171] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 187v: „So werde die *Exegesis*, darinn die *Confessio Dresdensis* angezogen wird, albereit zu Genff vnd Heydelberg mit Praefationibus nachgedruckt vnd Venerirt, drumb wolle er doch sagenn, was ausdrucklichenn seine meinung sey." Die erwähnten Nachdrucke aus dem Jahr 1574 sind im VD 16 nicht nachgewiesen.

[172] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 187v–188r: „Hierauff D. Cruciger zur antwort gebenn, das sie zu Wittenberg nicht gewust habenn, den da es schon gedruckt gewesen, Er ists auch vor seine person erschrocken, Er weis wohl, das solch buch vor zehen Jahren geschrieben sey. Ist bericht, der *author* habe auff seinem Todebette gebethenn, Mann wolle solch buch nicht druckenn, dann er hette es noch nicht vbersehen vnnd corrigiret".

[173] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 188r: „vnnd gleube derwegenn nicht, das er auß seinen schrifften oder *Confessionibus* (dann er hette keine geschrieben) etwas gezogenn habenn solte. [...] Vnnd gleube nicht, das *Doctor Joachimus Curaeus author Exegeseos*, seine *scripta* Jhemals gelesen, oder gesehenn."

[174] Vgl. Abschnitt XV. 3.

[175] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 188v: „Die *argumenta*, berichtet er, er habe solche auff beuhel Doctor Mordeysens gestellet."

dass Judas ebenso wie die anderen anwesenden Apostel im ersten Abendmahl Christi Leib und Blut leiblich empfangen habe.[176] Der Wittenberger entgegnet ihm, dass diese Aussage Luthers dem *Corpus Doctrinae* entgegengesetzt sei. Man müsse sich in diesem Punkt entscheiden, ob man bei der Lehrgrundlage des *Corpus Doctrinae* bleiben wolle oder nicht. Er für seine Person könne den mündlichen Genuss des Leibes Christi im Abendmahl nicht argumentativ verteidigen.[177]

Nach einiger Zeit weiterer Disputation entschloss sich die Kommission, dem Wittenberger Professor die vier Frageartikel vorzulegen. Auf die erste Frage, ob er die affirmativen Artikel unterschreiben möchte, antwortete Cruciger, er könne nicht alle Artikel billigen, doch „wann er sich also einlasse, vnnd einen articul affirmiret, dan ander aber nicht, So werde die Vngenade desto grosser sein."[178] Die Torgauer Artikel brächten ihn in große Gewissensnöte. Dieses neue Bekenntnis sei teils aus dem *Corpus Doctrinae*, teils aus dem *Consensus Dresdensis* und teils aus dem Werk Luthers zusammengestellt worden. Einander widersprechende Aussagen stünden unvermittelt nebeneinander.[179] „Er wiederspreche den *propositionibus* nicht, aber das gemenge improbire er. Wer die Caluinisten angreiffen will, der sol es *suo periculo* thuen, wie *Eberus* gethan."[180]

Beim darauf folgenden Durchgang durch die einzelnen affirmativen Torgauer Artikel billigt Cruciger die Artikel, die mit dem *Corpus Doctrinae* und seiner Interpretation des *Consensus Dresdensis* übereinstimmen. Das im dritten Artikel geforderte Bekenntnis zu einer *manducatio indignorum* möchte er verstanden haben „*secundum Pauli dictum. Dicit panem esse corpus Christi, Sacramentali vnione.* Leiblich will er nicht sagenn."[181] Das in Artikel fünf geforderte Bekenntnis zur *manducatio oralis* verstehe er als konstituiert durch die sakramentale Union zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache. Er könne sich bekennen zu einer sakramentalen Präsenz Christi. Doch empfange der Mund des Kommunikanten im Abendmahl nicht den Leib Christi, sondern ausschließlich das Brot.[182] Aus diesem

---

[176] Vgl. hierzu beispielsweise WA 26, 491,4–16 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528).

[177] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 189r: „Darauff antwortet er, Wann mann solche *formulen* annehmen solte, So muste mann das *Corpus doctrinae* vmbstossenn, Es sey eine λογομαχία, das mann wegenn der wortlein streitten wolle. Mann solle lieber das behaltenn, das gewiß ist, dann mann konne solche wort *oraliter, corporaliter* etc. nicht erhaltenn".

[178] DrHSA: Loc. 10302/19, 189v.

[179] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 189v: „Es werde eins genommenn *ex corpore Doctrinae*, das ander *ex confessione Dresdensi* das dritte *ex Luthero* vnnd reume sich nicht zusammen. Es sey nicht clerlich gestellet."

[180] DrHSA: Loc. 10302/19, 189v.

[181] DrHSA: Loc. 10302/19, 190r.

[182] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 190r: „Das aber hierin gesetzt werde, Mann nehme Christi leib mit dem munde, Solchs vorstehe er *Sacramentali Vnione, & quod sit sacramentalis praesentia.* Er spricht: *quod corpus Christi non subijciat ori: sed panis.*"

Grund lehnt Cruciger auch den Empfang des substantialen Leibes Christi durch die Unwürdigen ab.[183] Die Identifikation der zwinglianischen Abendmahlslehre mit der calvinistischen, wie sie der zehnte Torgauer Artikel vornehme, sei stark zu bezweifeln.[184]

Beim Durchgang durch die negativen Torgauer Artikel stimmt Cruciger der Verwerfung der zwinglianischen Abendmahlslehre in den ersten drei Artikeln zu. Bei der Ablehnung der Sakramentsdefinition Oekolampads, dass das Abendmahl als Zeichen für den abwesenden Leib Christi zu verstehen sei, die er teile, sei dennoch zu berücksichtigen, dass sich die Eigenschaften des Leibes Christi auch nach seiner Himmelfahrt nicht geändert hätten. Der Bitte der Kommission um nähere Explikation dessen, was die Eigenschaften des Leibes Christi für das Abendmahl austrügen, kommt Cruciger indes nicht nach.[185] Die tropische Deutung der Einsetzungsworte durch die *Exegesis* will er ebenso wenig verwerfen wie die Ablehnung einer bloßen Präsenz Christi im Glauben der Kommunikanten. „*Nam fide, dicit, nos accipere corpus*, vnnd mann musse Jo die *phrasis: Corpus Christi sumitur ore*, explicirenn, Sonstenn würde mann zu Capernaiten."[186] Cruciger identifiziert demnach jedweden mündlichen Empfang des Leibes Christi mit einem leiblichen Essen und Trinken von Menschenfleisch und Menschenblut. Da dies für ihn nicht infrage kommt, verlagert er die Präsenz von Christi Leib und Blut auf die Ebene des Glaubens, dem die durch Christi Leib und Blut bewirkten Wohltaten im Abendmahl zuteil würden. Aus diesem Grund ist er auch nicht bereit, die calvinistische Kritik an der Formulierung „in, mit und unter" zu verwerfen, sei doch diese Formel teilweise zur Rechtfertigung kapernaitischer Irrtümer verwendet worden.[187] Demgegenüber sei an der Ablehnung einer lokalen Präsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl festzuhalten. Der Meißener Superintendent Caspar Eberhard fragte daraufhin Cruciger, wie er das Sein Christi im Himmel verstehe. Der Wittenberger antwortete, dass er es gemäß dem Glaubensbekenntnis als räumliches Sein Christi im Himmel gemäß den Eigenschaften eines menschlichen Körpers verstehe. Die unräumliche Deutung des Himmels durch Eberhard, die dieser mit der Auffahrt Christi „über alle Him-

[183] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 190v: „doch will er nicht gestehenn, *quod indigni substantiale corpus Christi sumant*, Mann solle es beweisenn".

[184] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 191r: „Er halte daruor, es sey noch eine *dubitatio* darbey, ob die altenn vnnd Neuen Sacramentirer Im grund der sachenn eins sein."

[185] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 191v: „Wann Oecolampadius hatt gesagt, *quod Sacramentum sit signum absentis corporis Christi*, So sey seine meinung zu verwerffenn, Aber Christus habe *veri Corporis proprietatem, quam non mutat*. Bey diesem articul ist er abermahls vormahnet, er solle sich *expresse* erclerenn. Aber er will nicht mit heraus."

[186] DrHSA: Loc. 10302/19, 192r.

[187] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 192r: „Wils auch nicht vorwerffen, dann es wehren Ja die wort, *in pane cum pane* etc. Inn misvorstand gerathenn. Er lasse es Inn seinem wert beruhenn."

mel" (Eph 4,10) begründet, lehnte Cruciger entschieden ab.[188] Auf die in Artikel 20 genannten Fragen bezüglich der körperlichen Präsenz Christi merkte Cruciger an, dass alle diese Fragen obsolet würden, bliebe man nur beim *Corpus Doctrinae* als kursächsischer Lehrgrundlage.[189]

Auf die Frage, wie er sich zu den abendmahlstheologischen Streitschriften Luthers verhalte, verweist Cruciger darauf, dass alle diese Schriften gemäß dem *Corpus Doctrinae* ausgelegt werden müssten. Ansonsten könne er sich nicht auf sie als Lehrgrundlage beziehen. Luther habe diese Schriften verfasst, „da er noch Im Bapsthumb gesteckt".[190] Selbst bei Luther müsse die Behauptung, dass seine Schriften nicht vollkommen seien, möglich bleiben. Auch die Erinnerung, dass Luther zwei Jahre vor seinem Tod noch ein Bekenntnis zur Abendmahlsfrage verfasst habe, ändert nichts an der Haltung Crucigers.[191] Mit dem vierten Fragartikel nach seiner Haltung zur *Exegesis* befragt, lehnt der Wittenberger eine abschließende Stellungnahme zu diesem Druck ab, da er sie nicht genügend dafür gelesen habe. Doch werde in diesem Buch Luther sehr ehrenvoll erwähnt und einige Formeln Melanchthons richtig erklärt.[192]

Bei einer sich daran anschließenden Beratung kamen die Theologen zu dem Ergebnis, dass Cruciger eine andere Abendmahlslehre vertrete als sie. Er wird daraufhin von den Räten unter denselben Auflagen wie Widebram in ein Quartier in Torgau eingewiesen.

4. Am Morgen des 5. Juni 1574 erschien der Wittenberger Theologieprofessor Heinrich Moller vor der Torgauer Kommission. Auf den Vortrag der kurfürstlichen Rede beteuerte der Wittenberger Theologe seine Unschuld. Vor vierzehn Jahren sei er zum Professor der Hebräischen Sprache ernannt worden. Wider seinen Willen sei er danach auch zum Professor der Theologischen Fakultät berufen worden, in der er vor allem die grammatische Exegese des Bibeltextes betrieben habe. Bei dieser Aufgabe habe er sich strikt an das *Corpus Doctrinae* und später auch an den *Consensus Dresdensis* gehalten. Die Hörer seiner Vorlesungen könnten seine Rechtgläubigkeit

---

[188] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19,192v: „Hirbey Ihn Doctor Caspar gefragt, *Quid significet esse in coelis?* D. Cruciger: *Christus Iuxta proprietatem corporis humani.* Doctor Caspar ihn gefraget, Er solle es probirenn. Antwortet Doctor Cruciger, Es stehe geschriebenn: *Ascendit ad coelos etc.* Doctor Caspar ferner gesagt: *Non tamen sequitur, quod sit in loco. Nam coelum est extra locum.* Darauff D. Cruciger gefragt, Wo er das gelernet habe. Antwortet D. Caspar: *Ex Verbo DEI. Nam Christus ascendit supra omnes coelos. Etc.*"

[189] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 193r: „Bey diesem letzten articul sagt er, es wehre viel besser, mann bliebe beim *Corpore Doctrinae*, so würdenn diese fragenn abgeschnitten."

[190] DrHSA: Loc. 10302/19, 193r.

[191] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 193r–v.

[192] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 193v: „Er habe *Exegesin* nicht gnugsam gelesenn, das buch sey geschriebenn wieder Heshusium vnnd seine schwermerey. Es werde Inn solchem buch *Lutheri honorificentissime* gedachtt, So wurdenn etliche *formulas* zu reden des Hern Philippi wohl darinn ercleret. Das ist sein *Iudicium de exegesi.*"

bezeugen.[193] Der kurfürstliche Rat Haubold von Einsiedel antwortet ihm, dass er nur aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Wittenberger Fakultät auch nach Torgau bestellt worden sei. Ein besonderer Verdacht gegen seine Person liege nicht vor. Er hoffe daher, dass er seine Einigkeit mit der Torgauer Kommission mit seiner Unterschrift unter die Torgauer Artikel bekunden werde.[194] Auf die Bitte Mollers hin, die Artikel genau lesen zu dürfen, ehe er sich zur Unterschrift entscheide, wird ihm Bedenkzeit bis neun Uhr gewährt. Nach Ablauf dieser Bedenkzeit bittet Moller, ihn Artikel für Artikel zu befragen, da er in der Kürze der Zeit nicht habe entscheiden können, ob er die Torgauer Artikel als Ganzes unterschreiben könne oder nicht. Bezogen auf den ersten Torgauer Artikel hält Moller fest, dass die *verba testamenti* als Grundlage der Abendmahlslehre nie umstritten gewesen seien. Er billigt den Artikel, weist aber zugleich darauf hin, dass die Deutung der Worte des Apostels Paulus durch die Einsetzungsworte ihm unbekannt sei. Gewöhnlich würden die *verba testamenti* durch die Korintherstelle ausgelegt.[195] Im zweiten Artikel werde eine Synekdoche gebraucht und behauptet, dass mit Brot und Wein Leib und Blut Christi ausgeteilt würden. Damit aber behaupte man die Gegenwart einer irdischen und einer himmlischen Gabe im Abendmahl und verlasse so ebenfalls den Wortlaut der Einsetzungsworte. Bisher habe er die *verba testamenti* durch 1 Kor 10,16 ausgelegt, und die Ansicht vertreten, dass „das Irdische sey das mittel, dardurch wir das Himlische entpfangen".[196] Sollten nun aber die Einsetzungsworte anders ausgelegt werden als er sie verstehe, so könne er nicht unterschreiben. Moller weist darauf hin, dass ihm bei seiner Lektüre Lu-

---

[193] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 196v–197r: „Doch will er den Hern vnangezeigt nicht lassenn, das er vor viezehen Jahren zur profession der Ebreischen sprach gefordert, Inn welchem beruff er bliebenn. Er habe sich aber volgents wieder seinen willen *ad Theologicam facultatem* begeben mussen, Alda ihm dann sonderlich *iniungiret* wordenn, das alte vnnd newe Testament *grammatice* zu tractiren, vnnd nicht schrifftlich, sondern mundlich der Jugent zu tradiren, hoffe auch, es werdenn Ihm seine *auditores* Zeugnus geben konnenn, das dermassenn vnd anders nicht gelehret. Hoffe auch nicht, das einer vonn ihm gehört, das er eine falsche lehre heimlich oder offentlich eingefurt, Sondern er sey einfeltig blieben beim *Corpus Doctrinae* vnnd *Confessione Dresdensi*, nichts newes darwieder spargiret, Sondern, wie *in locis communibus, articulo coenae* gelehret, gegleubet vnnd tradiret, Hoffe derwegenn, die Herren werdenn mit solcher seiner antwort zu friedenn sein."

[194] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 197r: „Darauff Ihm der von Einsiedel vormeldet, Er solle es nicht daruor achten, das seiner person halbenn vnserm gnedigsten Herren sonderlicher Vordacht (wie von andern personen) vorkommenn sey, Sondern, weil S. Churf. G. zu dieser nachrichtung kommen, das die *Vniuersiteten* nicht Inn vnbillichen Vordacht gezogenn, Sey auch er anhero erfordert. Derwegenn wollenn die Hernn hoffenn, er werde mit vns eins sein, vnnd die articul subscribirenn."

[195] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 198v: „Es sey nie kein streit vonn diesem ersten articul gewesenn, helt auch denselben vor Recht, Allein, das sey seltzam, das hirin Pauli erclerung wieder zu ruck auff des Hern Christi word gezogenn wird."

[196] DrHSA: Loc. 10302/19, 199r.

thers viele Stellen aufgefallen seien, in denen Luther fast die Transsubstantiation behaupte, etwa, wenn er behaupte, dass der Leib Christi in den Akzidenzien oder in der Substanz des Brotes präsent sei.[197]

Wann mann nicht eine *Interpretation* der wort wil zu lassenn, So sihet er nicht, wie mann sich der *Transubstantiation* er wehrenn konne. Darumb habe er sich vor seine Person auff Pauli wort gelegt, vnnd, do mans also wolle vorstanden haben, wolle er gern volgenn. Das man aber die Wort Inn diesen Articul setze: es sein Christi wort zuuorstehen schlecht wie sie lauthen etc. So komme mann mit der *Transsubstantiation* vberein.[198]

Crell weist in seiner Antwort darauf hin, dass mitnichten diese Konsequenz aus den wörtlich verstandenen *verba testamenti* gezogen würde, sondern vielmehr eine Gegenwart „in, mit und unter" Brot und Wein gelehrt werde. Doch auch eine derart verstandene Gegenwart fällt für Moller in eins mit einer räumlichen Einschließung des Leibes Christi in das Brot des Abendmahls. Dagegen sei eine Präsenz der Person Christi gemäß der Einsetzung als Sakrament anzusetzen, nicht aber eine Gegenwart im Munde des Kommunikanten. Christus sei im Abendmahl präsent, jedoch nur im glaubenden Kommunikanten, nicht im unwürdigen.[199]

Moller verwahrt sich indes entschieden gegen den Vorwurf, ein „Sakramentierer" zu sein: „Er habe seine lehre vonn den Sacramentirern nicht studiret, Sondern habe derselben grund Inn der heyligenn schrifft."[200] Doch könne er keine Theologen verdammen, wie dies die negativen Torgauer Artikel von ihm verlangen, die noch nicht der Irrlehre überführt worden seien.[201] Moller lehnt es ab, die Torgauer Artikel zu unterschreiben, könne er doch die darin enthaltene Abendmahlslehre weder mündlich noch schriftlich verteidigen.[202] Nach dieser Erklärung wurde Moller unter denselben Auflagen wie die zwei bereits verhörten Wittenberger Theologen in seine Herberge abgeführt.

---

[197] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 200r: „Hiegegenn D. Muller geantwortet, Er habe selbst nicht einmahl, sondern vielmahl in *Luthero* gelesenn, das er fast auff die *Transsubstantion* dringe, Inn dem er spreche, *quod corpus Christi sit in accidentibus panis*, Auch sage, *quod corpus Christi sit in substantia panis.*"

[198] DrHSA: Loc. 10302/19, 200r–v.

[199] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 201r: „Was *indignorum manducationem* belanget, spricht er, *Christum ibi praesentem esse ratione institutionis: non autem veritate sumentis. Christus praesens est, sed non in indigno.*"

[200] DrHSA: Loc. 10302/19, 202r.

[201] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 202r–v: „Es wurdenn Inn diesen articuln leuthe beschweret, die er vorwahr nicht kann vordammen, *Inciuile enim est, nisi tota lege perspecta, iudicare.* Die Leuthe wehren noch nicht conuincirt, vnd begeren, das mann sie hörenn wolle, es wehre auch billich, das man sie hörete, vnnd nicht eher damnirete."

[202] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 202r: „Er befinde die articul durch aus zweiffelhafftig, die er Inn seinem gewissenn nicht kann noch weiß zuuorteydigenn, mundlich oder schrifftlich."

5. Mit Christoph Pezel verhörte die Torgauer Kommission am 6. Juni 1574 den letzten der „verdächtigen" Wittenberger Theologieprofessoren. Da Pezel sich nicht bereit erklärt, die Torgauer Artikel als Ganze zu unterschreiben, wird ihm ein Artikel nach dem anderen vorgehalten. Zum ersten affirmativen Artikel merkt Pezel kritisch an, dass man bei einem wörtlichen Verständnis der Einsetzungsworte sehr nahe an das altgläubige Abendmahlsverständnis herankomme. Um der Transsubstantiationslehre etwas entgegensetzen zu können, sei es unabdingbar, die *verba testamenti* als sakramentale Rede zu verstehen.[203] Er verstehe die sakramentale Rede der Einsetzungsworte mit dem altkirchlichen Theologen Theodoret in dem Sinne, dass die irdischen Elemente als austeilende Zeichen, *signa exhibitiva*, anzusehen seien.[204] Die Rede von einer Gegenwart des ungeteilten Christus im Abendmahl im zweiten Torgauer Artikel sei nur zu billigen, wenn zugleich der Unterschied zwischen der begrenzten menschlichen Natur und der unbeschränkten göttlichen Natur mit angezeigt würde.[205] Im dritten Artikel stößt sich Pezel daran, dass die Bezeichnung „Leib und Blut Christi" für die sakramentale Gabe verwendet werde anstatt die ganze Sakramentshandlung zu bezeichnen. Das Brot sei als materielle Gabe zu verstehen, während die Gemeinschaft als Abendmahlsgabe aufzufassen sei, durch die die Beziehung des Glaubenden zu Christus konstituiert und vertieft werde. Der Terminus für das ganze Geschehen aber heiße „Leib und Blut Christi".[206] Er lehne es ab, mit dem dritten Artikel die Calvinisten pauschal als „Sakramentierer" zu verurteilen, solange sie nicht öffentlich widerlegt seien.[207] Mit dem fünften Artikel erklärt er sich im Groben einverstanden, merkt jedoch an, dass das Abendmahl zu verstehen sei als ein

mysterium, dardurch vns vnser Hergot darbeut seine wohlthaten, Ein Christ muß wissenn, wie ers brauchen sol, vnd also den *modum applicationis, quo ad nos*. Das

---

[203] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 218v: „Diesen ersten Articul bekennet er von Hertzen. Bittet aber erclerung, dann es lauthe Ihm frömbde, da die Worte stehenn: Wie sie selbst lauthen. Diß konne er nicht vorstehen. Do das solte geschehen, wie wolle man den Papisten *occurriren*, Es musse vorstanden werden *Sacramentaliter*."

[204] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 219r: „Allein, das lasse er Ihm nicht nehmen, das es sey *praedicatio Sacramentalis*. Die Vorstehe er, wie es *Theodoretus* meldet, Es sein *signa exhibitiua*."

[205] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 219v: „Vorstehet nicht die wort, das Christus seiner person halben vnzertrennet sey, dann solle es also vorstanden werden, So musse mann Jo *differentiam* machen *inter naturam finitam & infinitam*."

[206] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 220v: *Panis est materiale in coena. Communicatio est relatio*, der Terminus aber sey *Corpus & sanguis Christi*.

[207] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 220v: „Es sey nicht genugsam, das mann die Sacramentirer vordamme, Sondern mann musse sie auch Conuinciren. Er wundert sich, wie mann auff die Nahmen komme, das mann spreche, Caluinisch-Sacramentirisch, die leuthe seind noch nicht gehort wordenn. Es wurde hierin viel newes gesetzt, Mann solle es zuuorn lassenn ausgehenn, *ut iudicet Ecclesia*."

mann aber mit dem munde den leib Christi nehme, vorstehe er, wie es Lutherus selbst auslegt, *sed non secundum essentiam: sed modo sacramentali & Sacramentotenus.*[208]

Wie die Taube ein Verweiszeichen für den Heiligen Geist sei und insofern zurecht als Heiliger Geist bezeichnet würde, so sei die Bezeichnung „Leib und Blut Christi" für das Brot und den Wein im Abendmahl auch als legitim anzusehen. Aber der Heilige Geist sei ebenso wenig identisch mit der Taube wie Leib und Blut Christi mit Brot und Wein. Darum sei das sakramentale Essen der Verweiszeichen nicht vom geistlichen Essen der himmlischen Gaben zu trennen.[209] Die Deutung der melanchthonischen Abendmahlsregeln hin auf eine *manducatio oralis* im sechsten Torgauer Artikel lehnt Pezel unter Hinweis auf die paulinische Rede vom Sakrament als *sigillum gratiae aut fidei* ab.[210] Die Rede von einer *manducatio indignorum* in Artikel sieben erkennt der Wittenberger Theologe an, sei sie doch schon in der Wittenberger Konkordie enthalten gewesen. Doch sei das mündliche Essen der Unwürdigen nach Art der Sakramente als Empfang der Verweiszeichen zu verstehen, denen aber kein Empfang der himmlischen Gabe der Wohltaten Christi folge.[211] Abschließend moniert Pezel, dass in den ganzen Torgauer Artikeln die Uneinigkeit unter Zwinglianern und Calvinisten mit keinem Wort erwähnt werde. Dies könne er nicht billigen.[212]

Beim Durchgang durch die negativen Torgauer Artikel schließt er sich wie seine drei Kollegen vor ihm der Verwerfung der zwinglianischen und schwenckfeldianischen Abendmahlslehre in Artikel I–VI an. Diese Positionen seien als Irrlehren überführt worden. Aus diesem Grund verdamme er sie ebenfalls.[213] Die Ablehnung des calvinistischen Zeichenbegriffs in Artikel VII kann er indes nicht mittragen. Er bittet darum, dass man bei der Verwerfung der calvinistischen Lehre vorsichtig verfahre, da diese Lehre noch nicht als Irrlehre überführt worden sei.[214] Die Abendmahslehre des Heidelberger Katechismus, die ausgehend von 1 Kor 10,16 eine geistliche Speisung der Kommunikanten durch Christi Leib und Blut, die durch den

---

[208] DrHSA: Loc. 10302/19, 221v.

[209] DrHSA: Loc. 10302/19, 221v–222r: *In Sacramento sunt duo: Sacramentum & res Sacramenti: Columba erat Spiritus Sanctus, sed Spiritus Sanctus non erat columba. Sacramentalem manducationem non discerni a Spiritualj.*

[210] DrHSA: Loc. 10302/19, 222r: „die Regul sey gewiß, die kann er Ihm auch nicht nehmen lassen, Paulus rede nicht anders vom Sacramento, *quam quod sit Sigillum gratiae aut fidej.*"

[211] DrHSA: Loc. 10302/19, 222v: „Mitt diesem Articul spricht er, sey er zu frieden, wie sich die *formula Concordiae* selbst ercleret, *Manducationem indignorum statuit unione Sacramentali.* Vorstehets also *Sacramentaliter.*"

[212] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 223r: „Es werde Inn keinem articul gedacht, das ein *status Controuersiae* vnter den Sacramentirern sein solle."

[213] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 223r: „Die Irthumb, so 1. 2. 3. 4. 5. 6. articul begriffen, vorwirfft er auch, Was vberwisene Irthumb sein, die vordamme er auch vonn Hertzenn."

[214] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 223r: „*Multa dicit hic misceri,* drumb bittet er, mann wolle hierinn *caute* handlenn, Es sey dieser Irthumb nicht vberwiesenn."

Genuss der irdischen Gaben von Brot und Wein verbürgt werde, vertrat, möchte Pezel ebenso wenig verwerfen, wisse er doch, dass diese Lehre der Schrift, besonders aber der Abendmahlslehre des Apostels Paulus entspreche und dass das *Corpus Doctrinae* fast auf dieselbe Weise vom Abendmahl spreche. Direkt nach seiner Einschätzung des Heidelberger Katechismus befragt, reagiert der Wittenberger Professor, indem er darauf hinweist, dass darin viele noch nicht verurteilte Aussagen enthalten seien. Er bittet darum, ihn zu verschonen mit Gutachten über Bücher aus fremden Landen.[215] Die Ablehnung jeglicher tropischer Deutung der Einsetzungsworte, wie sie in Artikel IX vorliegt, kann sich Pezel folgerichtig ebenfalls nicht zu Eigen machen. Er weist darauf hin, dass Paulus selber diese Deutung vornehme. Wolle man die Begriffe *substantialiter* und *corporaliter* ihrem Wortsinn nach verstehen, so könne einer Anbetung des Brotes nicht mehr gewehrt werden. Deshalb habe die *Exegesis* zu Recht darauf hingewiesen, dass nicht das Wort Christi, sondern der Sinn Christi bei der Einsetzung des Abendmahls zu berücksichtigen sei.[216] Dass die Calvinisten jeden Empfang von Christi Leib und Blut ausschlössen, der nicht mit und durch den Glauben geschehe, wie Artikel X behauptet, hält Pezel für extrem unwahrscheinlich. Seiner Ansicht nach gingen diese Theologen von einem leiblichen Essen des Sakramentes und einem geistlichen Essen des Leibes und Blutes Christi aus. Jedoch habe er nicht genügend Zeit dafür gehabt, ihre Schriften genau genug zu lesen, um zu diesem Artikel fundiert Stellung zu beziehen.[217] Dem Vorwurf der Heidelberger Theologen und der *Exegesis*, dass mit den Formulierungen „in, mit und unter" die altgläubige Lehre bestätigt werde, schließt sich Pezel insofern an, als er darauf hinweist, dass diese Formeln zumindest offen seien für eine räumliche Einschließung des Leibes Christi oder eine *coexistentia* von Leib und Brot.[218] Die in den Torgauer Artikeln abgelehnte Position des Genfer Theologen Beza, dass Christus die Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl aufgrund der Bedingungen seines menschlichen Leibes gar nicht hätte verheißen können, selbst wenn er gewollt habe, weist Pezel ebenfalls zurück.[219] Er bekenne Christus als sowohl in der Predigt als auch in den Sakramenten Gegenwärtigen. Jedoch sei es etwas anderes, vom präsent austeilenden Christus zu reden als

---

[215] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 223r–v.

[216] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 223v: „*Paulus ipse* gebrauche διανοίαν. Dann wann mann *rigide* die Wort: *substantialiter, corporaliter etc.* vorstehe, so sey es ἀρτολατρία. *Recte dicit Exegesis: Non uerbum: sed mentem Christi spectandum.*"

[217] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 223v: „Das habe er Inn Ihren schrifften nicht gesehen, Sondern, das sie setzen *duplicem manducationem. Fides non tollit Sacramentum. Sacramentum esse actionis.* Er habe der Sacramentirer schrifften nicht gelesen, habe nicht Zeit darzu gehabt."

[218] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 224r: „Das musse ein Jeder sagen, wann mann vnsere meinung vnrecht vorstehet, so werde eine *localis inclusio* oder *coexistentia* draus."

[219] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 224r: *Haec sunt profanae & ociosae disputationes.*

den Austeilenden leiblich zu empfangen. Auf den Einwurf Eberhards, dass dies exakt die Position Calvins sei, geht Pezel nicht ein.[220] Der Ablehnung des christologischen Einwandes, die Himmelfahrt Christi mache die Gegenwart seines Leibes auf Erden unmöglich, in den Torgauer Artikeln, entgeht Pezel geschickt, indem er darauf hinweist, dass die Himmelfahrt Christi *seine* Präsenz im Abendmahl nicht verhindere. Ob er diese Gegenwart Christi im Abendmahl für eine auch leibliche oder eine rein geistliche hält, erfährt man indes nicht.[221] Die überzogene Darstellung der calvinistischen Position, dass Christus im Himmel eingeschlossen sei wie ein Vogel im Nest und dass das mündliche Essen von Leib und Blut Christi *a priori* als kapernaitisches Fleischfressen abzulehnen sei, lehnt Pezel ebenfalls entschieden ab. Der Leib Christi sei als Speise für die Seele anzusehen, nicht aber als Speise für den Bauch. Dennoch geschähe durch die irdischen Zeichen im Abendmahl, wenn sie gemäß der Einsetzung Christi verwaltet würden, eine Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi im Glauben des Kommunikanten. Aus diesem Grund stellten die irdischen Elemente keine leeren Zeichen dar.[222] Die Unwürdigen jedoch empfingen im Abendmahl nicht die *res sacramenti*, da dafür der Glaube konstitutiv sei.[223] Die im letzten negativen Torgauer Artikel abgelehnten Fragen bezüglich der Dauer der leiblichen Präsenz Christi im Abendmahl lehnt Pezel ebenfalls ab, weist zugleich aber darauf hin, dass schon Melanchthon vor einer solchen Zuspitzung der Abendmahlsdebatte gewarnt habe. Sollte eine Konsubstantiation vertreten werden, so verlöre man alle Argumente gegen das Papsttum.[224]

Nachdem der Durchgang durch die Torgauer Artikel abgeschlossen war, wurde Pezel die dritte Frage nach seinem Verhältnis zu den Streitschriften Luthers gestellt. Er bekennt sich zu den Lehrschriften des Reformators; die Streitschriften jedoch könne er nur insofern annehmen, als sie im *Corpus Doctrinae* erklärt würden.[225] Der Verwerfung der *Exegesis* als „sakramen-

---

[220] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 224r: „*Confitetur praesentiam Christi in ministerio et Sacramentis. Aliud dicit esse, respicere exhibentem Christum, aliud uero accipere offerentem.* D. Caspar, Solchs ist ebenn auch *Caluini* Meinung."

[221] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 224r–v: „Er mache keine *pugnantiam* vnter den *articulis fidej. Ascensio Christi non impedit eius praesentiam in Coena.*"

[222] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 224v: „*Christi corpus* sey *esca animae, non uentris.* Vnnd es weren nicht *Vacua signa*, doch *in legitimo usu, qui fit fide.*"

[223] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19 225r: „D. Pecelius beruhet auff seiner *opinion* vnd sagt: *indigni non habent rem Sacramenti.*"

[224] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 225v: „Diese fragen vorwirfft er auch von Hertzenn. [...] Herr Philippus habe gebethen, man solte darzu thuen, das die dinge nicht also gescherfft werdenn. Dann *posito hoc, ut sit consubstantiatio*, so konnen wir das Babsthumb nicht vorwerffen."

[225] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 225v–226r: „Was Lutherj schrifften anlangt, dankt er daruor Gott von Hertzen, Aber, weil eine grosse Vngleicheit darin sey, vnd Lutherus selbst ein Vnterschied machet, vnd bittet, das mann seine schrifften wolle lesen *cum iudicio & commiseratione*, So nehme er seine *scripta didactica* ahn, die Streitbücher aber nehme er nicht *simpliciter* ahn, Luthe-

tiererisches" Buch kann Pezel nicht zustimmen, stehe doch in diesem Buch auch viel Gutes, besonders über die Person Christi. Anderes sei mit Worten ausgedrückt, die er selber nicht dafür gebraucht hätte.[226] Auf die abschließende Frage, ob er die Torgauer Artikel nun unterschreiben wolle oder nicht, gibt Pezel zur Antwort: „Weil er wieder sein gewissen nicht handlen solle, So konne er nicht *subscribiren*, vnnd die leuthe, so in den *Negatiua* begriffen, vordammen, vnd vorwerffen."[227] Daraufhin wurde Pezel wie seine drei Kollegen unter den oben genannten Auflagen in ein Quartier in Torgau gebracht, wo er auf weitere Befehle des Kurfürsten warten sollte.[228]

6. Der Kurfürst gab am 22. Juni den Befehl, dass die Wittenberger Theologen noch einmal unter Androhung schwerster Gefängnisstrafen zur Unterschrift unter die Torgauer Artikel zu ermahnen seien. Als die vier Wittenberger Professoren sich immer noch weigerten, das neue kursächsische Bekenntnis zu unterschreiben, wurden sie am 23. Juni nach Leipzig in die Pleißenburg gebracht und dort inhaftiert.[229] Dort erreichte sie ein Schreiben ihres Kurfürsten, das schwere Vorwürfe gegen die vier Professoren enthielt. Aus dem Protokoll des Verhörs habe er entnommen, dass die vier Wittenberger Theologen nicht allein die Torgauer Artikel nicht unterschrieben, sondern sich auch in ihren Antworten einer „sakramentiererischen" Lehre bedient hätten. Dadurch sei nun klar erwiesen,

---

rus habe auch niemand darzu gebunden. Es wehren *contradictoria* drin, Drumb nehme er sie ahn, wie es *Corpore Doctrinae* erclert".

[226] Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 226r: „Inn *Exegesi* wehren *dissimilia, multa in ea sunt bona*, sonderlich *de persona Christi: multa econtra sunt improprie dicta*, die er selbst nicht brauchen wolte."

[227] DrHSA: Loc. 10302/19, 226r–v.

[228] Der Verfasser der *Grammatica Disputatio*, Esrom Rudinger, berief sich in seinem Verhör am 7. Juni 1574 darauf, kein Theologe und daher auch nicht zur Unterschrift verpflichtet zu sein. Er wolle seinem Landesherrn selber schreiben und ihm seine Position zu den Torgauer Artikeln erklären. Vgl. DrHSA: Loc. 10302/19, 228v: „Es ist aber gewisslich, das er ein *Laicus* ist vnd *professione* keine *theologus*, der weder Inn Kirchenn noch schulen daruon gelehrt, gedencke sich auch dessen nicht zu gebrauchen, habe auch nicht die gaben darzu, vnd hat Got gefallen, mich zu geringern sachenn zu gebrauchenn, Solchen personen, als er ist, gebühre nicht anders Inn diesem fall, dann antwort vnnd Rechenschafft zu thuen Ihres glaubens. *Dogmata* aber zu vnterschreiben, gebühre Ihm nicht, dann *Subscriptiones* seind *testimonia Doctrinae*, die kann niemand geben, der nicht *professione theologus* ist." Vgl. auch ebd., 230r: „Bittet die Hern semptlich vnterthenig, sie wollen solche seine rede vnd antwort vnserm gnedigsten Hern referiren vnnd Ihn entschuldigen, Ihm auch vorgunnen, das er solchs vnserm gnedigsten Hern durch eine Supplicationschrifft selbst moge anzeigen, vnd alß zu seyner schularbeit wieder kommen möge." Als der Wittenberger Grázist dann von kurfürstlicher Seite den Auftrag erhielt, die Torgauer Artikel doch noch zu unterschreiben, floh Rudinger am 29. September aus Kursachsen und entging so dieser Pflicht. Vgl. Foerstemann, *Liber Decanorum*, 56: *M. Esromus Rudingerus Pabebergensis, gener viri clarissimi domini Ioachimi Camerarij, cum primum Torgae Aresto principis aliquandiu retentus, sed postea denuo subscribere iussus fuisset, die Micaelis deserta statione sua clam aufugit.*

[229] Vgl. Loescher, *Historia Motuum*, 191f.

dass ihr euch unterfangen/ [euch] der frembden Sacramentirischen Lehre anhängig zu machen/ und dieselbige heimischer/ tückischer und verborgener Weise/ in S. Churf. G. Landen und Schulen/ einzuschieben/ und Herrn und Unterthanen/ sambt dem gantzen Lande/ zu vergifften [begonnen habt].[230]

Um dieses Ziel zu erreichen hätten sie den *Consensus Dresdensis* in ihrem Sinne interpretiert und damit die anderen Unterzeichner dieses kursächsischen Bekenntnisses hintergangen. Er bittet darum eindringlich darum, dass die vier Wittenberger die Torgauer Artikel doch noch unterschreiben, „und stehet euch hiemit Glück und Unglück vor."[231]

Unter dem gewaltigen Druck, der auf ihnen lastete, entschlossen sich die vier Theologen am 28. Juni 1574, die Torgauer Artikel zu unterschreiben. Doch machten sie fünf Bedingungen geltend, unter denen sie die Torgauer Artikel unterschrieben: Sie verstünden die Artikel gemäß dem *Corpus Doctrinae*, beriefen sich auf den *Consensus Dresdensis*, dessen Geltung nicht geschmälert werden dürfe, behielten sich ihre Argumente aus der „Grundfest" gegen die „Ubiquitätslehre" vor und sprachen sich gegen eine räumliche Anbindung oder Einschließung des Leibes Christi an oder in das Brot des Abendmahls und die Vorstellung einer Konsubstantiation aus. Mit ihrer Unterschrift unter die Negativartikel billigten sie mitnichten die dort enthaltenen Verurteilungen anderer Theologen, sondern sie wollten damit lediglich anzeigen, dass sie *die* kursächsischen Theologen nicht behindern wollen, die dieses Bekenntnis für richtig hielten und es verteidigen wollten. Doch dürfe ihre Unterschrift nicht als Vorentscheidung gegen sie verwandt werden, ehe sie nicht in einem öffentlichen Kolloquium ihre Meinung kundgetan hätten.[232]

Diese Bedingungen der vier Theologen wurden indes nicht an den Kurfürsten weitergeleitet, sondern lediglich ihre Unterschrift.[233] Auf diese ihre Unterschrift hin befahl der Kurfürst, die vier Theologen nach Wittenberg zurückkehren zu lassen. Dort wurden sie unter Auflage eines Schreib- und Lehrverbotes unter Hausarrest gestellt und sollten dort auf weitere Befehle ihres Landesherrn warten. Doch waren sie für den Kurfürsten als Theologieprofessoren in Wittenberg untragbar geworden. Im August 1574 erreichte sie die Entlassungsurkunde, verbunden mit dem Befehl, Kursachsen

---

[230] Hutter, *Concordia concors*, 213.

[231] Hutter, *Concordia concors*, 214.

[232] Hutter, *Concordia concors*, 214f.

[233] Vgl. Hutter, *Concordia concors*, 219. Vgl. auch die Randbemerkung im *Liber Decanorum Facultatis Theologicae Acadamiae Vitebergensis*, Foerstemann, *Liber Decanorum*, 55: *Ne quidem postulata est mutatio sententiae pristinae, vtpote erroris nonquam conuicta. Subscriptio autem Lipsiae facta est his conditionibus: vt salua esset authoritas formulae Dresdensis et Corporis Doctrinae Philippi, et stereomatis: Et phrases de orali manducatione intelligerentur sacramentaliter. Denique vt condemnationes reijcerentur ad futuram legitimam Controuersiae dijudicationem.*

zu verlassen.[234] Als sie Wittenberg verließen, endete die konsequent-philippistische Epoche der theologischen Fakultät dieser Universität.[235]

4. Die konsequent-philippistische Abendmahlslehre der vier vorgeladenen Wittenberger Theologen

Die vier zur Prüfung ihrer Abendmahlstheologie nach Torgau bestellten Wittenberger Professoren haben zur Verteidigung der Orthodoxie ihrer eigenen Position naturgemäß keine Monographie in den Druck gehen lassen, in der sie ihre Sicht der Länge nach dargestellt und begründet hätten. Als Quelle für die Abendmahlstheologie Widebrams, Crucigers, Mollers und Pezels im Jahr 1574 liegen ausschließlich die Prozessakten des Torgauer Verhörs vor, bei dem ihnen die argumentative Entfaltung ihrer Position explizit untersagt wurde. Die Antworten der vier Wittenberger weisen jedoch ein so hohes Maß an Übereinstimmung und Eigenprofil auf, dass eine systematisch-theologische Analyse sinnvoll erscheint. Dabei ist jedoch darauf zu achten, dass die Torgauer Fragesteller mit ihrer Fokussierung auf die Frage nach der Realpräsenz der menschlichen Natur Christi in den irdischen Abendmahlsfeiern den vier Theologen ein Schema vorgaben, das in der durch sie vertretenen Abendmahlstheologie nur einen Teilaspekt darstellt. Die vorhandenen Quellentexte bieten so ihrem Wesen nach eine eingeschränkte Sicht auf die konsequent-philippistische Abendmahlstheologie, in der die Unterschiede zur Torgauer Position auf den Punkt gebracht werden. Gegenstand der folgenden Untersuchung kann daher lediglich das vorliegende Fragment der konsequent-philippistischen Abendmahlstheologie der vier Wittenberger Professoren aus dem Jahr 1574 sein.

In ihrer Abendmahlstheologie nehmen Cruciger, Moller, Widebram und Pezel die wesentlichen Gedanken des alten Melanchthon zu diesem Thema auf und denken sie konsequent zu Ende. Dabei besteht für sie durchaus ein Zusammenhang zwischen Christologie und Abendmahlslehre: Ausgehend von ihrem lokalen Verständnis des Aufenthaltsortes der menschlichen Natur Christi oben in einem Raum des Himmels und ihrer entschiedenen Trennung von göttlichen und menschlichen Eigenschaften in der Person Christi kommen sie zu dem Ergebnis der Unmöglichkeit der Anwesenheit

---

[234] Vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 162–164.

[235] Zum weiteren „Schicksal" der vier ehemaligen Wittenberger Theologieprofessoren vgl. Calinich, Kampf und Untergang, 164–166. Am 6. März 1575 veröffentlichten der Vizedekan und die neubesetzte theologische Fakultät ein öffentliches Ausschreiben, das dazu dienen sollte, nachzuweisen, dass Cruciger, Moller, Pezel und Widebram die Torgauer Artikel letztendlich doch noch unterzeichnet haben. Die Bedingungen, unter denen diese Unterschrift zustande kam, bleiben indes auch hier unerwähnt. Vgl. Wittenberg, *Scriptum publice propositum*.

der menschlichen Natur Christi an mehreren Orten zugleich.[236] Ist Christi menschliche Natur nun aber im Himmel zu verorten und nicht zugleich auch in den irdischen Abendmahlsfeiern präsent, so folgt daraus mit Notwendigkeit, dass der substantielle Leib Christi nicht als Abendmahlsgabe bestimmt werden kann. So interpretieren die vier Professoren der Leucorea die *verba testamenti* durch die Auslegung des Apostels Paulus in 1 Kor 10,16 und definieren die Abendmahlsgabe als Gemeinschaft am Leib und Blut Christi.[237] Damit verlagern sie die Abendmahlsgabe vom materiellen Empfang des Leibes Christi in den geistlich bestimmten Bereich der Gemeinschaft mit Christus und seinem Leib, der Kirche. Auf menschlicher Seite werden die Abendmahlsgaben durch Glaube und Erkenntnisempfangen, ohne die keine Gemeinschaft am Leib Christi gewährt wird.[238] Eine materielle Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl, unabhängig vom Glauben des Kommunikanten, die *manducatio impiorum*, wird ebenso abgelehnt wie der Empfang der Abendmahlsgabe mit dem Mund, die *manducatio oralis*. Das Verhältnis des Empfangs der irdischen Gaben Brot und

---

[236] Vgl. hierzu die Aussagen Widebrams, Pezels und Crucigers im Torgauer Verhör: DrHSA: Loc. 10302/19, 161r–v: „Es sey ein einiger leib Christi, der gelitten vnnd gestorbenn, mit welchem er gen Himel gefahrenn, Vnndt nicht allenthalben alhier ist, dann er habe nicht ein *Vbiquitarium corpus: Corpus Christi est in coelo*. Warhafftig sey er droben *Eo autem modo est in coena, quo instituit coenam*." Ebd., 219v: „Vorstehet nicht die wort, das Christus seiner person halben vnzertrennet sey, dann solle es also vorstanden werden, So musse mann Jo *differentiam* machen *inter naturam finitam & infinitam*." Ebd.,192v: „Hirbey Ihn Doctor Caspar gefragt, *Quid significet esse in coelis?* D. Cruciger: *Christus luxta proprietatem corporis humani.* Doctor Caspar ihn gefraget, Er solle es probirenn. Antwortet Doctor Cruciger, Es stehe geschriebenn: *Ascendit ad coelos etc.* Doctor Caspar ferner gesagt: *Non tamen sequitur, quod sit in loco. Nam coelum est extra locum.* Darauff D. Cruciger gefragt, Wo er das gelernet habe. Antwortet D. Caspar: *Ex Verbo DEI. Nam Christus ascendit supra omnes coelos. Etc.*"

[237] Vgl. hierzu die Aussagen Mollers und Pezels im Torgauer Verhör: DrHSA: Loc. 10302/19, 198v–199r: „Es sey nie kein streit vonn diesem ersten articul gewesenn, helt auch denselben vor Recht, Allein, das sey seltzam, das hirin Pauli erclerung wieder zu ruck auff des Hern Christi word gezogenn wird. [...] Er habe Pauli *sententiam* recht vorstandenn vormöge der Wort Christj, *quod panis est Communicatio Corporis Christi etc.* das Irdische sey das mittel, dardurch wir das Himlische entpfangen Wo die wort nicht also sollenn vorstandenn sein, So konne er den ersten articul nicht mit Ja bestettigen." Ebd., 224v: „*Christi corpus* sey *esca animae, non uentris.* Vnnd es weren nicht *Vacua signa*, doch *in legitimo usu, qui fit fide.*" Zur rezeptionsgeschichtlichen Abhängigkeit der Wittenberger Theologen von der Abendmahlslehre Melanchthons vgl. die *Responsio Philippi Melanthonis ad quaestionem de controversia Heidelbergensi.* [1559.] 1560, in der Melanchthon diesen Gedanken entwickelt und sich explizit von der lutherschen Fassung der Abendmahlslehre abgrenzt: *Non dicit [Paulus in 1 Kor 10,16], mutari naturam panis, ut Papistae dicunt. Non dicit, ut Bremenses, panem esse substantiale corpus Christi. Non dicit, ut Heshusius, panem esse verum corpus Christi, sed esse κοινωνίαν, id est hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi: quae fit in usu, et quidem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt.*, StA 6, 484.

[238] Vgl. hierzu die Aussagen Mollers und Crucigers im Torgauer Verhör: DrHSA: Loc. 10302/19, 201v: „Hierauff D. Müller gesagt, *Praesentiam Christi esse in homine, & non in pane*". Ebd., 192r: „*Nam fide, dicit, nos accipere corpus*, vnnd mann musse Jo die *phrasis: Corpus Christi sumitur ore*, explicirenn, Sonstenn würde mann zu Capernaiten."

Wein zum Empfang der himmlischen Gabe der Gemeinschaft am Leib Christi wird verstanden gemäß dem Schema der altkirchlichen Signifikationshermeneutik: Die irdischen Zeichen von Brot und Wein haben dabei die Funktion einer *res significans*, einer über sich selbst auf etwas anderes hin hinausweisenden irdischen Sache, während die Gemeinschaft am Leib Christi als *res significata*, die Gabe, auf die verwiesen wird, bestimmt wird.[239] Damit folgen sie ihrer Definition des Sakraments an sich, nach der die irdischen Mittel der Sakramente Zeichen des Willens Gottes für die Menschen und Beglaubigungen darstellen, die zur Gnade der evangelischen Verheißung hinzukommen und auf sie verweisen. Ein Sakrament ist demnach immer ein auf die bereits durch die Predigt des Evangeliums empfangenen Gaben zurückweisendes und sie dem Glaubenden persönlich zueignendes Zeichen, ein sichtbares Pfand der durch die Predigt des Evangeliums bereits konstituierten Rechtfertigung des Kommunikanten.[240] Empfänger der irdischen Gaben ist der irdisch-vorfindliche Mensch in seiner geschöpflichen Bestimmtheit, der das Brot isst und den Wein trinkt, während das Subjekt des Empfangs der himmlischen Gabe allein die gläubige Seele des Menschen ist. Die vier Wittenberger Theologen nehmen so die christliche Rezeption des antiken dichotomischen Menschenbildes auf, nach dem die Seele Sitz des Glaubens ist. Da das irdische Essen des Mundes und das geistliche Essen der Seele in dem Vorgang der Abendmahlsfeier zeitlich parallel ablaufen, wehren sich die vier Professoren zu Recht gegen den Vorwurf, sie entleerten die Zeichen und leugneten alle göttlichen Wirkungen im Verzug der Abendmahlsfeiern.[241]

---

[239] Zu dieser Position vgl. die Aussagen Widebrams und Pezels im Torgauer Verhör: DrHSA: Loc. 10302/19, 163r: „So wahr, als er das brot vnnd den Wein entpfahe, So wahr, glaube er, das er gespeyset werde mit dem leib vnnd blut Christj, *Sacramentaliter & spiritualiter*." Ebd., 221v–222r: *In Sacramento sunt duo: Sacramentum & res Sacramenti: Columba erat Spiritus Sanctus, sed Spiritus Sanctus non erat columba. Sacramentalem manducationem non discerni a Spiritualj.*

[240] Zum melanchthonischen Ursprung dieser Sakramentsdefinition vgl. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*. 1559: *Sacramentum nunc quidem, ut in Ecclesia loquimur, vocatur ceremonia in Evangelio instituta, ut sit testimonium promissionis, quae est Evangelii propria, videlicet promissae reconciliationis seu gratiae.*, StA 2/2, 497. Vgl. auch ebd.: *principalis finis [Sacramentorum est], quod sint signa voluntatis Dei erga nos, videlicet testimonia addita promissioni gratiae.* Vgl. ebd., 526: *Nam Sacramenta singulis applicant promissionem. Et in hac actione Christus nos sibi tanquam membra adiungit.* Vgl. auch ebd., 498: *Ideo Paulus de Abraham inquit* [Röm 4,11] *acccepisse eum circumcisionem tanquam sigillum iustitiae fidei, id est, testimonium, quo Deus testatus est eum receptum esse in gratiam.* Zum Pfandbegriff vgl. ebd., 519: *Quoties autem fit mentio promissionum et conditae seu instauratae Ecclesiae, simul consideres a Deo addita testimonia quaedam incurrentia in oculos, quae essent quasi σφραγῖδες promissionum.* Zum auf das Evangelium zurückverweisenden Sakramentsbegriff vgl. ebd., 526: *Ita externa actio Sacramenti ideo proposita est, ut corda commonefaciat et fidem exsuscitet, non ut ipsa sit finis et meritum reconciliationis.*

[241] Vgl. hierzu die Aussagen Widebrams und Pezels im Torgauer Verhör:DrHSA: Loc. 10302/19, 161r: „Er sage nicht, *quod sit tantum symbolum*, dann es sein solche Zeichenn, dardurch

Mit aller Entschiedenheit wehren sich Cruciger, Moller, Widebram und Pezel gegen das Anbeten des Brotes in den irdischen Abendmahlsfeiern, das sie sowohl in der altgläubigen Transsubstantiationslehre als auch in der lutherischen Vorstellung einer Identität von Brot und Leib Christi gegeben sehen.[242] Dieser Götzendienst der ἀρτολατρεία stellt für sie den verhängnisvollsten Irrtum der mittelalterlichen Theologiegeschichte dar, wird durch ihn doch Gott seine Ehre als Schöpfer entzogen und die Schöpfung angebetet und verehrt.[243]

Dieser Gedanke ergibt sich konsequent aus ihrem gesamten christologisch-abendmahlstheologischen Konzept. Hatten sie schon die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur auch aufgrund der Gefahr der Anbetung eines Menschen als Geschöpf abgelehnt, so ergibt sich die Ablehnung einer Idiomenkommunikation zwischen dem Brot des Abendmahls und dem Leib Christi auch aus der daraus für sie mit Notwendigkeit folgenden Anbetung des geschaffenen Brotes. Darüber hinaus ist es für sie unmöglich, von einem Ding, einer Substanz, zwei einander widersprechende Prädikate auszusagen. Entweder man hat es im Abendmahl mit dem Leib Christi zu tun oder mit dem Brot. Beides zusammen widerspricht dem Satz des Widerspruches. Da der Leib Christi aber oben im Himmel zu suchen und zu finden ist, ist die irdische Gabe des Abendmahls einzig und allein als Brot zu bestimmen. Doch verleugnen sie damit keineswegs die Gegenwart der Person Christi in den irdischen Abendmahlsfeiern. Christus ist auch für die Wittenberger in seinem Wort und in den Sakramenten gegenwärtig und wirksam.[244] Dabei ist er nicht um des Brotes willen oder im Brot gegenwärtig, sondern um des Menschen willen und im Menschen, dessen Glaube durch den Empfang des Abendmahls gestärkt werden soll.[245]

---

vns auch sein leib gereichet wird. Es sey ein solch Zeichen, mit welchen Christus wesentlich Inn einem geheimnuß vns speyset mit seinem leibe." Ebd., 224v: „Was das *pignus* anlanget sey es Recht, Aber vnrecht sey, das mann es nur *similitudinem* heissen solte. *Christi corpus* sey *esca animae, non uentris.* Vnnd es weren nicht *Vacua signa*, doch *in legitimo usu, qui fit fide.* Aber von den Vnwirdigen nicht also, da halte er S. Pauli Vrteil."

[242] Vgl. hierzu die Aussage Pezels: DrHSA: Loc. 10302/19, 223v: „*Paulus ipse* gebrauche διανοίαν. Dann wann mann *rigide* die Wort: *substantialiter, corporaliter etc.* vorstehe, so sey es ἀρτολατρία. *Recte dicit Exegesis: Non uerbum: sed mentem Christi spectandum.*"

[243] Zur traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit dieses Gedankens von der Abendmahlslehre Melanchthons vgl. dessen *Iudicium de coena domini.* [1559.] 1560: *Quasi vero Sacramentum propter panem et illam Papisticam adorationem institutum sit. [...] Haec portentosa omnia ignota sunt eruditae vetustati.*, StA 6, 485.

[244] Vgl. die Aussage Pezels im Torgauer Verhör: DrHSA: Loc. 10302/19, 224r: *Confitetur praesentiam Christi in ministerio et Sacramentis. Aliud dicit esse, respicere exhibentem Christum, aliud uero accipere offerentem.* Vgl. hierzu: Melanchthon, *Loci praecipui theologici.* 1559: *Nec est inane spectaculum, sed Christus revera adest.*, StA 2/2, 522.

[245] Vgl. hierzu Melanchthon, *Iudicium de coena domini* [1559.] 1560: *Adest Filius Dei in ministerio Evangelii, et ibi certo est efficax in credentibus, ac adest non propter panem, sed propter hominem.*, StA 6, 485.

Doch ist er dies seiner göttlichen Natur nach, die ihre räumlich abwesende menschliche Natur ins Dasein hält und trägt. Das Extra-Philippicum kommt hierbei deutlich zum Tragen.[246] So geschieht in den irdischen Abendmahlsfeiern nichts anderes als in jeder Predigt, in der Christus selber zu Wort kommt. Das Abendmahl wird verstanden als jedem einzelnen Kommunikanten die Zusagen des Evangeliums zusicherndes und aneignendes Zeichen und Sigel, als *signum fidei*.[247] Das Abendmahl ist demnach als irdische Zeremonie eine Versicherung und ein Zuspruch der Gaben des Evangeliums, durch das der Glaubende in den Leib Christi, die Kirche, eingefügt wird und im Glauben erhalten wird.

Mit diesem Konzept, dass eine automatische materielle Heilsmitteilung *ex opere operato* bekämpft und den Glauben als Konstitutivum für den Empfang der Abendmahlsgabe begreift, sehen sich die vier Wittenberger in guter reformatorischer Tradition, die zu Ende zu führen ihr Anliegen ist. Mit diesem Konzept der Personpräsenz Christi und der Zueignung der Verdienste Christi als geistliche Gaben sind die vier Professoren der Leucorea in der Tat deutlich geschieden vom zwinglianischen Ansatz. Die Verwerfung dieses Ansatzes durch die Wittenberger ist somit konsequent. Zum calvinistischen Ansatz hingegen besteht eine große Nähe, obwohl die Wittenberger Theologen nicht die Himmelfahrt der gläubigen Seele, vermittelt durch den Heiligen Geist, lehren. Doch sehen sie ihre Position näher am Calvinismus als an der lutherischen Position, an der sie erstaunlich offen Kritik üben. Die konsequent-philippistische Abendmahlslehre stellt somit eine dritte, eigenständige Position zwischen der lutherischen und der calvinistischen Position dar, die freilich inhaltlich näher bei Calvin zu verorten ist als bei Luther.

---

[246] Vgl. hierzu die Aussage Widebrams im Torgauer Verhör: DrHSA: Loc. 10302/19, 169v: „Die Gottheit wohne nicht allein Inn der Person Christi, wie sonsten die Sehle Im leibe wohne, Sondern sie konne auch *Extra corpus* sein". Zur melanchthonischen Herkunft dieses Gedankens vgl. das Athanasius-Zitat in der *Enarratio epistulae Pauli ad Collossenses*. 1559, CR 15, 1271.

[247] Vgl. hierzu die Aussage Pezels: DrHSA: Loc. 10302/19, 222r: „die Regul sey gewiß, die kann er Ihm auch nicht nehmen lassen, Paulus rede nicht ander vom Sacramento, *quam quod sit Sigillum gratiae aut fidej*."

Teil XVII: Systematisch-theologische Auswertung der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre

Nach der historischen Darstellung der Ereignisse im Kontext der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre und den systematisch-theologischen Auswertungen ihrer einzelnen Diskussionsgänge wendet sich dieser letzte Abschnitt abschließend zunächst der systematisch-theologischen Frage nach dem Anliegen und dem Profil der drei an der Debatte beteiligten christologisch-abendmahlstheologischen Ansätze zu (1.), um die Kommunikationsprobleme und Missverständnisse, die im Verlauf der Debatte zwischen den einzelnen Parteien aufkamen, zu reflektieren, bevor eine abschließende Würdigung der ganzen Debatte diesen Abschnitt beschließt. (2.)

1. Christologie und Abendmahlslehre im zeitgenössischen Dialog

Die drei an der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre beteiligten Positionen erweisen sich in ihren Anliegen, Intentionen und den daraus abgeleiteten systematisch-theologischen Profilen als Ansätze im zeitgenössischen theologischen Ringen um die Wahrheitsfrage. So zeigen sich die jungen Wittenberger Theologieprofessoren zutiefst besorgt um den Erhalt der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie angesichts ihrer Infragestellung und Ablehnung durch die wachsende antitrinitarische Bewegung. Sie aktualisieren in dieser Frontstellung den christologischen Ansatz, den bereits Melanchthon gegen die Lehren des Antitrinitariers Michael Servet entwickelt hatte. Dieses Wittenberger Hauptanliegen führt indes dazu, dass sowohl die Württemberger als auch die Braunschweiger Christologie und Abendmahlslehre als Vorstufen einer antitrinitarischen Überfremdung der lutherischen Kirche gedeutet werden. Ein sachgemäßes Verstehen der gegnerischen Positionen wird dadurch zumindest erheblich erschwert. Die Württemberger Sorge besteht hingegen im wachsenden Einfluss der calvinistischen Abendmahlslehre in den benachbarten Gebieten der Kurpfalz und Frankreichs. Für die Auseinandersetzung mit calvinistischen Theologen hatte Johannes Brenz den christologisch-abendmahlstheologischen Ansatz Luthers aus dem ersten Abendmahlsstreit reformuliert

und systematisiert. Das Hauptanliegen der Württemberger Theologen Jakob Andreae und Lukas Osiander besteht so in der anticalvinistischen christologischen Absicherung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl. Mit einer Aktualisierung des Brenzschen Ansatzes wenden sie sich so auch gegen die Wittenberger Christologie, in der ihnen die Verleugnung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut angelegt erschien. Doch führt dieses Anliegen ebenfalls zu einer verengten Wahrnehmung der Wittenberger Position. Der eucharistische Blickwinkel führt zu einer annähernden Gleichsetzung des Wittenberger Ansatzes mit dem calvinistischen. Im abendmahlstheologischen Anliegen mit den Württembergern vereint, erweist sich der Braunschweiger Ansatz von dem Anliegen der Vermittlung zwischen den Tübinger und Wittenberger Positionen geleitet. Mit ihrer Rezeption des jungen Melanchthon und der schriftzentrierten Reduzierung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi sind die Braunschweiger Theologen auch in der Rezeption *beider* Wittenberger Reformatoren um eine wirkliche Vermittlung bemüht. Die Divergenz der Anliegen und Intentionen, die zwischen dem Wittenberger auf der einen und dem Braunschweiger und Tübinger Konzept auf der anderen Seite bestand, machte einen ertragreichen Dialog unmöglich.

1.1 Mit der Tradition gegen neue Dogmen: Die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre

Christologie und Abendmahlslehre der konsequenten Philippisten sind inhaltlich zu bestimmen als konsequente Gegenposition zur antitrinitarischen Verleugnung der Ewigkeit des Gottessohnes, des ewigen Unterschiedenseins des Gottessohnes vom Vater und ihrer Lehre von einem vergotteten Menschen.[1] In Aufnahme der kritischen Auseinandersetzung ihres Lehrers Melanchthon mit dem Ansatz des spanischen Antitrinitariers Michael Servet,[2] besteht ihr Hauptanliegen in der Wahrung der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Gegen den antitrinitarischen Ansatz der Immanenz des Göttlichen in dem vergotteten Menschen Jesus von Nazareth oder der Menschheit an sich[3] weisen die konsequenten Philippisten hin auf den

---

[1] Vgl. den Nachweis dieser These in Abschnitt VIII. 3.

[2] Anlass für die Entwicklung und Aufnahme der Christologie in seine *Loci* war für Melanchthon das Erscheinen der antitrinitarischen Schriften Servets in den Jahren 1531/32. Vgl. hierzu Abschnitt I. 2.

[3] Zur Vorstellung einer Vermischung der Gottheit mit dem menschlichen Geschlecht an sich vgl. Servet, *De trinitatis erroribus*, 113v: *Sunt enim duo consideranda, res & persona, res ipsa Deus, & dispositio Verbum, & Deus erat Verbum, & omnis proprietas in ratione Verbi transiuit ad hominem, qui est nunc in Deo, eo modo, quo antea Verbum erat apud Deum, & cum hoc res ipsa omnino in homine est unita & innixa, quia Deus erat in CHRISTO, mundum reconcilians.* Zu

unendlich großen Abstand zwischen dem transzendenten und unendlichen Schöpfer und dem immanenten endlichen Geschöpf, den es für sie auch und gerade christologisch festzuhalten gilt.[4] Jede Rede von einer realen Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi ist so von vorne herein für die konsequenten Philippisten ausgeschlossen, kann für sie doch niemals eine Kreatur Subjekt der göttlichen, unendlichen Eigenschaften sein, von denen jede das göttliche Wesen repräsentiert. Eine reale Mitteilung der Gottheit an die menschliche Natur Christi ist für sie nur denkbar als abstrakter Ausguss göttlicher Eigenschaften, durch den diese zu einer Gottheit erhoben wird. Eine reale Idiomenkommunikation kann für sie so auf lange Sicht nur erkauft werden um den Preis des Verlustes der altkirchlichen Trinitätslehre und mit dem christologischen Postulat einer vergotteten Menschheit Christi, das den chalkedonischen Bestimmungen des „unvermischt" und „unverwandelt" widerspricht.

Diese häretischen Überlegungen, auf deren Linie die konsequenten Philippisten auch die Braunschweiger und Tübinger Position sehen, stellt eine zusätzliche Motivation für ihren an der nominalistischen Schultradition orientierten christologische Ansatz der suppositalen Union dar. Ausgehend von der aus der aristotelischen Tradition von Form und Materie abgeleiteten Unterscheidung zwischen Natur und konkretem Einzelexemplar, hat für die konsequenten Philippisten die zweite Person der Trinität eine ungeformte, anhypostatische menschliche *massa* derart angenommen, dass sie zu deren Träger wird und sie als Einzelexemplar ins Dasein hebt.[5] Die Person des göttlichen λόγος wird so zur Instanz, die eine menschliche Natur trägt, und ist darum und nur darum auch anzusprechen als ein Mensch im Blick auf ihre Tätigkeit des Tragens einer menschlichen Natur. Damit ist der Satz „Gott ist Mensch" inhaltlich derart gefüllt worden, dass aus ihm keinerlei Naturenvermischung abgeleitet werden kann, sagt er doch nun nichts anderes aus als „Die zweite Person der Trinität bringt in der Person Christi eine menschliche Natur zur Erscheinung als Einzelexemplar, ohne damit aufzuhören, Gott zu sein." Der göttliche λόγος wird so als Mensch ansprechbar, da er nun die Instanz ist, die eine menschliche Natur trägt, sie als Einzelexemplar der Gattung Mensch ins Dasein hebt. Mit dieser ontologischen Lösung des christologischen Problems erreichen die konsequenten Philippisten

---

diesem Gedanken der göttlichen Emanation und seiner Herkunft aus der neuplatonischen Tradition vgl. Bainton, Servet, 86–91.

[4] Vgl. Pezel, *Enarratio evangelii Iohannis*, I 8v: *Et oportet in aeternum retineri discrimen inter creatorem & creaturam, inter infinitum & finitum, inter essentiam diuinam ac huius proprietates essentiales, quae ab essentia non differunt, interque χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα personarum, & inter dona diuina communicata humanae naturae assumtae non a Patre, nec a Spiritu sancto, sed a solo Filio.*

[5] Vgl. hierzu die Analysen der konsequent-philippistischen Position in den Abschnitten IV. 3.und 8.1. V. 3. und 4. VIII. 2.2.1. IX. 1. und XIV. 2.2.

das stete ontologische, wenn auch nicht räumliche, Beieinander der beiden Naturen Christi, würde doch die anhypostatische menschliche Natur wieder ins Nichts zerfallen, wenn ihre göttliche Person aufhören würde, sie ins Dasein zu heben und sie zu tragen. Aufgrund dieser hypostatischen Einung der beiden Naturen in der Person Christi wird es möglich, alle Eigenschaften der beiden Naturen auch von der ὑπόστασις, der Person, als dem Ort der personalen Einheit logisch korrekt auszusagen. Der Satz „Die Person Christi ist allgegenwärtig" ist insofern formal als richtige Aussage zu bewerten, wenn sie ergänzt wird durch den Nachsatz „gemäß ihrer die menschliche Natur ins Dasein haltenden göttlichen Natur." Analog gilt von der Aussage „Die Person Christi leidet und stirbt", dass sie als logisch einwandfreie Aussage gelten kann, wenn sie ergänzt wird durch die Bemerkung „gemäß ihrer durch die göttliche Person ins Dasein gehaltenen menschlichen Natur". Ein stetes ontologisches Beieinander unter Beibehaltung und Wahrung der jeweiligen Wesenseigentümlichkeiten ohne realen Austausch oder Naturenvermischung stellt so die konsequent-philippistische Antwort auf die Frage nach der konkreten Füllung der traditionellen Rede von einer *communicatio idiomatum* dar.

Das christologische Interesse der konsequenten Philippisten besteht darin, die Unversehrtheit und Integrität beider Naturen gegen alle Ansätze festzuhalten, die einer Naturenvermischung das Wort redeten, die Ewigkeit des Gottessohnes bestritten und Gott in der Immanenz zu suchen lehrten. Aus diesem Anliegen erklärt sich auch ihr Kampf um die Allgegenwart der göttlichen Natur auch außerhalb der angenommenen Menschheit, das *Extra-Philippicum*, und ihr Insistieren auf der wahren menschlichen Wesenseigentümlichkeit der räumlichen Umschreibung für die menschliche Natur Christi auch nach ihrer Himmelfahrt. So können sie der menschlichen Natur Christi zwar nach ihrer Himmelfahrt den Empfang von Gaben wie beispielsweise die Unsterblichkeit zusprechen, da diese *dona* nur die *proprietates non essentiales*, die nicht das menschliche Wesen als solches definieren, verändern, keinesfalls jedoch die reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften für sich selbst, da dieser Empfang die *proprietates essentiales* des menschlichen Wesens derart verändern würde, dass die menschliche Natur Christi ihre wahre Menschheit verlöre.

Der Ausschluss eines realen Austauschs der beiden Naturen Christi aneinander erweist sich auch als eminent bedeutend für die konsequent-philippistische Soteriologie: Nur eine mit den sündigen Menschen absolut und ohne Ausnahme in ihren *proprietates essentiales* wesenseine menschliche Natur ist in der Lage, vor Gottes Thron für ihre Brüder und Schwestern einzustehen und für sie zu bitten. Die auch von ihnen vertretene Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi tut diesem Ansatz keinen Abbruch: Sie wird als *proprietas non essentialis* verstanden, da die Sünde eine außerwe-

sentliche Bestimmung des Menschen ist und auch der gefallene Mensch sein wahres Menschsein behalten habe. Die wahre und integre Menschheit Christi im Himmel zur Rechten Gottes ist das Unterpfand für den Gläubigen, nach seinem Tod diesen Weg seines Bruders auch gehen und dereinst auch in die direkte Schau des göttlichen Wesens eintreten zu dürfen.[6]

Das konsequent-philippistische Beharren auf der absoluten Integrität der menschlichen Eigenschaften auch nach der Erhöhung der menschlichen Natur und die vehemente Ablehnung jeder realen Idiomenkommunikation als Naturenvermischung führt in der Konsequenz auch zur Ablehnung der Gegenwart der menschlichen Natur in den Abendmahlsfeiern auf Erden, ist die menschliche Natur doch als wahrhaft menschliche Natur gerade durch ihre örtliche Bindung gekennzeichnet und keinesfalls allgegenwärtig. Im Anschluss an ihren Lehrer Melanchthon und in Aufnahme der augustinischen Signifikationshermeneutik legen sie so die Einsetzungsworte gemäß 1 Kor 10,16 aus.[7] Nach ihrem Verständnis dieses Verses geschieht in den Abendmahlsfeiern mit dem Empfang der irdischen Elemente als *res significantes* zeitlich parallel auch der Empfang der himmlischen Gaben der Wohltaten Christi als *res significatae*. Der Mensch wird durch diese Wohltaten dem Leib Christi eingepflanzt, in die Gemeinschaft Christi mit seinen Gläubigen aufgenommen. Den anthropologischen Ort dieses Empfangs stellt die gläubige menschliche Seele dar, nicht etwa der Mund des Kommunikanten. Der Ausschluss einer *manducatio oralis* und der aus ihr gefolgerten *manducatio impiorum* ergibt sich daraus folgerichtig.

Diese Ablehnung einer leiblichen Präsenz Christi im Abendmahl wird historisch damit begründet, dass sie der gesamten altkirchlichen Tradition unbekannt gewesen und erst durch mittelalterliche Theologen erfunden worden sei. Mit der Einführung der Transsubstantiationslehre seien alle altgläubigen abendmahlstheologische Missbräuche wie die Anbetung des Brotes, das Herumtragen der irdischen Elemente in Prozessionen und der Irrglaube des Messopfers entstanden. Nach der humanistischen Überzeugung, dass der Gang der Geschichte einen sukzessiven Verfallsprozess der alten, originären Wahrheit darstelle, zu der zurückzukehren Aufgabe der Gegenwart sei, treten die konsequenten Philippisten mit aller Entschiedenheit für die „alte Wahrheit" gegenüber den „mittelalterlichen Missbräuchen" ein. Doch verleugnen sie damit keineswegs die Realpräsenz der Person Christi in den irdischen Abendmahlsfeiern. Es ist so die ganze auch ihre menschliche Natur enhypostasierende göttliche Person, der *totus Christus*, der in den Abendmahlsfeiern gegenwärtig ist und den Glaubenden seine Wohltaten mitteilt, aber nicht *totum*, in allen seinen Bestandteilen. Die

[6] Vgl. hierzu Abschnitt IV. 5.3.; VIII. 2.2.1. + 2.2.2.

[7] Vg. hierzu vor allem Abschnitt XVI. 3.

menschliche Natur ist und bleibt seit ihrer Himmelfahrt gegenwärtig an einem nicht näher gekennzeichneten Raum des Himmels und wird nicht mehr auf Erden gegenwärtig, da sie dies nicht auch nicht sein kann, ohne ihre wahre Menschheit zu verlieren. Die räumliche Verortung der menschlichen Natur Christi erweist sich so nicht kosmologisch begründet, sondern entspringt dem Insistieren auf der wahren und in ihren Eigenschaften unveränderten menschlichen Natur. Eine Realpräsenz der menschlichen Natur Christi in den irdischen Abendmahlsfeiern impliziert so für die konsequenten Philippisten eine Vergottung der menschlichen Natur, die dann nicht mehr als wahrhaft menschliche Natur anzusprechen wäre, und so auch ihre Mittlerstellung als „Fleisch von unserem Fleisch" verlöre.

Exkurs: Kryptocalvinismus oder Kryptophilippismus? Der konsequente Philippismus im Vergleich mit der Position Calvins

Der von der orthodoxen Debatte zwischen Hutter und Hospinian an bis in die gegenwärtige Literatur hinein[8] verwandte Begriff „Kryptocalvinismus"[9] als positive Inanspruchnahme und Identifikation, negative Abqualifizierung oder rein wissenschaftliche Bezeichnung der Wittenberger Position als heimlich dem Calvinismus zugetane theologische Richtung erweist sich bei näherer Hinsicht als unscharf und ambivalent: Wird er als theologiegeschichtlich-genetische Bezeichnung verstanden, so benennt er eine Bewegung von durch die Genfer Theologie geprägten Theologen, die heimlich in einem nichtcalvinistischen Gebiet wirken, um dort dem Calvinismus zum Durchbruch zu verhelfen. Sollte der Begriff des „Kryptocalvinismus" demnach in diesem Sinne auf die konsequent-philippistischen Theologen zutreffen, so müsste eine traditionsgeschichtliche Einwirkung und genetische Abhängigkeit dieser Position vom Genfer Calvinismus nachweisbar sein. Neben dieser ersten Füllung des Begriffes „Kryptocalvinismus" ist nun aber auch eine zweite möglich, nach der mit dieser Bezeichnung eine Bewegung von Theologen bezeichnet wird, die genetisch vom Genfer theologischen Konzept weitesgehend unabhängig sind, sich jedoch in sachlicher Nähe zu den dortigen Anschauungen befinden, eine Konkordie mit calvinistischen Territorien als erstrebenswert ansehen und auf dieses Ziel hinarbeiten.

Zur Klärung der Frage, ob eine dieser beiden Möglichkeiten, die Bezeichnung „Kryptocalvinismus" inhaltlich zu füllen, der konsequent-philippistischen Position entspricht, wird zunächst ein Vergleich mit der

[8] Zur Verwendung dieses Begriffes in der Forschungsgeschichte vgl. den Abschnitt 2. der Einleitung.

[9] Zur historischen Genese dieser Bezeichnung vgl. Mahlmann, Melanchthon, 173–180.

Institutio Christianae religionis Calvins in ihrer Letztausgabe aus dem Jahr 1559 vorgenommen, um anschließend die zweite Begriffsfüllung anhand des historischen Verlaufs der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre zu überprüfen. Die *Institutio* wird darum als Textgrundlage für die calvinistischen Positionen während der Jahre 1567–1574 gewählt, weil Calvin dieses Werk selbst als die gültige Zusammenfassung seiner Theologie betrachtet hat und sie auch sachlich eine solche Zusammenfassung darstellt. Wo es nötig erschien, wurde zur Vertiefung der Aussagen Calvins noch auf seine kontroverstheologischen Schriften gegen Westphal und Heshusen aus den Jahren 1554–1561 und auf seine Briefe zum Thema zurückgegriffen. Als Problemstellung dient bei diesem Durchgang die Frage nach Übereinstimmungen und Brüchen zwischen den beiden Konzepten.[10]

1. Die Christologie: Als Verbindendes zwischen dem Ansatz Calvins und dem konsequenten Philippismus stellt sich zunächst der starke humanistische Bezug auf die altkirchliche Tradition heraus. Waren in den Schriften der Wittenberger Theologen oft über mehrere Seiten hinweg patristische Zitate als Beleg der Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten angeführt worden, so erweist sich Calvin in seiner *Institutio* vor allem als Augustin-Kenner, dessen *opus* er fast durchgehend als Zeugnis der eigenen Übereinstimmung mit der altkirchlichen Tradition anführt.[11] Ausgehend von diesem traditionsverbundenen humanistischen Ansatz ist Calvin nun, wie auch die konsequenten Philippisten, ein prinzipieller Gegner aller Transformations- und Reformulierungsversuche der altkirchlichen Tradition, die das zeitgenössische Luthertum in unterschiedlicher Form vornahm. Aufgrund einschlägiger Schriftstellen, zu nennen wäre hier vor allem Act 3,21 in passivischer Übersetzung, steht für ihn ebenso wie für die konsequenten Philippisten fest, dass Christi Leib, endlich und an einem Raum gegenwärtig, nach seiner Himmelfahrt an eben diesem Ort des Himmels zu finden sei und nirgendwo sonst.[12] Als Beleg für das bleibende Umschriebensein der menschlichen Natur Christi auch nach ihrer Auferstehung wird der johanneische Osterbericht, in dem Christus seinen Körper den Jüngern zum Betasten hinhält, und die Auslegung des Jesus-Diktums „Mich

[10] Die konsequent-philippistische Position wird hier stillschweigend als bekannt vorausgesetzt. Vgl. hierzu Abschnitt XVII. 1.1.

[11] Zur Aufnahme und Weiterbildung augustinischer Gedanken durch Calvin in der Sakramentenlehre vgl. Beckmann, Sakrament, 28–83. Zur traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit des Genfer Reformators vom Ansatz Augustins in der Abendmahlslehre vgl. ebd., 103–162.

[12] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,26: *Corpus Christi, ex quo resurrexit, non Aristoteles, sed Spiritus sanctus tradit finitum esse, ac caelo comprehendi usque ad ultimum diem.* Vgl. hierzu auch ebd., IV, 17,29: *Dicit Petrus, oportere Christum caelo capi vel comprehendi, donec iterum adveniat.*

aber habt ihr nicht allezeit" (Mk 14,7; Joh 14,8) durch Augustin angeführt.[13] Dieser in seinen Eigenschaften unveränderte menschliche Körper habe sich von der Erde erhoben und sei himmelwärts in den Wolken entschwunden. Der biblische Himmelfahrtsbericht sei wörtlich und ohne jede Allegorie zu verstehen. Seit seiner Himmelfahrt halte sich der Leib Christi an dem Ort des Himmels auf, den Calvin zwar unter Bezug auf Augustin ebenso wenig näher definiert wie die konsequenten Philippisten, aber von dem doch feststeht, dass er topographisch bestimmbar ist.[14] In der *secunda defensio contra Westphalum* (1555) weist Calvin der menschlichen Natur Christi ihr Sein an einem „Ort" oberhalb aller Sphären und Planetenhimmel zu, für den die gewöhnliche Ordnung der Welt nicht mehr gelte, behauptet aber gleichzeitig die Unverletztheit des „wahren Leibes" Christi in allen seinen definitionsgemäßen irdischen Wesenseigentümlichkeiten, zu denen auch das Sein an einem Ort gehört.[15] Den inneren Widerspruch zwischen diesen beiden Gedankenkreisen Calvins bringt Grass auf den Punkt, wenn er fragt: „was ist das für ein räumlich begrenzter Leib, der sich an einem ‚Ort' befinden soll, für den der Begriff des Raumes eigentlich nicht mehr zutrifft."[16]

Dem lutherischen Einspruch gegen die Beschränkung der Eigenschaften der menschlichen Natur Christi nach dem Ende ihres *status exinanitionis* auf die *proprietates* einer menschlichen Natur anhand der biblischen Berichte vom Gehen des Auferstandenen durch die Tür des Grabes und durch das verschlossene Portal zu seinen Jüngern hinein begegnet Calvin mit ähnlich naturwissenschaftlich geprägten Erklärungen dieser biblischen Berichte wie Cureus: Christi Leib habe sich beim Durchschreiten der Türen nicht am selben Ort aufgehalten wie diese, sondern die Türen hätten dem

---

[13] Vgl. Augustin, *Tractatus in Iohannem L, 13*, CChr.SL 36, 438f. Zur Auseinandersetzung des jungen Melanchthon mit dieser Stelle vgl. Abschnitt I. 2.

[14] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,26f: *Et Abire ac Ascendere, non speciem ascendentis abeuntisque dare significant, sed vere id facere quod verba sonant. Ergone, dicit quispiam, certam caeli regionem Christo assignabimus? Ego autem cum Augustino respondeo, curiosissimam esse hanc et supervacaneam quaestionem, modo tamen in caelo esse credamus. Quid vero, toties repetitum ascensus nomen, annon migrationem ab uno loco in alterum significat?*

[15] Vgl. CO 9, 79f: *Quid? an nos inter medias sphaeras Christum locamus? vel tugurium ei exstruimus inter planetas? Coelum est magnificum Dei palatium, toti mundi opificio superius. [...] Corpus vero, etiamsi supra coelos evectum a communi naturae ordine immune sit, non tamen verum esse corpus desinit, et terrenis qualitatibus exutum, quod tamen substantiae proprium est retinet.* (*secunda defensio contra Westphalum*. 1555)

[16] Grass, Abendmahlslehre, 264. In dieselbe Richtung zielt die Frage Krusches: „Aber muß dieses Jenseits des physikalischen Gesetzen unterliegenden Raumes nicht doch wieder ein räumliches Jenseits sein und muß der Leib Christi in ihm nicht einen bestimmten Raum einnehmen?", Krusche, Heiliger Geist, 142. Als problematisch erweist sich die Deutung desselben Textes bei Niesel, Abendmahl, 77: „Calvin will auch nicht behaupten, daß Christus nach seiner Himmelfahrt an einen bestimmten Ort gebunden sei, wenn er durch den Hinweis auf das jetzige Sein Christi im Himmel den Lutheranern jegliche räumliche Beziehung des Leibes Christi zum Abendmahlsbrot bestreitet."

Auferstandenen Raum zu einem seinen Eigenschaften nicht widersprechenden Hindurchschreiten gegeben, indem sie zur Seite gewichen seien.[17] Der auferstandene Herr selbst habe den Frauen nach seiner Auferstehung verboten, ihn in seiner Leiblichkeit hier auf Erden zu berühren. Vielmehr hätten die Engel nach seiner Himmelfahrt den Jüngern den Blick weg von der Erde und hin zum Himmel gewiesen, wo Christi Menschheit von diesem Zeitpunkt an zu suchen sei.[18] Aus diesen seiner Ansicht nach biblischen Überlegungen zur bleibenden Unterworfenheit unter die Endlichkeit und das Sein an einem Ort der menschlichen Natur Christi heraus lehnt Calvin nun alle Überlegungen lutherischer Prävenienz deutlich ab, die Christi menschlicher Natur aufgrund der Einung mit der göttlichen Natur die Allgegenwart qua *communicatio idiomatum realis* zusprechen.[19] Dem Argument Luthers, dass überall dort, wo die göttliche Natur gegenwärtig werde, aufgrund der personalen Einung mit Notwendigkeit auch seine menschliche Natur zu finden sei, widerspricht Calvin mit Entschiedenheit, indem er darauf hinweist, dass diese Behauptung nur mit einer eutychianischen oder antitrinitarischen Naturenvermischung zu erhalten sei, bei der Christus sowohl seine Gottheit als auch seine Menschheit verlöre.[20] Gegen diesen christologischen Irrtum halten Calvin wie auch die konsequenten Philippisten an den altkirchlichen Konzilsentscheidungen fest, nach denen die Person Christi aus zwei Naturen besteht, deren Eigenschaften auch nach ihrer Einung in vollem Umfang erhalten blieben.[21] Gegen jeden Versuch, die beiden Naturen miteinander zu vermischen und dadurch den Unterschied zwischen Gott und Mensch, der auch innerhalb der Person Christi in vollem Umfang erhalten geblieben sei, aufzuheben, habe die Alte Kirche stets Einspruch erhoben und mit der *communicatio idiomatum* zuletzt eine probate Lesehilfe für biblische Verse entwickelt, in denen Eigenschaften der

---

[17] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,29: *Nam sicut aqua non secus ac solidum pavimentum Christo iter praebuit super lacum ambulanti: ita nihil mirum si ad eius occursum se flexit lapidis durities Etsi probabilius est, eius imperio amotum fuise lapidem, et mox, transitu dato, in suum locum rediisse.*

[18] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,29: *Atqui Dominus ipse non oculos tantum, sed omnes sensus nostros e terra subducere voluit, se attingi a mulieribus vetans, donec ascendisset ad patrem. Quum pio reverentiae studio Mariam videat properare ad osculandos pedes, cur tactum hunc improbet et prohibeat, donec in caelum receptus fuerit, nulla causa est, nisi quia nusquam alibi vult quaeri.*

[19] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30: *Atqui firmis clarisque Scripturae testimoniis demonstratum est, circunscribi humani corporis mensura: deinde suo in caelum palam fecisse non omnibus se esse in locis, sed, dum in unum transit, priorem relinquere.*

[20] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30: *propter unitas in Christo naturas, ubicunque est divinitas Christi, illic quoque esse carnem, quae ab illa separari nequit. Quasi vero unio illa conflaverit ex duabus naturis medium nescio quid, quod neque Deus esset, neque homo. Sic quidem Eutyches et post eum Servetus.*

[21] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30: *Verum ex Scriptura aperte colligitur, sic unicam Christi personam constare ex duabus naturis, ut cuique tamen sua maneat salva proprietas.*

einen Natur von der anderen ausgesagt werden.[22] Danach werden der Person Christi unter Wahrung der vollen Integrität ihrer beiden Naturen alle Eigenschaften ihrer Gottheit und Menschheit zugeschrieben aufgrund der personalen Einung in einer Person. Von der göttlichen Natur könne so das Leiden ausgesagt werden, da sie mit ihrer leidenden menschlichen Natur vereint sei, ohne doch real an ihrem Leiden Anteil zu haben und ihre Apathie zu verlieren. Die göttliche Natur wird so für Calvin wie auch für die konsequenten Philippisten in uneigentlicher Rede Subjekt von Aussagen menschlichen Leidens aufgrund der ontologischen Einung der beiden unvermischten Naturen.[23]

Wendet man diese Regel der Idiomenkommunikation nun auf die Gegenwart Christi auf Erden nach seiner Himmelfahrt an, so ergibt sich für Calvin in Übereinstimmung mit der nominalistischen Tradition die Möglichkeit, von einer Gegenwart der ganzen Person Christi, des *Christus totus*, unter Wahrung der räumlichen Abwesenheit der menschlichen Natur aussagen, *sed non totum*. Trotz ihrer räumlichen Abwesenheit erweist sich die menschliche Natur in jedem Augenblick als mit ihrer allgegenwärtigen göttlichen Person ontologisch geeinte.[24] So ist die Person Christi für Calvin wie auch für die konsequenten Philippisten stets bei ihrer Kirche gegenwärtig und gibt sich im Abendmahl, als ganze gegenwärtig, ihren Gläubigen, doch nicht in allen ihren Teilen, *sed non totum*, da ihr Leib, räumlich auf den Ort des Himmels beschränkt, nicht auf Erden gegenwärtig wird.[25] Wollte man zu den Gaben, die der auferstandenen menschlichen Natur in ihrer Verherrlichung zuteil geworden seien, auch die göttliche Eigenschaft der Allgegenwart rechnen, so höbe man nach Calvin damit Christi Menschheit auf, könne doch nach allgemein anerkannter Definition nichts als menschli-

---

[22] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30.

[23] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30: *Certe quum dominus gloriae crucifixus dicitur, non intelligit Paulus in sua divinitate quicquam fuisse passum: sed quia Christus, qui abiectus et contemptus in carne patiebatur, idem Deus erat et Dominus gloriae.* Zur *communicatio idiomatum* bei Calvin vgl. Willis, Extra calvinisticum, 67: „For Calvin, the *communicatio idiomatum* is primarily a hermeneutical tool to keep in balance the varied Scriptural witness to the One Person; but it rests upon and presupposes the hypostatic union."; Witte, Christologie Calvins, 503; Ratschow, Jesus Christus, 41.

[24] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30: *Trita est in scholis distinctio, quam me referre non pudet, Quanvis totus Christus ubique sit, non tamen totum quod in eo est, ubique esse.* Vgl. CO 9, 194f: *Sed istis superbis censoribus tenenda erat vulgaris distinctio, quae nec Petro Lombardo, nec sophistis qui postea sequuti sunt, fuit incognita: nempe quod Christus mediator deus et homo totus ubique sit, sed non totum: quia carnis suae respectu in terra aliquamdiu versatus est, et nunc in coelis habitat.* (*Ultima admonitio ad Westphalum*. 1557).

[25] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,30: *Mediator ergo noster quum totus ubique sit, suis semper adest: et in Coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum: quia, ut dictum est, in carne sua caelo comprehenditur donec in iudicium appareat.*

cher Leib bezeichnet werden, das der Eigenschaften der Betastbarkeit und Sichtbarkeit entbehre.[26]

Um die Wahrung der vollen und in ihren Eigenschaften unverletzten Menschheit Christi geht es Calvin auch, wenn er festhält, dass die Gottheit durch die persönliche Einigung mit ihrer Menschheit ihre Eigenschaft der Allgegenwart nicht verloren habe und nicht in ihre Menschheit eingeschlossen worden sei, sondern auch *extra carnem* allgegenwärtig ihre Weltherrschaft ausgeübt habe.[27] Diese in späteren innerprotestantischen Auseinandersetzungen mit dem Namen „Extra-Calvinisticum" versehene Lehre Calvins[28] stellt eine Absicherung gegen jede reale Mitteilung der Naturen aneinander dar, durch die für Calvin die Wesenseinheit Christi mit der gefallenen Menschheit augehoben würde und das damit für ihn verbürgte Heil hinfällig würde.[29] Anlass für die Ausbildung des *extra* als ein Mittel zum Ausschluss jeglicher Art der Naturenvermischung war für Calvin, ebenso wie für Melanchthon, die antitrinitarische Lehre des 1553 in Genf wegen Häresie verbrannten Michael Servet, der Mensch Jesus von Nazareth werde erst bei seiner Geburt durch die Eingießung göttlicher Eigenschaften vergottet und nur aus diesem Grund auch zu Recht als Gott bezeichnet. Diese Lehre wurde von beiden Theologen als Naturenvermischung verstanden, die letztlich zur Aufhebung der beiden unvermischt in einer Person miteinander subsistierenden Naturen führte und so in ihrem Sinne das menschliche Heil zerstörte.[30]

Der gesamte Komplex der ontologischen Rechtfertigung ihrer Christologie anhand der suppositalen Union und dem Gedankengang von der Substantialität aller göttlicher Eigenschaften, der bei den konsequenten Philippisten eine bedeutende Rolle spielte, fehlt in Calvins *Institutio* ganz. Einen ontologisch reflektierten Personenbegriff sucht man bei dem Schrifttheolo-

---

[26] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,29.

[27] Vgl. Calvin, *Institutio*, II, 13,4: *Mirabiliter enim e caelo descendit Filius Dei, ut caelum tamen non relinqueret: mirabiliter in utero Virginis gestari, in terris versari, et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio.*

[28] Zur Herkunft der Bezeichnung „Extra-Calvinisticum" vgl. Willis, Extra calvinisticum, 8–25. Zu dem breiten Strom altkirchlicher und mittelalterlicher Theologen, an die sich Calvin mit diesem Christologoumenon anschließt vgl. ebd., 26–60. Vgl. auch die Rezeption dieser christologischen Aussage bei Melanchthon: Abschnitt I. 2.

[29] Vgl. Obermann, Extra, 343f: „Es ist der entscheidende Punkt von Calvins Besorgnis, daß zu viel Raum bleibt für eine Lehre von der Ubiquität, die das ‚Fleisch von unserem Fleisch' durch die communicatio idiomatum untergräbt, nach der nämlich die Eigenschaften der zwei *direkt* ausgetauscht werden [...] Das Extra calvinisticum soll [...] dem Ausdruck sowohl der Wirklichkeit der Kenosis als auch der Wirklichkeit der Himmelfahrt dienen. Das theologische Motiv ist die caro vera, das religiöse die spes resurrectionis." Vgl. hierzu auch: Willis, Extra calvinisticum, 61–100; Link, Extra-Calvinisticum, 98–115; Opitz, Calvin, 151–153; Ratschow, Jesus Christus, 42.

[30] Vgl. hierzu Edmondson, Calvin's christology, 211f. Zur Analyse der Lehren Servets vgl. Bainton, Servet, 19–30. 31–41.

gen Calvin vergebens.[31] Zur Frage des ontologischen Verhältnisses der beiden Naturen zueinander etwa im Modell der Enhypostasie der anhypostatischen menschlichen Natur nimmt Calvin nur sehr am Rande Stellung.[32] Doch hat Calvin wie die konsequenten Philippisten ein Interesse an der Definition ontologischer Realitäten und ihrer Unterscheidbarkeit. Beispielsweise stellt er, ausgehend von Hebr 4,15 – Christus sei in allem den Menschen gleich geworden, die Sünde ausgenommen – die Frage danach, wodurch die menschliche Natur definiert sei, und kommt zu dem Ergebnis, dass eine bestimmte Abmessung, die räumliche Umschlossenheit, die Berührbarkeit und die Sichtbarkeit konstitutiv zu einem menschlichen Leib hinzugehörten.[33] Für Calvin haben solche Definitionen ihren Ursprung in der Weisheit Gottes selbst und sind von ihm der ersten Schöpfung zur unterscheidenden Orientierung der menschlichen Vernunft mitgegeben worden. Weil Gott der Vater gewollt habe, dass sein Sohn Mensch werde, habe er ihn den Bedingungen von Leiblichkeit, die er in seiner Schöpfungsordnung selbst festgesetzt habe, unterworfen.[34] Wohl hat Gott auch für Calvin die Möglichkeit, einem Leib die Eigenschaft der Bindung an einen Ort wieder zu entziehen. Doch würde damit dieser Leib aufhören, ein Leib zu sein. Für Calvin ist somit nicht danach zu fragen, was Gott in seiner All-

---

[31] Vgl. Witte, Christologie Calvins, 502: „Wir sind der Ansicht, daß Calvin von dieser ontologischen Grundlage keine klaren Begriffe hatte. Er hätte vermutlich die Person-Einheit in Christus in dem Sinne verstanden, daß sie jede ontologische Beeinflussung der einen Natur durch die andere ausschließt."; ebd., 529: „Calvin selber hat seinen Person-Begriff freilich nirgends klar dargestellt." und auf diese Analyse Bezug nehmend: Willis, Extra calvinisticum, 66: „Calvin's awe before the mystery and his distaste for speculation set limits to his inquiry into what, in retrospect, may be called the ontological foundation of the Incarnation." und Edmondson, Calvin's christology, 185: „For Calvin, there is no purpose to the knowledge of who Christ is apart from what he does." Vgl. auch die Begründung ebd., 205: „For Calvin, Christ's unity is established and developed not through an exploration of the metaphysical mechanics of this unity, but through the relation of the unity of natures in Christ to this office as Mediator."

[32] Zur marginalen calvinschen Rede von einer Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche Person in der *unio hypostatica* vgl. Anm. 40. Witte, Christologie Calvins, 518 konstatiert, dass Calvin „sich hierüber nicht klar genug" geäußert habe und stellt im Koordinatensystem der calvinschen Christologie die Frage: „Beeinträchtigt denn nicht die Lehre von der unpersönlichen menschlichen Natur in Christus die Wahrheit und konkrete Wirklichkeit dieser Natur und damit die Wirklichkeit der Erlösung?"

[33] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,24: *Non enim hic quaeritur quid Deus potuerit, sed quid voluerit. Affirmamus autem id factum esse quod illi placitum erat. Placuit autem, Christum fratribus per omnia similem fieri, excepto peccato. Qualis est nostra caro? Nonne quae certa sua dimensione constat, quae loco continetur, quae tangitur, quae videtur?*

[34] Vgl. CO 9, 214: *quia Deo placuit corpus filio suo dare verum, et suis dimensionibus finitum: voluit ad tempus versari in terris sub illius corporis domicilio: voluit cum eodem corpore ascendere in coelum, et inde exspectari iubet.* (*Ultima admonitio ad Ioachimum Westphalum.* 1557) Vgl. hierzu auch Grass, Abendmahlslehre, 263.

macht tun kann, sondern danach, was Gott gewollt hat.[35] Die lutherische, speziell Württemberger Attribution von Eigenschaften eines Geistes wie Allgegenwart, Unsichtbarkeit, Unbetastbarkeit an die Menschheit Christi erweisen sich so für Calvin als unzulässige Vermischungen der gottgegebenen Definitionen. Zwar könne man sagen, dass Christi menschliche Natur nach ihrer Auferstehung und Himmelfahrt mit Unsterblichkeit und Herrlichkeit geschmückt worden sei, doch habe sie niemals ihrer Definition fremde Eigenschaften annehmen können, ohne dadurch ihre wahre Menschheit zu verlieren.[36]

In Anschluss an die Rede von einer Mit-Auferweckung und einer Mit-Einsetzung der Gläubigen mit Christus im Himmel in Eph 2,6 sieht Calvin, ähnlich wie die konsequenten Philippisten, die volle Wesenseinheit der menschlichen Natur Christi als soteriologisches Unterpfand der Auferstehung und des zukünftigen Seins der Gläubigen im Himmel.[37] Würde der menschlichen Natur Christi auch nur eine göttliche Eigenschaft mitgeteilt, so stünde das Heil der Gläubigen für ihn in Frage.[38] Damit aber gefährdet für Calvin auch die Annahme einer Gegenwart der menschlichen Natur Christi in den einzelnen irdischen Abendmahlsfeiern zugleich das menschliche Heil, verlöre die menschliche Natur Christi dadurch doch ihr wahres Menschsein.[39]

---

[35] Vgl. CO 9, 220: *Quia Deus quaecunque vult facit, non separanda est eius potentia a voluntate: ergo stulte, importune et praepostere disputatur quid possit, nisi accedat eius voluntas.*

[36] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,24. Vgl. hierzu auch die soteriologisch motivierten Bedenken bei Niesel: „Wer darum wie die Lutheraner so vom Leibe Christi redet, daß er mit unserem Leibe nicht mehr identisch ist, der bedroht die Offenbarung Gottes im Mittler Jesus Christus und damit unser Heil.", Niesel, Abendmahl, 73.

[37] Vgl. zur allgemeinen soteriologischen Grundlage Calvins in der Wesenseinheit seiner menschlichen Natur mit der gefallenen Menschheit Edmondson, Calvin's christology, 209: „For Calvin, it is not the simple fact of Christ's human nature that is significant, but the fellowship or brotherhood that he thereby established between himself and humanity. [...] But it is only on the basis of our shared humanity, our shared infirmity, that we, who were terrified before God, dare approach Christ so that we might find the presence, power, and mercy of Got manifested in him. [...] Without Christ's true humanity, Calvin is saying, there is no true bond between and the covenant relationship that God promised would be left unfulfilled." und ebd., 218: „Through his human nature, we are bound to Christ; through his divine nature, Christ is bound to God. [...] Our union with God is dependent on the union of humanity and divinity in Christ. " Vgl. hierzu auch Ratschow, Jesus Christus, 46.

[38] Vgl. Calvin, *Institutio*, 17,29: *Haec enim nobis nostrae resurrectionis et in caelum ascensionis spes est, quod Christus resurrexit et ascendit: atque (ut ait Tertullianus) arrham nostrae resurrectionis secum in caelos tulit. Porro quam infirma et fragilis foret spes illa, nisi haec ipsa nostra caro in Christo vere suscitata et in regnum caelorum ingressa esset?* Vgl. Niesel, Abendmahl, 80: „Nur dann haben wir die Hoffnung, daß wir auferstehen und in den Himmel gelangen werden, wenn Christus wahrhaftig auferstanden und gen Himmel gefahren ist." und Niesel, Theologie, 108: „Die wahre Menschheit Jesu Christi ist die Voraussetzung für unsere Gemeinschaft mit ihm und somit für unser Heil."

[39] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,29: *Atqui haec est propria corporis veritas, ut spatio contineatur, ut suis dimensionibus constet, ut suam faciem habeat. Facessat igitur stultum illud commen-*

Schaut man zurück auf die christologischen Aussagen Calvins, so ergibt sich eine fast vollständige Übereinstimmung des Genfer Theologen mit dem konsequent-philippistischen Ansatz. Doch zeigt das nur sehr marginale Vorkommen[40] der für den philippistischen Ansatz tragenden Gedankengänge der suppositalen Union und der Substantialität aller göttlichen Eigenschaften, dass sich zumindest auf christologischer Ebene keine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit des konsequent-philippistischen Ansatzes von calvinistischen Vorstellungen nachweisen lässt.[41] Calvin und Melanchthon scheinen unabhängig voneinander ihre Systeme und Schulsprachen entwickelt zu haben, die theologisch zwar weitestgehend übereinstimmten, in Formulierungen und Aufnahme von Traditionen jedoch erheblich voneinander differierten.[42]

Ein wirklicher Austausch zwischen der Genfer und der Wittenberger konsequent-philippistischen Tradition könnte jedoch mit der passivischen Übersetzung von Act 3,21 als Beleg für die räumliche Anwesenheit der menschlichen Natur Christi exklusiv in dem Raum des Himmels vorliegen. Hatte Calvin diese Schriftstelle 1551 in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte aufgrund der beiden Übersetzungsmöglichkeiten[43] noch als nicht tragfähig für systematisch-theologische Aussagen bewertet,[44] so scheinen sich diese Bedenken mit der Zeit gelegt zu haben. In der Auseinandersetzung mit dem lutherischen Theologen Joachim Westphal (1510–1574) um die Abendmahlsfrage während der Jahre 1555–1557 wurde Act 3,21 nun

---

tum quod tam mentes hominum quam Christum pani affigit. Vgl. Niesel, Theologie, 111: „Die Menschheit Christi wäre keine wahre Menschheit mehr, wenn sie an den Eigenschaften seiner Gottheit Anteil hätte."

[40] Vgl. Calvin, *Institutio*, II, 14,5: *Fixa tamen interim manet Ecclesiae definitio, censeri Dei Filium, quia Sermo ante secula ex Patre genitus, unione hypostatica naturam humanam susceperit.*

[41] Vgl. hierzu auch die Antwort Friedrich Widebrams auf die Frage nach seiner Haltung zur calvinistischen Lehre: DrHSA: Loc. 10302/19, 163v: „Er sey kein Caluinist, habe auch nichts von Ihm Studiret, Aber was Inn seinen schrifften Recht ist, das konne er nicht damnirenn."

[42] Vgl. hierzu auch die Wertung des Unterschieds zwischen dem philippistischen und calvinistischen Lehrsystem durch Caspar Cruciger d.J. DrHSA: Loc. 10302/19, 186r: „Er befindet, das *Beza* vnnd *Caluinus* eine andere *formulam docendi* habenn. Wann sie aber *in fundamento* wieder vns wehrenn, So woltenn sie es vnserm gnedigstenn Hern vnterthenigst vormeldet haben, vnnd sey also die *differentia in formulis loquendi*."

[43] Ratlos steht man vor folgender Aussage bei Grass: „Und was die viel umstrittene Stelle Act 3,21 anbetrifft, so entspricht die Calvinsche und nicht die Luthersche Übersetzung dem griechischen Text.", Grass, Abendmahlslehre, 264. Eine grammatikalische Begründung für diese These sucht man vergebens.

[44] Vgl. die Übersetzung Calvins: *Iesum Christum, quem oportet caelum capere vsque ad tempora restitutionis omnium*, Calvin, *Acta Apostolorum*, 39 und seine exegetischen Bemerkungen zu dem Vers Act 3,21: *Caeterum, locutio est ambigua: quia tam intelligere possumus Christum caelo rapi vel contineri, quam caelum capere. Ne ergo verbum dubiae significationis vrgeamus: sed eo contenti simus quod certum est: Christum, interea dum speratur vltima rerum omnium instauratio, non alibi quam in caelo quaerendum esse.*, ebd., 41.

erstmals als Belegstelle für die Abwesenheit der menschlichen Natur Christi von der Erde für die Zeit nach ihrer Himmelfahrt angeführt,[45] bevor diese Argumentation dann 1559 in die Letztausgabe der *Institutio* übernommen wurde.[46] Dieser Umschwung des Genfer Reformators ebnete den Weg für eine calvinistische Rezeptionsgeschichte bei Theodor Beza und eine zwinglianische Aufnahme durch Heinrich Bullinger.[47] Da Melanchthon sich zwar 1557 in seiner Kolosserbriefvorlesung für eine räumlich verstandene Himmelfahrt Christi ausgesprochen hatte, seine Ortsbestimmung des Himmels mit *ubicumque Christus vult* aber auch in dem Sinne einer voluntativen Gegenwart der menschlichen Natur auf Erden interpretierbar war und sich die passivische Übersetzung von Act 3,21 in seinem Werk nicht findet, legt sich die Vermutung nahe, dass Pezel die Deutung dieser Schriftstelle aus der calvinistischen Tradition übernommen haben könnte. Doch stellt das Zitat der passivischen Übersetzung von Act 3,21 im Wittenberger Katechismus keinen Bruch mit der philippistischen Tradition dar. Pezel hat damit vielmehr als erster die logischen Konsequenzen aus dem räumlichen Sein der menschlichen Natur Christi im Himmel, die auch Melanchthon vertreten hatte, für deren Sein auf Erden in einem öffentlichen Druck ausgesprochen.[48] Die Diagnose einer deutlichen Genfer Prägung der Wittenberger Christologie, die den Begriff des „Kryptocalvinismus" rechtfertigen würde, lässt sich so nicht alleine aus der Übernahme der passivischen Übersetzung von Act 3,21 durch Pezel ableiten.

Doch lässt sich zeigen, dass zumindest Peucer die passivische Übersetzung von Act 3,21 durch Beza ab Mai 1566 kannte, sie sehr begrüßte und zu gegebener Zeit auch dem Kurfürsten Bezas Kommentar *Novum foedus* zum Lesen geben wollte zur theologischen Orientierung in den damals

---

[45] Vgl. CO 9, 33: *Nempe in coelo quaerendum esse, quod, teste scriptura, eum capit donec in iudicium appareat.* (*Defensio doctrinae de sacramentis.* 1555); ebd., 76: *quod semel in sacrificium obtulit, nunc coelo contineri oportet, ut Petrus testatur.* (*Secunda defensio contra Westphalum.* 1556); ebd., 221: *Et quod Petrus praedicat, oportere Christum coelo comprehendi usque ad ultimum diem.*; ebd., 235: *Hoc Dei testimonium est, Christum in coelos receptum esse, et coelis oportere comprehendi usque dum adveniat redemptor, et illic quaerendum esse.* (*Ultima admonitio ad Westphalum.* 1557).

[46] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,26: *Corpus Christi, ex quo resurrexit, non Aristoteles, sed Spiritus sanctus tradit finitum esse, ac caelo comprehendi usque ad ultimum diem.* Vgl. hierzu auch ebd., IV, 17,29: *Dicit Petrus, oportere Christum caelo capi vel comprehendi, donec iterum adveniat.*

[47] Vgl. hierzu die Übersetzung von Act 3,21 durch Beza aus dem Jahre 1565, Beza, *Nouum foedus*, 18. 1567 bestätigte Beza seine passivische Übersetzung in einem Kommentar zum Neuen Testament: *Quem oportet quidem caelo capi, vsque ad tempora restitutionis omnium*, Beza, *Novum Testamentum*, 183. Vgl. hierzu auch die zwinglianische Rezeptionsgeschichte: Bullinger, Antwort, 18v–19r.

[48] Vgl. hierzu Abschnitt V. 3.

aktuellen Abendmahlsauseinandersetzungen.[49] Sollte Peucer im Kreise seiner Schüler diese Übersetzung diskutiert haben, so würde dies auch den theologischen Umschwung Christoph Pezels von 1566/7 in Vorlesungen über die Acta und die Dialektik erklären.[50] Treffen diese Vermutungen zu, so hätten die Wittenberger Theologen die exegetische Begründung für die melanchthonische Vorstellung einer lokalen Himmelfahrt des Leibes Christi von dem Genfer Theologen Theodor Beza erhalten und daraufhin mit dem Ausbau ihrer konsequent-philippistischen Position begonnen. Die Bezeichnung „Kryptocalvinismus" hätte dann auch als genetisches Prädikat eine *particula veritatis*, da die Position des alten Melanchthon konsequent zu Ende gedacht worden wäre aufgrund einer exegetischen Hilfe eines Calvinisten. Die passivische Übersetzung von Act 3,21 wäre dann der Anlass, nicht aber der Grund für die Entstehung der konsequent-philippistischen Position.

2. Die Sakraments- und Abendmahlslehre: Charakteristisch für die Ansätze Calvins und Melanchthons ist die Vorordnung eines allgemeinen Sakramentsbegriffes als hermeneutisches Raster vor die Verhandlung der einzelnen Sakramente. Für Calvin ist im Anschluss an Augustin[51] das Wesen der Sakramente zu bestimmen als

> ein im strengen Sinne wunderbarer gottgesetzter Parallelismus einer himmlischen und irdischen Handlung. Eine bewegt sich äußerlich um das Signum mit elementis terrenis, corporeis, ist Handlung von Menschen untereinander, und die andere, ihr entsprechende ist Handlung Gottes, Tat Christi, Wirksamkeit des Geistes.[52]

Er unterscheidet demnach zwischen der irdischen Handlung an den Elementen, der eine signifikative Funktion zukommt, und einer himmlischen Handlung, auf die als *res significata* in der irdischen Handlung verwiesen wird. Zwischen diesen beiden Vorgängen besteht für Calvin ein Verhältnis der

---

[49] Vgl. den Brief Caspar Peucers an Beza vom 14.5.1566: *Tuas ego in Novum Testamentum annotationes* [Gemeint ist Beza, *Novum foedus*] *in hisce Comitiis magna ex parte perlegi et valde probo, tibique Ecclesiae nomine gratias ago maximas. Deum affore veritati non dubito, et τῷ ἡμετέρῳ ἄρχοντι persuasum est, te de ea controversia, quae exosa est, omnibus moderatius loqui ceteris. Dabimus ergo operam ut per occasionem tua legens momenta causae cognoscat.*, Beza, Correspondance VII (1566), 82.

[50] Vgl. Abschnitt III. 2.+ 3.

[51] Calvin übernimmt die Unterscheidung zwischen *sacramentum* und *res sacramenti* von Augustin. Vgl. Calvin, *Institutio*, 14,15: *Hinc illa, si rite intelligatur, inter Sacramentum et rem sacramenti ab eodem Augustino saepius notata distinctio.* Zur Definition des *signum* vgl. Augustin, *De doctrina christiana I, I/1*, CChr.SL 32,5–7: *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire.* Zur augustinischen Übertragung dieses *signum*-Begriffes auf die Sakramentenlehre vgl. Augustin, *De civitate Dei X, 5*, CChr.SL 47, 277,15f: *Sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.* Zur traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit Calvins vom augustinischen Sakramentsbegriff vgl. Beckmann, Sakrament, 28–83; Rogge, Virtus und Res, 47f.

[52] Beckmann, Sakrament, 35.

Entsprechung. Keineswegs ist so für Calvin die himmlische Sache, die *res sacramenti*, in den irdischen Elementen zu finden, sondern letztere sind vielmehr „Zeichen, die von sich weg nach oben weisen, Erscheinung, deren Sinn in ihrem Transzendiertwerden liegt".[53] Die Trennung zwischen göttlicher und irdischer Welt bleibt so in vollem Umfang gewahrt, eine Vermischung von Göttlichem und Irdischem bleibt ausgeschlossen. Der glaubende Sakramentsempfänger bleibt jedoch nicht beim Irdischen stehen, sondern er erkennt die Entsprechungen, die *analogia*, die zwischen dem sichtbaren Zeichen und der geistlichen Bedeutung bestehen, und steigt so empor zu den erhabenen, geistlichen Geheimnissen, die im Sakrament verborgen liegen.[54] Die Vermittlung zwischen Irdischem und Himmlischen, zwischen irdischem Menschen und himmlischer *res sacramenti*, zwischen der *figura* der irdischen Sakramentshandlung und der *veritas* der himmlischen Gabe kommt für Calvin zustande durch einen Aufstieg des glaubenden Herzens in den Himmel und der Mitteilung der *res sacramenti* an den Glauben durch den Heiligen Geist.[55] Der Geist allein macht so durch den Glauben, den er schafft und die Gabe, die er gibt, das Sakrament zum Gnadenmittel. Der menschliche Glaube ist so konstitutiv für den Empfang der himmlischen Gabe.

Anhand dieser Teilung in irdische und geistvermittelte himmlische Gaben geht Calvin auf den zwinglianischen Einspruch ein, man übertrüge die Ehre Gottes auf Kreaturen, wenn man den Sakramenten so viel an Wirkkraft zuspreche wie er, indem er darauf hinweist, dass in den irdischen Elementen an sich überhaupt keine Kraft liege, sondern einzig im geistgeleiteten Emporsteigen zu Christus und im Empfang der geistlichen Gaben.[56] Die enge Bindung der Wirksamkeit der Sakramente an den Glauben des Empfängers und die Vermittlung des Heiligen Geistes führt für Calvin zu der Schlussfolgerung, dass ein ungläubiger Sakramentsempfänger die himmlischen von den irdischen Gaben abtrennt und, obwohl auch ihm die geistlichen Gaben angeboten werden, nichts empfängt als die irdischen Zeichen, wirke der Heilige Geist doch ausschließlich in gläubigen Seelen.[57] Ohne diesen Glauben bleiben die Elemente leere Zeichen, der Empfänger

---

[53] Gollwitzer, *Coena Domini*, 216.

[54] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 14,5: *Siquidem vir fidelis, dum oculis sacramenta observantur, non in illo carnali spectaculo haeret: sed illis quos indicavi analogiae gradibus, as sublimia mysteria quae in sacramentis latent, pia consideratione assurgit.*

[55] Rogge, Virtus und Res, 41: „Das sursum corda ist gut geeignet zur Umschreibung der Sakramentswirklichkeit bei Calvin, während für Luther eher das Herabkommen Gottes und das Sicheinbinden in die irdische res, mithin also die Inkarnation, als Hauptakzent zu erkennen wäre."

[56] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 14,12.

[57] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 14,15f.

ohne die *veritas sacramenti*.[58] Für die calvinsche Sakramentenlehre erweist sich so der Grundsatz *distinctio sed non separatio* als entscheidend im Sinne einer Scheidung zwischen Zeichen und bezeichneter Sache und ihrer Verbindung durch den Heiligen Geist allein im Glauben.[59] Einer Identität von himmlischer und irdischer Gabe steht Calvin ebenso reserviert gegenüber wie der altgläubigen Vorstellung eines Wirkens der Sakramente *ex opere operato*.[60] Gott bleibt für ihn auch in den Sakramenten frei und nicht gebunden. Allein die Erwählten werden so kraft ihres Glaubens durch den Heiligen Geist mit der himmlischen Gabe gespeist. Der Empfang der himmlischen Gabe ist für Calvin nur Heil wirkend zu denken, da die Gegenwart Christi in seinem Geist für ihn exklusiv als Heilsgegenwart definiert ist. Ein geistlicher Empfang der Elemente zum Unheil liegt so für ihn außerhalb des Denkmöglichen.[61]

Ein Sakrament ist ein äußeres Zeichen, das die Verheißungen der göttlichen Gnade für den irdischen Menschen bestätigt und sie ihm appliziert, um seinen schwachen Glauben zu stärken.[62] Die Sakramente sind so die sichtbare Form der göttlichen Verheißung, *verbum visibile*, von Gott eingesetzt aufgrund der Bindung des Menschen an das Irdische.[63] Wäre der Mensch ein körperloser Geist, so würde er unvermittelt von Gott die geistlichen Gaben empfangen. Weil er aber an seinen Körper gebunden sei, so benutze Gott die irdischen Elemente, um durch sie hindurch das Geistliche zu vermitteln.[64]

---

[58] Vgl. Beckmann, Sakrament, 37f: „Denn nur so wird die strenge Scheidung von figura und veritas zur conjunctio, dadurch nämlich, daß der actio des Spiritus der Glaube des Menschen *entgegenkommt* und so die Exhibitio zur Realität werden kann. Auf diese Weise allein wird das Sakrament erst wirklich was es ist: Gnadenmittel. Ohne Glauben ist es für den Empfänger leeres Zeichen, figura ohne veritas."; Rogge, Virtus und Res, 37: „Die beiden Parallelvorgänge haben jede für sich nicht die gleiche Kraft. Wenn die himmlische Handlung nicht dabei ist, ist die irdische Parallele, sind die Zeichen ein Nichts."

[59] Vgl. Grass, Abendmahlslehre, 214: „In der Sakramentslehre bedeutet das distinctio sed non separatio von signum und res signata."

[60] Vgl. Rogge, Virtus und Res, 40: „Die Hilfen und Stützen wirken weder ex opere operato noch überhaupt durch einmal verheißene Kondeszendenz in jedem Falle, sondern bekommen je und dann ihre Kraft vermittels des Geistwirkens."

[61] Vgl. Rogge, Virtus und Res, 48.

[62] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 14,1: *quid sit Sacramentum. Videtur autem mihi haec simplex et propria fore definitio, si dixerimus externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem. [...] vocetur [sacramentum] divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum.*

[63] Vgl. Beckmann, Sakrament, 39: „Die Bedeutung der Elemente, der signa visibilia liegt ganz anderswo, nämlich im Symbolischen, in der Veranschaulichung des Unanschaulichen, der Versichtbarung des Unsichtbaren."

[64] Vgl. Calvin, *Institutio*, 14,3: *Atque ita quidem hic se captui nostro pro immensa sua indulgentia attemperat misericors Dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes, et in carne haerentes, nihil spirituale cogitamus, ac ne concipimus quidem, elementis etiam istis terrenis nos ad se deducere non gravetur, atque in ipsa carne proponere bonorum spiritualium*

Wendet man sich nun der Abendmahlslehre zu, so wird schnell klar, dass Calvin sie als Spezialfall und Anwendung des generellen Sakramentsbegriffes entwickelt. Dabei identifiziert er zunächst Brot und Wein als irdische Zeichen dieses Sakramentes, durch die die unsichtbare Speise aus Christi Leib und Blut repräsentiert werde.[65] Zwischen dem irdischen Vorgang mit den Elementen, durch den der Leib gestärkt wird, und dem himmlischen Vorgang, der die Seele speist und erhält, besteht für Calvin ein Entsprechungsverhältnis, durch das der Heilige Geist die gläubigen Seelen vom Irdischen fort hin zu den himmlischen Gaben zieht.[66] Gegenüber der zwinglianischen Abendmahlsanschauung, das sakramentale Essen sei nichts anderes als der Glaube an Christus, kann Calvin so geltend machen, dass Christus sich mit den Gläubigen im Sakrament eint, damit er das Haupt und die Gläubigen seine Glieder seien. Dies aber sei deutlich mehr als die kognitive Erfassung des räumlich abwesenden Christus bei den Zwinglianern.[67] Weiter im Dialog mit den Zwinglianern konzediert Calvin zunächst die Unfassbarkeit der Tatsache, dass Christi Fleisch und Blut aus so großer räumlicher Distanz heraus trotzdem zu den Gläubigen komme und ihnen zur Speise würde, verweist aber sofort auf die Kraft des Heiligen Geistes, von der generell gelte, dass sie die Vorstellungskräfte und Berechnungen des Menschen bei weitem übersteige. Was der Verstand nicht begreife, das soll nun nach Calvin der Glaube fassen: Was räumlich getrennt sei, das werde vom Heiligen Geist in Wahrheit miteinander geeint.[68] Für Calvin stellen die irdischen Elemente demnach keine leeren Zeichen dar, sondern mit ihnen wird in Wahrheit der Leib Christi an die Gläubigen ausgeteilt.[69]

Die durch ihn gegen die Zwinglianer postulierte Austeilung von Leib und Blut Christi an die Gläubigen impliziert für Calvin aber nicht, dass Christi Leib und Blut wieder in die vergänglichen Elemente herabgezogen würden oder allgegenwärtig seien. Denn Christi Leib sei nach der Art eines wahren menschlichen Leibes begrenzt und seit seiner Himmelfahrt durch

---

speculum. Nam si incorporei essemus (ut Chrysostomus ait) nuda et incorporea nobis haec ipsa daret. Nunc quia corporibus insertas habemus animas, sub visibilibus spiritualia tradit.

[65] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,1: *Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant.*

[66] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,3.

[67] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,6: *addo, nos fide complecti Christum non eminus apparentem, sed se nobis unientem, ut ipse caput nostrum, nos vero eius membra simus.*

[68] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,10: *Etsi autem incredibile videtur in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem ut nobis sit in cibum, meminerimus quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus, et quam stultum sit eius immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit concipiat fides, Spiritum vere unire quae locis disiuncta sunt.*

[69] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,11: *Dico igitur, in Coenae mysterio per symbola panis et vini, Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem eius, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis iustitia adimplevit.*

diesen topographisch bestimmbaren Raum als Leib umschlossen. Dort und nur dort werde er bleiben bis zu seiner Wiederkunft, mit der das Jüngste Gericht verbunden sein werde.[70] Doch diese Art der leiblichen Präsenz Christi auf Erden sei auch gar nicht nötig, damit die Gläubigen seines Leibes teilhaftig werden könnten, da Christus durch seinen Geist die Gläubigen nach Leib, Geist und Seele mit ihm vereine.[71] Für Calvin ist der Heilige Geist gleichsam der Kanal, durch den hindurch alles, was Christus selber ist und hat, zu den Gläubigen geleitet wird, wie er in Anschluss an Chrysostomus festhält.[72] Der Geist Gottes ist es, der den räumlichen Abstand zwischen Christi menschlicher Natur und den Gläubigen überbrückt und ihnen so Anteil gibt am Leib und Blut Christi und allen damit verbundenen Wohltaten.[73]

Calvin ist bereit, der lutherischen Fraktion eine Darbietung des Leibes Christi zuzugestehen, die mit dem Empfang des Brotes im Sakrament parallel stattfindet, denn auch er teilt die Ansicht, dass die irdischen Zeichen die ihnen abgebildete Wahrheit unabtrennbar in sich tragen.[74] Die räumliche Anwesenheit des Leibes Christi im Brot und die seiner menschlichen Natur teilweise von lutherischer Seite zugeschriebene Allgegenwart lehnt Calvin hingegen mit Entschiedenheit ab, werde Christus dadurch doch seine wahre Menschheit abgesprochen, die ihre Definition unter anderem in ihrem Sein

---

[70] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,12: *Siquidem ut finitum esse, pro perpetua corporis humani ratione, minime ambigimus, caeloque contineri, quo semel receptum est, donec ad iudicium redeat: ita sub haec corruptibilia elementa retrahere ipsum, aut ubique praesens imaginari, prorsus ducimus nefas esse.*

[71] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,12: *Neque id sane opus est, quo ipsius participatione fruamur: quando hoc beneficii per Spiritum suum nobis Dominus largitur, ut unum corpore, spiritu et anima secum fiamus.*

[72] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,12: *Vinculum ergo istius coniunctionis est Spiritus Christi, cuius nexu copulamur: et quidam veluti canalis, per quem quicquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur.* Calvin lehnt sich in dieser Formulierung an Johannes Chrysostomus an, dessen Schriften ihm aus der Erasmus-Ausgabe bekannt waren: *VLTIMVS TOMVS OPERVM DIVI IOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEPIscopi Constantinopolitani, continens homilias in Genesin LXVI. & alia quaedam quorum catalogum uersa pagina uidere licet*, Basel: Hieronymus Froben: 1530, 379: *Spiritus sanctus copula est unionis nostrae in Christo, animarum exultatio, cordis tripudium, ignis, fons rorulentus. (Divi Ioannis Chrysostomi sermo in Pentecoste de sancto spiritu).*

[73] Vgl. Niesel, Abendmahl, 92f: „Diesen Abstand zwischen Christus und uns kann nur Gott selber überwinden, und er überwindet ihn. Das geschieht dadurch, daß der Heilige Geist, die dritte Person des dreieinigen Gottes, diese Ferne zur Nähe macht. Durch den Heiligen Geist steigt Christus im Abendmahle zu uns herab und hebt uns zu sich empor. So ist der Heilige Geist das Band, das uns mit Christus verbindet."

[74] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,16: *Si ita sensum suum explicarent, dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas: non valde pugnarem.*

an einem Ort habe.[75] Gegenüber diesem räumlichen Verständnis von Gegenwart macht Calvin nun den Aufstieg der gläubigen Herzen in den Himmel stark, wo sie zeitgleich mit dem Empfang der irdischen Elemente von Christi Leib und Blut auf geistliche Weise gespeist werden, um so mit ihm in seiner Ganzheit vereint zu werden.[76] Calvin ist darum bemüht, einen Mittelweg zwischen dem rein signifikativen Verständnis der Zwinglianer und der räumlich-lokalen Gegenwart des erhöhten Christus bei den Lutheranern zu finden, und er findet ihn in der geistgewirkten Realpräsenz des ganzen Christus seinen beiden Naturen nach.[77] Abendmahlsgabe ist so für Calvin der ganze Christus seiner Gottheit *und* seiner Menschheit nach, nicht etwa seine göttliche Natur allein.[78] Vermittelt durch die äußeren Zeichen und den Heiligen Geist vollzieht sich das Herabsteigen Christi zu den Gläubigen, die ihn real empfangen dürfen.[79] Calvin denkt auf diese Weise die Wahrheit der Einsetzungsworte, die nicht trügen dürfen, zusammen mit der körperlichen Abwesenheit Christi an dem Ort des Himmels und entwickelt damit so etwas wie eine „Spiritualsubstanz" von Leib und Blut Christi,[80] die

---

[75] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,16: *Sed quia in pane corpus ipsum locantes, ubiquitatem illi affingunt naturae suae contrariam, addendo autem Sub pane, illic occultum latere volunt: tales astutias e suis latebris paulisper extrahere necesse est.*

[76] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,16: *Caeterum si oculis animisque in caelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria qaeramus: quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur eius corpore, sub vini symbolo distincte eius sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur.*

[77] Vgl. CO 9, 505f: *Inter haec duo extrema aliquid esse medium, dari quidem corpus per externum symbolum, sed non sisti localiter.* und ebd., 505: *Dico, quamvis Christus secundum carnem a terris absit, nos tamen vere in coena corpore et sanguine eius pasci, et fieri arcana spiritus virtute, ut fruamur utriusque praesentia. Dico non obstare locorum distantiam, quo minus caro, quae semel crucifixa es, nobis in alimentum detur.* (*Dilucida explicatio*. 1561).

[78] Vgl. zu dieser Bewertung der calvinschen Abendmahlstheologie: Wallace, Word and sacrament, 200:„The whole of Christ is given in the sacrament. It is not only His Spirit and His divine nature that are mediated to us but also His humanity, and indeed the whole humanity which was centred in His earthly body, including that body which was such a necessary part of Him."; Rogge, Virtus und Res, 50: „Zwingli legt Wert auf Fürbedeutlichkeit; alles ist ein großes Gleichnis für eine aber doch abwesende Sache. Calvin denkt sich aber den Abendmahlschristus präsent, wenn auch spiritualiter."; Grass, Abendmahlslehre, 230: „Unsere Herzen werden wirklich zu ihm emporgehoben im Glauben. Wo das geschieht, da ist Christi Fleisch im Abendmahl gegenwärtig; da wird sein Leib uns dargeboten; da werden wir mit ihm verbunden."; Niesel, Theologie, 209: „Wir empfangen im Abendmahl wahrhaftig Leib und Blut Christi und wachsen mit Christus zu einem Körper zusammen, so daß er in uns wohnt und wir in ihm."; Obermann, Extra, 333.

[79] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,24: *Dicimus Christum tam externo symbolo quam Spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet.* Zu dieser Stelle vgl. auch Grass, Abendmahlslehre, 231.

[80] Rogge bezieht sich auf eine Stelle im Brief Calvins an Kurfürst Friedrich von der Pfalz vom 1. August 1563: *Si quaeritur explicatio magis dilucida, carnis et sanguinis Christi substantia spiritualis nobis vita est, eaque sub panis et vini symbolis nobis communicantur: quia Christus mysterium coenae instituens neque fallaciter quidquam promisit, neque lusit inanibus spectris, sed quod re ipsa dabat externis signis repraesentavit.*, CO 20, 73 und stellt zutreffend fest, dass „hier

der Heilige Geist der glaubenden Seele der Kommunikanten real mitteilt.[81] Der gläubige Kommunikant bekommt so durch seinen emporsteigenden Glauben und das Werk des Heiligen Geistes Anteil an der wahrhaft menschlichen Substanz Christi, ohne dass Calvin dazu genötigt würde, von einer *manducatio oralis* zu sprechen. Vielmehr setzt für ihn der in den Himmel erhobene Christus sich selbst auch seiner Menschheit nach real gegenwärtig durch seinen Geist. Seit seiner Himmelfahrt ist der Geist Träger und Vermittler der Gegenwart Christi für die Seinen. Das proprium des Heiligen Geistes ist so in der calvinschen Pneumatologie die Vergegenwärtigung Christi.[82]

Doch besteht für Calvin eine Gleichzeitigkeit zwischen dem irdischen Essen der Elementen und der geistvermittelten Speisung der Gläubigen mit dem wahren Leib Christi. Die Abendmahlselemente sind auch für Calvin keine leeren Bilder, sondern aufgrund des Entsprechnungsverhältnisses zwischen dem irdischen und himmlischen Vorgang repräsentieren sie die geistliche Speisung der Gläubigen mit dem Leib Christi.[83] Fragt man nach der spezifischen Gabe, die der Heilige Geist den Seinen durch die geistliche Speisung mitteilt, so ergibt sich für Calvin als Frucht des Abendmahls ähnlich wie für Melanchthon die ekklesiologische Eingliederung in den mystischen Leib Christi durch die Gemeinschaft am Leib und Blut Christi und die *unio cum Christo* – die Mitteilung der durch Christi Leib und Blut erworbenen Heilsgaben und *beneficia* im Glauben durch die geistliche Speisung.[84]

Analog zu dieser Auffassung von einer Spiritualpräsenz Christi im Abendmahl versteht Calvin nun auch die Einsetzungsworte als eine übertragene Redeweise, eine Metonymie.[85] Diese metonymische Rede sei zu definieren als eine solche, in der die Bezeichnung eines sichtbaren Zeichens

---

die Konsequenz aus den variierenden Substanzvorstellungen des Reformators [vorliege] in Gestalt des den ganzen Substanzbegriff – je nach Vorverständnis des Lesers – entweder sprengenden oder erst eigentlich recht verdichtenden Terminus *Spiritualsubstanz!*", Rogge, Virtus und Res, 52.

[81] Vgl. Wallace, Word and sacrament, 208: „The presence of the body of Christ in the Supper, though it may be called a real presence and a descent of Christ by the Spirit, is nevertheless also a ‚celestial mode of presence' and *leads* to no localisation of the body of Christ on earth, no inclusion of it in the elements, no attachment of it to the elements."

[82] Vgl. Krusche, Heiliger Geist, 151: „Daß es nach der Himmelfahrt nur noch Vergegenwärtigung Christi durch seinen Geist gibt, heißt nicht, daß Christus nunmehr nur noch *als* Heiliger Geist gegenwärtig sei. Das proprium des Heiligen Geistes ist nicht eigene Gegenwärtigkeit, sondern Vergegenwärtigung Christi." Vgl. hierzu auch Witte, Christologie Calvins, 504.

[83] Vgl. hierzu den Brief Calvins an Melanchthon vom 6.9.1554: *Convenit, non inanes esse figuras, sed re ipsa praestari quidquid figurant. [...] Sacram coenam spirituale esse epulum, in quo vere Christi carne et sanguine pascimur.*, CO 15, 216f

[84] Zur Bestimmung der Frucht des Abendmahls vgl. CO 9, 489; Calvin, *Institutio*, IV, 17,33. Beckmann, Sakrament, 143. 147; Niesel, Abendmahl, 47; Grass, Abendmahlslehre, 242. 245

[85] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,21: *Dico metonymicam esse hunc sermonem, qui usitatus est passim in Scriptura, ubi de mysteriis agitur.*

auf das damit bezeichnete übertragen würde und umgekehrt, ohne doch dadurch die irdischen und geistlichen Realitäten miteinander zu identifizieren.[86] Im Abendmahl werde das Brot in übertragener Weise als Leib Christi bezeichnet, da es auf den geistlich zu empfangenden Leib hinweise, ohne damit doch eine Präsenz des Leibes Christi im Irdischen auszusagen. Da der geistliche Empfang mit dem Empfang des Brotes auf das Engste verbunden sei und der gläubigen Seele tatsächlich beim Empfang des Brotes durch den Heiligen Geist der Leib Christi mitgeteilt werde, sei diese Bezeichnung aber durchaus als adäquate zu verstehen.[87] Als weiteren Beleg für diese Deutung der Einsetzungsworte als metonymische Rede führt Calvin die paulinische Stelle 1 Kor 10,16 an, wo von der „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi" die Rede sei und gerade nicht von einer irdischen Präsenz des Leibes Christi im Brot.[88] Wollte man die Einsetzungsworte wörtlich verstehen, so käme man nicht umhin, das gebrechliche und vergängliche Element des Brotes mit dem Leib Christi zu identifizieren. Dies aber stellt für Calvin eine unerhörte Gotteslästerung dar, dürfe doch niemals der Schöpfer in seinen Geschöpfen gesucht werden.[89] Mit seiner Ablehnung einer leiblich-lokalen Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl lehnt Calvin nun auch die *manducatio oralis* und in der Konsequenz die *manducatio impiorum* ab.[90]

Erweist sich der christologisch-abendmahlstheologische Ansatz Calvins in seinen Intentionen und seiner Durchführung in vielen Punkten als verwandt mit der konsequent-philippistischen Position, so sind doch an einigen Punkten Unterschiede festzustellen. Die abendmahlstheologische Fokussierung auf die Spiritualpräsenz, verbunden mit einer Himmelfahrt der gläubigen Seele, fehlt im konsequent-philippistischen Ansatz völlig. Dort ist es vielmehr der seiner Person nach gegenwärtige Christus, der den Gläubigen Anteil an seinen Wohltaten gibt und sie so in seinen Leib, die Kirche, eingliedert und sie vor allen Anfechtungen des Teufels bewahrt. Die konsequenten Philippisten lehnen so in Übereinstimmung mit ihrem Lehrer Melanchthon die Vorstellung einer geistvermittelten Präsenz des Leibes Christi

---

[86] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,21: *Nec modo a superiore ad inferius nomen transferetur: sed contra, etiam rei signatae tribuitur nomen signi visbili.*

[87] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,21: *Nam etsi essentia symbolum a re signata differt, quod haec spiritualis est et caelestis, illud corporeum et visibile: quia tamen rem cui repraesentandae consecratum est, non figurat tantum ceu nuda et inanis tessera, sed vere etiam exhibet: cur non eius appellatio in ipsum iure competat?*

[88] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,22: *Aliud autem est communicatio quam corpus ipsum.*

[89] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,20: *Intolerabilis autem blasphemia est, sine figura praedicari de elemento caduco et corruptibili, quod sit Christus.*

[90] Zu den beiden Themenkomplexen vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,33. Vgl. zur Konsequenz aus der geistvermittelten Realpräsenz des Leibes Christi für die Glaubenden und die *impii* Niesel, Abendmahl, 94: „Wem Christus gegenwärtig wird, wem er seinen Leib und sein Blut gibt, der glaubt eben damit."

im Abendmahl ab.[91] Die spezifisch melanchthonische Rede von einer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi *cum pane et vino* sucht man ebenfalls vergeblich in Calvins *Institutio*. Die für den konsequent-philippistischen Ansatz wichtige Regel der Gegenwart *propter hominem, non propter panem* kommt bei Calvin nur am Rande vor.[92] Der konsequent-philippstische Ansatz lässt sich demnach auch in der Abendmahlslehre ohne die Annahme direkter genetischer Abhängigkeiten vom calvinistischen Ansatz als konsequente Weiterentwicklung der Position des alten Melanchthon erklären. Von dem Begriff der Metonymie bei der Deutung der Einsetzungsworte und der passivischen Übersetzung von Act 3,21 abgesehen, ist das gesamte konsequent-philippistische Konzept *in nuce* bereits im Werk des alten Melanchthon enthalten.[93] Fragt man nach der Genese des konsequent-philippistischen Ansatzes, so ist eine Einwirkung der Genfer Positionen nur am Rande nachweisbar. Er ist bruchlos erklärbar als eine konsequente Weiterentwicklung und Fortführung des christologisch-abendmahlstheologischen Ansatzes des alten Melanchthon. Angebrachter erscheint daher der Begriff des „Kryptophilippismus", sahen sich die konsequenten Philippisten doch genötigt, ihre Abendmahlslehre zunächst nicht zu veröffentlichten, aufgrund der mit Recht befürchteten Konsequenzen von kurfürstlicher Seite. Verborgen blieb also nicht eine geheim calvinistische Grundeinstellung, sondern die in dieser Form auch von Melanchthon nicht veröffentlichte konsequent-philippistische Abendmahlstheologie.

Betrachtet man nun zur Klärung der Frage, ob die konsequenten Philippisten Kursachens im zweiten eingangs angesprochenen Sinne als kryptocalvinistische Bewegung zu bezeichnen sind, den historischen Verlauf der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre, so fällt auf, dass die Fakultät Wittenberg, in der zu dieser Zeit mehrheitlich konsequente Philippisten vertreten waren, als einziges theologisch beratendes Gremium 1572 ihrem Kurfürsten nicht zu einer Absage an die Konkordienbestrebungen der Kurpfalz und des Genfer Theologen Theodor Beza geraten hat, sondern ein Kolloquium zur Klärung der noch strittigen Fragen

---

[91] Zur Ablehnung der Spiritualpräsenz durch Melanchthon vgl. Quere, Presence, 22: „Melanchthon taught that the efficacy of the Sacrament belongs to God, not the signs. But he would focus the divine efficacy in the Eucharist on the Son and not the Spirit. To introduce the Spirit at this point seemed to the Lutherans an uncalled-for ‚spiritualizing' of the Sacrament." Ebd., 23: „Christ, not just the Spirit, is there, efficaciously giving his life to believers who participate in the sacrament. [...] It is *Christ* who gives us and makes us his body, who gives us and cleanses us with his blood, thereby testifying that his benefit belongs to us and that he will be efficacious in us."

[92] Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 17,39: *Atqui non panem alloquitur Christus, ut corpus suum fiat: sed discipulos iubet manducare atque illis corporis et sanguinis sui communicationem pollicetur.*

[93] Zu dieser Deutung der Einsetzungsworte durch die konsequenten Philippisten vgl. Abschnitt III. 1.2.

zwischen dem Calvinismus und den Theologen Kursachsens vorschlug.[94] Erst auf eine dringende Abmahnung ihres Kurfürsten hin schickten die Wittenberger Theologen dann eine Auflistung der Lehrunterschiede, die zwischen ihnen und der Kurpfalz bestanden. Bezeichnenderweise beschränken die Wittenberger Professoren ihre Kritik aber auch in diesem Gutachten auf die Offenheit des Heidelberger Katechismus zwinglianischen Positionen gegenüber. Der konsequente Philippismus Kursachsens stellt demnach eine genetisch wohl weitestgehend autonome theologische Position des vorkonfessionellen Zeitalters dar, die sich deutlich gegen den Zwinglianismus und das werdende Luthertum abgrenzte, einer Lehrkonkordie mit dem Calvinismus hingegen aufgrund der theologischen Nähe nicht abgeneigt war. Als sich der Kurfürst von Sachsen indes gegen den Calvinismus und für eine Form des Luthertums entschied, in der die *manducatio oralis* und die *manducatio impiorum* miteingeschlossen waren, und die Unterschrift der konsequenten Philippisten verlangte, verweigerten diese den Verrat an der eigenen Anschauung und gingen nach einer gewissen Zeit der Haft in philippistische und calvinistische Gebiete. Pezel und Widebram vollzogen in den darauffolgenden Jahren in der dem Calvinismus zugeneigten Grafschaft Nassau-Dillenburg, in der sie Asyl gefunden hatten, den Wechsel hin zum Calvinismus auch in der Prädestinationsfrage,[95] während Cruciger als Prinzenlehrer beim hessischen Landgrafen Wilhelm IV. bei der alten philippistischen Position in dieser Frage blieb.[96] Erst nach ihrer theologischen Entwicklung in neuem Umfeld sind Pezel und Widebram im Vollsinn des Wortes als Calvinisten anzusprechen.

Dass nach Abschluss der Konfessionsbildung um das Jahr 1600 das Eigenprofil, die theologische Entwicklung Melanchthons im Laufe seines Lebens und damit auch der konsequente Philippismus keine angemessene historische Würdigung bekamen, lässt sich dadurch erklären, dass die beiden protestantischen Konfessionen darum bemüht waren, Melanchthon jeweils als Vertreter der eigenen Positionen zu vereinnahmen und so einer unabhängigen, an den Quellen arbeitenden historischen Erfassung des Eigenprofils Melanchthons von vorne herein entgegenstanden. So enstand im lutherischen Bereich eine Lutheranisierung Melanchthons und die Abqualifizierung seiner konsequenten Schüler als „Kryptocalvinisten", die den lutherischen Weg des eigenen Lehrers verlassen hatten. Auf reformierter Seite hingegen wurden sowohl Melanchthon als auch seine Schüler als im

[94] Vgl. Abschnitt XIII. 1.

[95] Vgl. hierzu Kawerau, Pezel, 232. Zur Frage des Verhältnisses der Prädestinationslehren Calvins und Melanchthons zueinander vgl. Mahlmann, Melanchthon, 206–230.

[96] Zu den biographischen Informationen zur Person Crucigers vgl. ADB 4, 623. Moller zog sich in seiner Heimatstadt Hamburg ins Privatleben zurück. Über weitere Entwicklungen in seinem theologischen Denken ist nichts bekannt. Vgl. hierzu ADB 22, 759.

Grunde calvinistisch lehrend eingestuft und den Schülern des Bretteners, die sich zum Luthertum bekannten, der Abfall von der Theologie des Lehrers vorgeworfen, während sich doch die lutherischen Philippisten zu Recht auf den jungen, die konsequenten Philippisten hingegen auf den alten Melanchthon berufen konnten. Die entstehenden Deutungsmuster der beiden Konfessionen nivellierten so die vielfältigen theologischen Entwicklungen und Positionen der Spätreformationszeit.

1.2 Die eucharistische Christologie der Württemberger Theologen

Das Württemberger Konzept, mit dem sich vor allem die Theologen Jakob Andreae und Lukas Osiander kritisch in die Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre einschalteten, zeigt sich bewegt von einem erheblich vom Wittenberger Ansatz divergierenden Anliegen. In Aufnahme und Aktualisierung des christologischen Ansatzes des Württemberger Theologen Johannes Brenz, den dieser für den Dialog mit der reformierten Abendmahlstheologie zwinglianischer und calvinistischer Provenienz entwickelt hatte,[97] zeigen sich die Württemberger Theologen primär daran interessiert, alle theologischen Ansätze, die eine Unmöglichkeit der Realpräsenz aus christologischen Gründen vertraten, zu widerlegen, um so im Anschluss an die Argumentationen Martin Luthers im ersten Abendmahlsstreit die christologische Möglichkeit der Realpräsenz von Christi Leib und Blut in den irdischen Abendmahlsfeiern nachzuweisen.

Sie tun dies innerhalb der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre, indem sie jede Art einer Idiomenmitteilung, bei der die Eigenschaften der beiden Naturen für sich selbst betrachtet verändert würden, in den Bereich der abstrakten Rede verorten und sie entschieden ablehnen. Die spezifisch Württemberger Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Rede stellt so die Antwort auf die Warnungen der Wittenberger Theologen vor einer Naturenvermischung mit ihren antitrinitarischen Folgen dar.[98] Die abstrakte Rede beschreibt für die Württemberger Theologen das Sein Gottes und des Menschen für sich, für das auch für sie gilt, dass sie unendlich weit voneinander geschieden sind. Auch sie vertreten wie die Wittenberger Theologen die Substantialität aller göttlichen Eigen-

[97] Vgl. hierzu die historischen Anmerkungen zur Genese der Christologie des Württemberger Theologen Johannes Brenz bei Brandy, Christologie, 20–28; 45–61.

[98] Vgl. zu den Ansätzen einer Unterscheidung von abstrakter und konkreter Rede bei Brenz: Brandy, Christologie, 160: „Der Schwabe hat damit faktisch, ohne diese Formulierungen zu gebrauchen, die Unterscheidung von abstrakter und konkreter christologischer Rede erreicht". Vgl. aber auch seinen Hinweis: ebd., 203: „Damit hängt eng zusammen, daß Brenz die ihm bekannte melanchthonische Terminologie von ‚abstrakt' und ‚konkret' bewußt und konsequent vermeidet."

schaften, die eine Mitteilung an eine Kreatur unmöglich macht, ohne dass dieses Geschöpf auch zu einer Gottheit würde und sein kreatürliches Wesen verlöre.

Stimmen demnach die Württemberger mit den Wittenbergern in ihrer Ablehnung einer *communicatio idiomatum physica*, durch die das Wesen der Naturen verändert würde, überein und lehnen sie gemeinsam mit ihnen ebenfalls die antitrinitarischen Vorstellungen einer vergotteten Menschheit und der Verleugnung der ewigen Gottheit des Sohnes ab, so bestimmen sie doch den Bereich der konkreten Rede spezifisch anders als die Wittenberger Theologen. Zwar stimmen sie formal mit ihnen überein in der ontologischen Fassung der personalen Union als Enhypostasierung der anhypostatischen menschlichen Natur durch die göttliche Person des λόγος, interpretieren diesen Vorgang jedoch als Anteilgabe und Mitteilung des Person-Seins an die anhypostatische menschliche Natur, bei der die göttliche Person gibt und die menschliche Natur empfängt:[99]

Die Person Christi als solche ist demnach für die Württemberger Theologen definiert und konstituiert durch einen Vorgang realer Mitteilung der göttlichen Person an die menschliche Natur, der dennoch deutlich zu unterscheiden ist von einer Idiomenkommunikation *in abstracto*, erhält die menschliche Natur das Person-Sein doch nicht für sich und abgesehen von der personalen Einheit, sondern nur dort und als Fremdbestimmung durch die göttliche Person, der das Person-Sein als Wesenseigentümlichkeit eignet.[100] Die anhypostatische menschliche *massa*, die die göttliche Person angenommen hat, ist daher dadurch ausgezeichnet vor allen anderen Kreaturen, dass die überall als ganze gegenwärtige göttliche Natur des Sohnes exzeptionell als ganze und mit allen ihren Eigenschaften in ihr wohnt und sich ihr real mitteilt.[101] Diese reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die angenommene menschliche Natur bezeichnen die Württemberger als *κοινωνία realis*, die nicht allein darin besteht, dass die Eigenschaften beider Naturen der Person zugeschrieben und so die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur auch in uneigentlicher Rede zuteil würden, sondern aufgrund der Einheit der beiden Naturen in einer Person wird für die Württ-

---

[99] Vgl. Andreae, *Disputatio*, V (These 42): *Hac ratione assumendo naturam in suae personae vnitatem, personam suam filius DEI assumptae naturae communicauit.*

[100] Vgl. Andreae, *Disputatio*, V+VI (Thesen 43+46): *Non quòd humana Natura, à λόγῳ assumpta acceperit, vt seipsa per se persona sit: sed vt in persona τοῦ λόγου subsistat. Aut enim humana Natura seipsa per se persona erit: quod absurdum est: aut personae τοῦ λόγου verè & realiter communicabit, in qua subsistit.*

[101] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVIII (These 220 [falsche Zählung. Richtige Zählung: 200]): *Nam etsi plenitudo Deitatis vbique tota est: quae nusquam in partes diuidua est: non tamen in vlla creatura tota habitat: sicut in Massa, ex Maria virgine, assumpta.*

temberger Theologen die Majestät des Gottessohnes auch real der menschlichen Natur zuteil.[102]

Die Württemberger sind also bemüht darum, das Wittenberger Konzept an seinen Wurzeln auszuhebeln, indem sie die Behauptung aufstellen, eine ontologische Einheit der beiden Naturen miteinander im Wittenberger Sinne ohne jede Art von Gemeinschaft und Mitteilung sei denkunmöglich.[103] Sie leiten aus dieser Mitteilung des Person-Seins ohne jede Veränderung der menschlichen Natur für sich selbst die *communicatio idiomatum realis* ab, die auch die menschliche Natur nicht für sich selbst verändert, ihr jedoch realen Anteil gibt an den göttlichen Eigenschaften der göttlichen Person, die sie ins Dasein erhebt durch die Mitteilung der Person.[104]

Unter ontologischem Gesichtspunkt erweist sich indes das Württemberger Konzept als problematisch. Schon die nominalistische Tradition hatte die personale Union definiert als Emporgehaltenwerden der anhypostatischen menschlichen Natur durch die göttliche Person. Die göttliche Person erhebt so die menschliche Natur zur Einzelerscheinung. Zwar empfängt dabei die menschliche Natur ihr

> Emporgehaltensein, ein Getragensein anstelle eines Bestehens durch sich selber; die menschliche Natur wird durch die außerhalb ihrer selbst bestehende Person zur Einzelerscheinung erhoben.[105]

Eine reale Mitteilung des Person-Seins oder göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur hingegen kann daraus gerade nicht abgeleitet werden. Die ontologische Problematik ihres christologischen Ansatzes geben die Württemberger Theologen indes auch zu, indem sie darauf verweisen, dass es im Bereich der Natur, aus dem die klassische Ontologie abgeleitet sei, keinen vergleichbaren Fall gebe. Die reale Mitteilung aller Eigenschaften der göttlichen Natur an die von ihr angenommene menschliche Natur ohne jede Art von Naturenvermischung nach Art der Mitteilung des Person-Seins ist so für die Württemberger ein einmaliger, durch Gott selbst konstituierter Vorgang, dem die theologische Wissenschaft nachspricht, indem sie die Folgen wie beispielsweise die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im

---

[102] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XXVIII–XXIX (These 202): *Ex quo etiam manifestè apparet, κοινωνίαν Maiestatis non posse significare tantum Phrasin loquendi: seu permutationem nominum: sed realem κοινωνίαν: quae non tituli: sed res filio hominis accedat: quae omnem creaturarum gloriam excedat: quae est vnigeniti filij DEI maiestas: cum non sint duo: sed vnus DEI & Mariae filius.*

[103] Vgl. Andreae, *Disputatio*, II (These 19.): *Quae duae naturae in persona filij DEI, non sine κοινωνίᾳ vnitae sunt.*

[104] Vgl. Andreae, *Disputatio*, V (These 41): *Sic filius DEI cum in suae personae vnitatem naturam humanam assumpserit: vt non sint duae, sed vna persona: non naturaliter, sed personaliter (sicut totus, & non ex parte incarnatus est) assumptae naturae communicauit.*

[105] Schwarz, Gott ist Mensch, 298f.

Abendmahl beobachtet und daraus die neue Logik ableitet. Doch möchte man die Württemberger Theologen wie auch Luther mit der Frage Malters konfrontieren:

> wie soll sich das neue metaphysisch-praktische Verstehen ausdrücken, wenn wir nichts haben als die normale Sprache und die normale Logik? [...] Luther will [...] in der Unmittelbarkeit der normalen Sprache ein – übernatürlich (durch den Hl. Geist) – bewirktes Verstehen finden, durch welches sich die spezifische Bedeutung theologischer Gegenstände unmittelbar erschließt.[106]

Wie ist eine kontrollierte Einbindung dieser neuen Logik in das System der traditionellen, nicht geisterleuchteten Logik möglich, ohne dabei in reine Postulate oder Glossolalie zu verfallen? Diese Frage, die Luther seinen Schülern nach seinem Tod überließ, erscheint im Württemberger Konzept nur unzureichend beantwortet, zumal der Württemberger Ansatz nicht leistet, was er leisten soll. Als folgenschwer erweist sich die Württemberger Aufgabe einer räumlichen Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zugunsten der göttlichen Allgegenwart ohne räumliche Ausdehnung.[107] Indem die Württemberger Theologen nun eine Allgegenwart der menschlichen Natur Christi in dem Sinne vertreten, dass sie wie Gott alle Räume und Zeiten zugleich präsent habe doch ohne räumliche Ausdehnung,[108] werden sie zwar dem Grundsatz gerecht, nachdem ein menschlicher Körper nicht in der Lage ist, an mehreren Orten zugleich gegenwärtig zu sein, geben aber im gleichen Zuge die gedankliche Verantwortung der Realpräsenz von Christi Leib und Blut auf, auch wenn sie diese weiterhin als *mysterium* festhalten. Damit aber verlieren sie zugleich, auf lange Sicht betrachtet, ihre christologischen Argumentationsmöglichkeiten gegen jede Art einer spiritualen Präsenz des Leibes Christi und werden so abendmahlstheologisch betrachtet gegen ihre Intention wehrlos gegen die calvinistische und konsequent-philippistische Position.

Wohl auch bedingt durch die Überlegung, dass die Wittenberger Position wirkungsvoll nur im Bund mit den norddeutschen Lutheranern überwunden werden könne, zeigen sich die Württemberger Theologen dazu bereit, dem mehrheitlich in Nordeutschland vertretenen Braunschweiger Konzept Zugeständnisse zu machen. Mit der Reduktion der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi auf ein unlokales Gegenwärtig-Haben aller Ort und

---

[106] Malter, Reformatorisches Denken, 302.

[107] Vgl. die Analyse in Abschnitt XII. 1.

[108] Vgl. Andreae, *Disputatio*, XX (These 136): *Cum enim DEO sine interuallo loci, omnes res praesentes sint: quas non eminus aspicit, sed praesentißimas habet: maxime assumpta humanitas, absque locorum interuallo, ei praesens erit, cum qua se personaliter vniuit.* Der Gedanke eines unräumlichen Präsenthabens aller Dinge durch die Gottheit, das an Christi menschliche Natur mitgeteilt wird, kommt schon beim alten Brenz vor. Vgl. hierzu und auch zur rezeptionsgeschichtlichen Abhängigkeit des Schwaben vom Neuplatonismus: Brandy, Christologie, 245–255.

Dinge auf Erden durch Andreae wird der wichtigste Unterschiede zum Braunschweiger Ansatz aufgehoben. Es sollte der Koalition der Württemberger mit den norddeutschen Theologen gelingen, ihren christologischen Konsens mit seiner Aufnahme in die Konkordienformel (FC VIII) verbindlich für alle konkordienlutherischen Territorien zu machen.

1.3 Der Braunschweiger Vermittlungsansatz

Die Braunschweiger Position versteht sich selber als Alternative zu dem der wahren menschlichen Körperlichkeit Christi verpflichteteten Wittenberger und dem der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi unterworfenen Württemberger Ansatz. Den Ausgangspunkt der Braunschweiger Überlegungen stellt daher auch nicht die Frage nach der Körperlichkeit Christi dar, sei sie nun analog zur wahren Menschheit an einen Ort gebunden oder analog zur Gottheit allgegenwärtig, sondern allein das Wort Christi, in dem er über sich selbst redet.[109] Die Braunschweiger Theologen sind so darum bemüht, einerseits die Wittenberger Beschränkung der Eigenschaften der menschlichen Natur Christi auf die wahrhaft menschlichen *proprietates* und andererseits die Württemberger Konsequenz einer Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zu überwinden im Rückgriff auf den biblischen Befund. Die Württemberger Aussagen zur realen Mitteilung von Eigenschaften der beiden Naturen aneinander werden so reduziert auf die biblischen Vorgaben. Insofern stellt der Braunschweiger Ansatz, zumindest seiner Intention nach, einen wirklichen Vermittlungsversuch zwischen dem christologischen Ansatz der Wittenberger Fakultät und dem der Württemberger Theologen dar.[110] Für das adäquate Verständnis des biblischen Befundes greifen die Braunschweiger auf die altkirchliche Tradition der Zwei-Naturen-Christologie zurück. Sollte es zu einem gedanklichen Konflikt zwischen der an der allgemeinen Weltwahrnehmung geschulten menschlichen Logik und dem biblischen Befund kommen, so ist für die Braunschweiger immer dem Wort Christi zu folgen. Doch benötigen sie die altkirchliche Lehre von der Person Christi in ihren zwei Naturen als hermeneutische Hilfe, da nur so ein zusammenhängendes Verständnis der vielfältigen Bibelstellen möglich ist. Als Hauptzeugen für diese altkirchliche Tradition werden der Alexandriner Cyrill und Johannes Damascenus

---

[109] Vgl. Chemnitz, *Repetitio*, 228: *Non subiiciamus corpus Christi nostris argumentationibus, vel de ubiquitate, vel de localitate, sed sentiamus, credamus et loquamur de eo, sicut dixit.*

[110] Vgl. hierzu auch die Selbsteinschätzung dieses Ansatzes durch Chemnitz: *Magnopere enim cupio, vt in hac parte doctrinae consensus sit in omnibus nostris ecclesiis.*, Brief des Chemnitz an Ritter vom 26. August 1566, Ioannis, *Epistulae*, 22.

rezepiert, während der antiochenische Ansatz fast vollständig ausgeklammert bleibt.[111]

Als Fundament ihrer christologischen Überlegungen übernehmen die Braunschweiger nun den traditionellen Ansatz von der Enhypostasie der menschlichen Natur in die göttliche Person des Sohnes Gottes. Der Vorgang der *unitio personalis* ist demnach zu beschreiben als Annahme der anhypostatischen *massa humana* durch die göttliche Person, die sie enhypostasiert und so in ihre Person aufnimmt. Die *unio hypostatica* wird verstanden als konstituiert durch eine Aktion des göttlichen λόγος, die der menschlichen Natur gilt. Diese ontologische Einung wird durch die Braunschweiger anders als bei den Württembergern nicht definiert als reale Mitteilung des göttlichen Person-Seins. Insofern besteht Übereinstimmung zwischen dem Wittenberger und dem Braunschweiger Konzept in der Rezeption der melanchthonischen ontologischen Grundlagen der Christologie. Als analog zum Wittenberger Konzept erweist sich ebenfalls die Zuschreibung der höchsten geistlichen Gaben, der eine Kreatur fähig ist, an die menschliche Natur Christi, durch die sie sich vor allen Menschen und Engeln auszeichnet, ihr Kreatursein hingegen nicht verliert. Diese göttlichen *dona* werden dabei verstanden als Potenzierung der geistlichen Gaben, die jedem Christen zuteil werden.

Doch gehen die Braunschweiger Theologen mit dem dritten *genus* der Idiomenkommunikation deutlich über das in Wittenberg rezipierte melanchthonische Konzept hinaus und leisten damit ihren spezifischen Beitrag zur christologischen Debatte ihrer Zeit: Die mit dem dritten *genus* der Idiomenkommunikation von Braunschweiger Seite behauptete reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi nach ihrer Erhöhung vollzieht sich für sie analog zur *unio hypostatica* als Handlung des göttlichen λόγος in, mit und durch seine menschlichen Natur. Eine Mitteilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur hingegen wird in Übereinstimmung mit der antiken Tradition aufgrund der Unveränderlichkeit Gottes abgelehnt. Die Idiomenkommunikation ist demnach für die Braunschweiger Theologen eine Folge der *unio hypostatica*. Diese Mitteilung des dritten *genus* wird nun verstanden als „lebendige Durchwirkung, als reale Manifestation des Göttlichen in der angenommenen Menschheit und durch sie“[112] in dem Sinne, dass die Gottheit Christi in, mit und durch ihre menschliche Natur wirkt, sie als *organon* in Anspruch nimmt und ihr

[111] Von den 36 im Niedersächsischen Bekenntnis zur Stützung der eigenen Position herangezogenen altkirchlichen Zitaten stammen 21 von Cyrill und fünf von Johannes Damascenus. Die restlichen zitierten Autoren sind jeweils mit einem Zitat vertreten, abgesehen von Augustin, von dem zwei Zitate vorliegen. Der einzige antiochenische Theologe, der mit einem Zitat angeführt wird, ist Theodoret. Vgl. Chemnitz, Confeßion, F 4r–H 3v.

[112] Thomasius, Christi Person, 355.

so Anteil an ihren Eigenschaften gibt, wie und wo sie will, ohne sie doch dadurch in ihren Wesenseigentümlichkeiten zu verändern. Die Person Christi wird in der Braunschweiger Rede von der *communicatio idiomatum realis* so verstanden als „göttlich-menschliche Lebensbewegung",[113] die im göttlichen Willen des λόγος begründet ist, als sich ereignender „Geschehenszusammenhang",[114] der die Unterschiedenheit der beiden Naturen voraussetzt. Damit stellen die Niedersachsen dem ruhenden Seinsverhältnis der Württemberger Theologen, das die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur als immer schon geschehen aussagt, ein aktualdynamisches Verständnis der Person Christi entgegen, das sich, bedingt durch den göttlichen Willen Christi, immer wieder neu ereignet. Als Quelle und Regulativ des Willens Christi gilt den Braunschweigern die biblische Überlieferung der Aussagen Christi, wie sie in der kirchlichen Verkündigung immer wieder neu zur Sprache kommen. Aufgrund der Willensansage Christi, bis an das Ende der Tage bei seiner Kirche gegenwärtig zu sein (Mt 28,20) und der in den Einsetzungsworten verheißenen Gegenwart nach beiden Naturen in allen Abendmahlsfeiern zugleich, wirkt für die Braunschweiger Theologen die göttliche Natur ihre Allgegenwart in, mit und durch ihre menschliche Natur, um die Erfüllung dieser Verheißungen zu gewährleisten. Christi menschlicher Natur kommen so nicht allein ihre naturgemäßen menschlichen Eigenschaften und empfangenen Vorzüge vor den Engeln und Menschen zu, sondern sie partizipiert an den ihr fremden göttlichen Eigenschaften, wann und wo der göttliche Wille ihrer Person dies will, ohne dass diese dabei doch zu ihren eigenen Eigenschaften würden. Diese empfangene Gegenwart der menschlichen Natur an mehreren Orten zugleich, wo und wann die göttliche Natur dies will, sichert im Braunschweiger Konzept die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl. Eine physische Idiomenmitteilung *in abstracto* schließen die Braunschweiger indes ebenso aus wie die Wittenberger und Württemberger Theologen: Da alle göttlichen Eigenschaften substantial sind, ist eine Mitteilung nur verbunden mit der Anteilgabe des eigenen Wesens möglich. Die antitrinitarische Vergottung des Menschen Jesus von Nazareth bei gleichzeitiger Verleugnung seiner ewigen Gottheit wird so in Braunschweig ebenso abgelehnt wie in Wittenberg und Württemberg. Demgegenüber vertreten sie die Wirkung der göttlichen Natur durch ihre menschliche Natur ohne Naturenvermischung als Geschehenszusammenhang, bei dem die menschliche als selbständiges Organ bei dem mitwirkt, was ihre göttliche Natur durch sie bewirkt. So führt die menschliche Natur die Wunder mit aktiver Zustimmung aus, die ihre göttliche Natur durch sie bewirkt.

---

[113] Thomasius, Christi Person, 356.

[114] Mahlmann, Christologie, 231.

Nach der Auferstehung ist für die Braunschweiger der *status exinanitionis*, in dem die göttliche Natur nur selten ihre göttliche Macht und Majestät durch ihre menschliche Natur hat scheinen und leuchten lassen, aufgehoben, und die menschliche Natur ist im *status exaltationis* ganz zum Werkzeug der göttlichen Natur geworden. Doch auch dieser verklärte σώμα πνευματικόν der erhöhten menschlichen Natur entbehrt nach Braunschweiger Sicht nicht der schaubaren Gestalt. Die Gegenwart von Christi Leib und Blut in den Abendmahlsfeiern auf Erden ist demnach zu denken als konstituiert durch eine dritte Gegenwartsweise, die sich von der irdisch-räumlichen und der verklärten dadurch unterscheidet, dass sie der natürlichen Eigenschaften eines menschlichen Körpers entbehrt. Diese Gegenwartsweise sei der menschlichen Natur möglich, da die göttliche Natur in, mit und durch sie alle ihre Macht, Gewalt und Herrlichkeit ausübe. Die Frage, wie eine wahrhaft menschliche Natur ohne alle menschlichen Eigenschaften an mehreren Orten zugleich gegenwärtig werden könne, ohne dabei ihre wahre Menschheit zu verlieren, beantworten Chemnitz und Selnecker mit dem Hinweis auf die göttlichen Verheißungen und Gottes Allmacht. Für die Braunschweiger Theologen setzt so das Wort Christi eine neue Realität ins Dasein, die durch die menschliche gefallene Vernunft nicht immer erfasst und eingeholt werden kann, da sie noch den Kategorien der alten Welt unterliegt, in die hinein die Person Christi nicht verrechenbar ist. Für sie gibt es so einen eschatologischen Vorbehalt auch im Bereich der kognitiven Erfassung der Möglichkeiten, wie Gott seine Verheißungen einlöst. Sich auf sein Wort zu verlassen und das Wie getrost ihm zu überlassen, ist so für die Braunschweiger das Gebot der voreschatologischen Zeit. Insofern nehmen sie den punktuellen Durchbruch der allgemeinen Logik ohne Erklärungsversuche hin und verweisen auf die eschatologische Lösung des Widerspruchs zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Verheißung. Die Frage nach einer prinzipiellen Allgegenwart der menschlichen Natur Christi vertagen die Braunschweiger auf den Tag der Wiederkunft Christi. Bestärkt wurden die Niedersachsen bei dieser Entscheidung durch das zu Unrecht Luther zugeschriebene Zitat des alten Melanchthon, in dem alle Überlegungen zur Allgegenwart der menschlichen Natur Christi abgelehnt wurden[115] – eine falsche Autorenangabe mit weitreichenden Folgen für die lutherische, namentlich für die konkordienlutherische Christologie!

Der Braunschweiger Ansatz erweist sich mit seiner eklektischen Rezeption der Positionen beider Wittenberger Reformatoren unter Rückgriff auf

[115] Vgl. die gründliche Untersuchung zur Diskussion über die Autorenschaft in der Rezeption dieser Stelle bei Mahlmann, Christologie, 220–223. Vgl. auch die editorischen Notizen in WA 48, 236.

den biblischen Befund als zustimmungsfähiger Vermittlungsversuch zwischen dem Wittenberger und Württemberger Konzept.

2. Abschließende Würdigung

Die Divergenz der Anliegen des Wittenberger, Braunschweiger und Württemberger Konzeptes erschwerte die Kommunikation der beteiligten Theologen in der Debatte in beträchtlichem Ausmaß, machte einen fruchtbaren Austausch der Gedanken fast unmöglich und sorgte letztlich für ein Scheitern der Debatte. Eine Widerlegung der antitrinitarischen Ansätze, so wie sie die Wittenberger Theologen rezipierten, und der christologische Nachweis der Möglichkeit einer Realpräsenz von Leib und Blut Christi in den irdischen Abendmahlsfeiern ließen sich nicht vereinbaren. Die Angst der Wittenberger Theologen vor jeder Art der Naturenvermischung, die für sie den Anfang der antitrinitarischen Lehrverfälschungen darstellte, verengte ihren Blick und erschwerte ihre Auseinandersetzung mit dem Braunschweiger und Württemberger Konzept. Das Anliegen der beiden Positionen, die Realpräsenz von Christi Leib und Blut in den irdischen Abendmahlsfeiern christologisch zu sichern, wird so kaum wahrgenommen. Stattdessen wird die *communicatio idiomatum realis* als Naturenvermischung bekämpft, die doch tatsächlich keine der beiden Positionen behauptete. Das Braunschweiger und Württemberger Konzept war weit davon entfernt, einer Idiomenkommunikation *in abstracto* das Wort zu reden und auch von der Genese her nicht verwandt mit der antitrinitarischen Bewegung.

Aber auch das abendmahlstheologische Anliegen der Braunschweiger und Württemberger Theologen machte ein wirkliches Verständnis für das Wittenberger Anliegen der Widerlegung des antitrinitarischen Ansatzes schwierig. Die Argumentationen dieser beiden Konzepte bewegen sich überwiegend auf der abendmahlstheologischen Ebene und gehen nur zu ihrer Verteidigung auf die Wittenberger Vorwürfe ein, sie verträten eine latenent antitrinitarische Lehre. Der Grund für die christologische Entscheidung der Wittenberger für die suppositale Union unter Ausschluss jeder realen Mitteilung in der Widerlegung der antitrinitarischen Naturenvermischung wird so von ihnen nicht wahrgenommen. Stattdessen werden die Wittenberger Theologen mit dem Vorwurf des Nestorianismus konfrontiert. Die auch in Wittenberg vorhandene ontologische Bindung der beiden Naturen aneinander und die Intention, das chalkedonische Bekenntnis zu aktualisieren, wird verkannt und den dortigen Theologen unterstellt, sie verträten eine Gegenwart nur der göttlichen Natur im Abendmahl. Die Gegenwart des seine menschliche Natur enhypostasierenden *totus Christus* in den irdischen Abendmahlsfeiern wird ebenfalls nicht ausreichend gewürdigt,

wenn stets darauf hingewiesen wird, dass für die Wittenberger Theologen die menschliche Natur räumlich nicht anwesend sei. Die Braunschweiger und Württemberger Theologen waren überdies nicht in der Lage, eine schlüssige Antwort auf die Wittenberger Frage zu geben, wie ein unsichtbar und sinnlich nicht wahrnehmbarer allgegenwärtiger Leib Christi ein wahrhaft menschlicher Leib bleiben könne, ohne zu einem Geist oder Gott zu werden.

Zu diesen Verständnisproblemen im Verlauf der Debatte kommen erschwerend noch die unterschiedlichen soteriologischen Konzepte hinzu. Für die Wittenberger Theologen erwies sich die wahre und unverfälschte Menschheit Christi als „Fleisch von unserem Fleisch" als Unterpfand der menschlichen Erlösung. Ihr Tod, ihre Auferstehung, Himmelfahrt und Eintreten für ihre Kirche vor dem Thron Gottes ebnet dem irdischen Menschen aufgrund der Wesenseinheit, die zwischen ihm und Christi menschlicher Natur besteht, die Überwindung seines Todes, seine Auferstehung, Himmelfahrt und sein himmlisches Sein bei Gott. Die reale Mitteilung göttlicher Eigenschaften oder die allgegenwärtige, das menschliche Sein zerstörende, Gegenwart der menschlichen Natur in den irdischen Abendmahlsfeiern destruiert so für die Wittenberger Theologen das menschliche Heil. Für die Braunschweiger und Tübinger Theologen hingegen war die verlässliche Bindung des unbegreiflichen und unfassbaren Gottes an die menschliche Natur Christi das soteriologisch entscheidende Motiv. In diesem Menschen und nur dort ist für sie Gott verlässlich als der Gott *pro nobis* zu finden und gibt sich in den Abendmahlsfeiern dem angefochtenen Sünder. Außerhalb dieser Personeinheit ist Gott ein „verzehrendes Feuer" und für den Menschen unzugänglich. Dass hierin die Unterscheidung Luthers zwischen dem nicht anrufbaren und alles in allem wirkenden *Deus absconditus* vom definierten und verlässlich anrufbaren *Deus incarnatus* rezipiert wird, liegt auf der Hand. Eine Auflösung dieser Personeinheit, wie sie für die Württemberger und Braunschweiger in der Gegenwart der göttlichen Person in den Abendmahlsfeiern bei gleichzeitiger räumlicher Abwesenheit der menschlichen Natur gegeben erschien, war so für sie daher soteriologisch inakzeptabel und wurde darum von ihnen abgelehnt.

Die Divergenz der Anliegen und der soteriologischen Implikate der einzelnen Ansätze machten ein Verständnis oder gar eine Einigung unter den an der Debatte beteiligten Theologen unmöglich. Dies ist umso bedauerlicher als auch mit dem calvinistischen Konzept, das von seiner Intention her ebenfalls als ein Gegenmodell zu den antitrinitarischen Lehrverfälschungen zu verstehen ist, im Verlauf des 16. Jahrhunderts keine Einigung gefunden wurde. Die Relevanz der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre für gegenwärtige verantwortbare theologische Rede ist so vor allem eine theologiegeschichtliche, aus der jedoch im kritischen Dialog

aller christlicher Konfessionen miteinander, unter Vermeidung der historischen Warnhinweise und Sackgassen im Dialog miteinander, unter Beachtung des biblischen Befundes und der philosophiegeschichtlichen Herausforderungen der Gegenwart ein gemeinsames Anliegen, Konzept und Verständnis der Person Christi und der Abendmahlsgabe werden könnte, an dessen Ende die ganze christliche Kirche mit einstimmen kann in den evangelischen Jubel „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." (Joh 1,14)

Primärliteratur

Die in dieser Arbeit und im Literaturverzeichnis verwendeten Abkürzungen richten sich nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), Berlin u.a. ^{2}1992. Darin nicht enthaltene Abkürzungen werden ausgeschrieben. Die Wiedergabe der Titel bei den historischen Drucken des 16.–18. Jahrhunderts richtet sich nach der exakten Graphie des Titelblatts.

Gedruckte Quellen

AGATHO von Rom: *Epistula prima ad augustos imperatores*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PL 87, Paris 1863, 1162–1214.

AMBROSIUS von Mailand: *Expositio fidei*, fragmentarisch erhalten in: Theodoret von Cyrus, *Eranistes. Florilegium* II, 29, hg. v. ETTLINGER, Gerard: Theodoret of Cyrus. Eranistes. Critical text and prolegomena, Oxford 1975, 161–163.

ANDREAE, Jakob: *Assertio PIAE ET ORTHODOXAE DOCTRINAE DE PERSONALI VNIONE, qua respondetur ad primam partem libri Theodori Beze Vezelij, cui titulum fecit: PLACIDVM ET MODESTVM responsum ad D. Ioannis Brentij argumenta, quibus carnis Christi omnipraesentiam nititur confirmare. AVTORE Iacobo Andreae, D. Praeposito & Cancellario Academiae Tubingensis. TVBINGAE.* [:Ulrich Morhards Witwe] 1565. (Andreae, *Responsio ad Bezam*).

–: *BREVIS ET MODESTA APOLOGIA CAPITVM DISPVTATIONIS, DE MAIESTATE HOMINIS CHRIsti, deque vera & substantiali praesentia corporis & sanguinis Christi in eucharistia. CONTRA THESES INCERTI AVthoris, in Schola Ingolstadiana praepositas. AVTHORE Iacobo Andreae, D. Praeposito & Cancellario Academiae Tubingensis. Lector lege, perpende & demum iudica quoque. TVBINGAE, Apud viduam Vlrici Morhardi. M.D. LXIIII.* (Andreae, *Apologia*).

–: *Disputatio de duabus Naturis in Christo, atque earundem Idiomatum, siue proprietatum communicatione. In nomine tuo, Iesu Christi. PRAESIDE REVERENDO, ATQVE CLARISSIMO VIRO IACOBO ANDREAE, sacrosanctae Theologiae Doctore eximio, eiusdem in Academia Tubingensi Professore perfideli, Praeposito atque Cancellario dignißimo, Praeceptore etiam suo summa obseruantia colendo: M. FRANCISCVS PELETERIVS Montisbelgardensis ad propositas Theses 4. Idus Iunij, in Aula, ut uocant, noua, hora 6. matutina, discendi gratia pro uirili respondebit. TVBINGAE,* [Ulrich Morhards Witwe] *M. D. LXIX.* (Andreae, *Disputatio*, 1569).

–: *DISPVTATIO De Maiestate hominis Christi: deque vera & substantiali corporis & sanguinis eius in Eucharistia, praesentia. In qua, aeterno Deo PATRE DOMINI NOSTRI IESV CHRISTI, IVVANTE: PRAESIDE, CLArissimo viro D. Iacobo Andreae, Ecclesie & Schole Tubingensis Praeposito & Cancellario dignissimo, ac sacrosanctae Theologiae Doctore & Professore celeberrimo, patrono & praeceptore suo reuerenter colendo, Ioannes Iacobus Grynaeus pridie nonas Februarias, in auditorio Theologico, respondebit Tubingae,* [Ulrich Morhard] 1564. (Andreae, *De Maiestate*).

–: *DISPVTATIO De persona Christi: de vnione personali in Christo: de earundem Idiomatum communicatione: veraque praesentia corporis & sanguinis Christi in coena Domini. CVIVS VERITATEM AVSPICIIS SACROSANCTAE TRINITATIS. PRAESIDE REVERENDO ET CLARISSIMO VIRO, D. IACOBO ANDREAE, S. THEOlogiae Doctore, ac Professore: Ecclesiae & Academiae Tubingensis Praeposito, & Cancellario dignißimo, Praeceptore & Patrono suo pietate atque obseruantia sempre colendo. M. PHILIPPVS MARBACHIVS IOANNIS F. ARGENTINENSIS, quarto Calen. Septemb. Hora 6. in Auditorio Theologorum, discendi causa, defendere conabitur. TVBINGAE,* [Georg Gruppenbach] *M. D. LXXII.* (Andreae, *Disputatio*).

–: *DISPVTATIO DE SACRAMENTIS IN GENERE. Auspicijs Sacrosanctae Trinitatis: PRAESIDE REVERENDO ET CLARISSIMO VIRO, D. IACOBO ANDREAE, SACROSANctae Theologiae Doctore, ac Professore: Ecclesiae & Academiae Tubingensis Praeposito & Cancellario dignißimo: Praeceptore suo pietate, atque obseruantia colendo, M. BENEDICTVS VNGER Phorcensis, ad subsequentes cum Questione Conclusiones, die Iulij ultimo, hora & loco solitis, discendi causa, rispondere conabitur. TVBINGAE* [Georg Gruppenbach] *M. D. LXXIII.* (Andreae, *Disputatio de Sacramentis in genere*).

–: Ein Christliche Predigt/ von Christlicher Einigkeit der Theologen Augspürgischer Confession/ zu Dresden den XXII. Martij Anno 1570. gehalten. Durch Jacobum Andreae/ der Heiligen Schrifft Doctorn/ Probst zu Tübingen/ vnd bey der Vniuersitet daselbst Cantzlern. Gedruckt zu Wolffenbüttel/ durch Conradt Horn. M. D. LXX. (Andreae, Ein christliche Predigt).

–: GRündtlicher/ warhafftiger vnd bestendiger bericht: Von Christlicher Einigkeit der Theologen vnd Predicanten/ so sich in einhelligem/ rechtem/ warhafftigem/ vnd eigentlichen verstand/ zu der Augspurgischen Confeßion/ in Ober vnd Niedersachssen/ sampt den Oberlendischen vnnd Schwebischen Kirchen bekennen. Durch Etlicher Christlicher Fürsten gesandten im LXIX. etc. vnd diesem lauffenden 1570. Jahr/ eigentlich erkündiget/ vnd zu Zerbst auff dem *Synodo* durch der Christlichen Churfür. Fürsten/ vnd Erbarer Stedt abgesante vnd versamlete Theologen/ den 10. Maij gegen einander erkleret. Gedruckt zu Wolffenbüttel/ durch Conradt Horn. M. D. LXX. (Andreae, Bestendiger Bericht).

–: *Pia, breuis & perspicua expositio controuersiae de duabus Naturis in Christo, deq[ue] vera praesentia corporis & sanguinis eius in Eucharistia. IN QVA RESPONSVM D. THEODORI BEZAE VEZELII DE CARNIS CHRIsti omnipraesentia contra D. Ioannem Brentium inscriptum, refutatur: & ea, quae Bullingerus contra eiusdem D. Brentij Recognitionem anno superiore in lucem aedidit, refelluntur. Avtore Iacobo Andreae D. Praeposito & Cancellario Academiae Tubingensis. Tubingae* [Ulrich Morhard], 1565. (Andreae, *Expositio*).

–: Sechs Christlicher Predig/ Von den Spaltungen/ so sich zwischen den Theologen Augspurgischer Confession/ von Anno 1548. biß auff diß 1573. Jar/ nach vnnd nach erhaben/ Wie sich ein einfältiger Pfarrer vnd gemeiner Christlicher Leye/ so dardurch möcht verergert sein worden/ auß seinem Catechismo darein schicken soll. Durch Jacobum Andree/ D. Probst zu Tübingen/ vnd bey der Vniuersitet daselbsten Cantzlern. Den Innhalt einer jeden Predig/ würstu/ Christlicher Leser/ gleich hernach finden. Tübingen, bey Georg Gruppenbach, 1573. (Andreae, Sechs Christliche Predigten).

ANDREAE, Martin: *IN LIBROS, TITVLO THEOLOGIAE CALVINISTICAE A CONRADO SCHLVSSELBERGIO: Qui se Superintendentem Ratzenburgensem nominat: recens editos: EPIGRAMMA MARTINI ANDREAE. Vna cum Academiae Witebergensis* Programmate*: Ex Quo, quis sit, ac fuerit SCHLVSSELBERGIVS, quantumque iudicio ipsius in controuersijs religionis tribuendum sit, liquido cognosci potest. Accessit in fine ORATIO recitata VVitembergae in templo Academiae, Anno 1571. non dum hactenus edita: Desiderata vero a plurimis: In qua querela est iustissima de falsis fratribus, ac nominatim Nicolai Selnecceri. BREMAE, Anno M. D. XCII.* (Andreae, *Oratio*).

ARISTOTELES: Metaphysik, hg. v. CHRIST, Wilhelm, PhB 307, Hamburg [3]1989.

ATHANASIUS: *Epistola ad Epictetum*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PG 26, Turnhout o.J., 1049–1070.

–: *Oratio de incarnatione Verbi*, hg. v. KANNENGIESSER, Charles, SC 199, Paris 1973.

PS.-ATHANASIUS: *De incarnatione contra Apollinarum*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PG 26, Turnhout o.J., 1094–1132.

AUGUSTIN: *De agone christiano*, hg. v. ZYCHA, Joseph, CSEL 41, Wien 1900, 99–138.

–: *De civitate Dei. Libri I–X*, hg. v. DOMBART, Bernhard/KALB, Alphons, CChr.SL 47, Turnhout 1955.

–: *De doctrina christiana libri IV*, hg. v. MARTIN, Joseph, CChr.SL 32, Turnhout 1962, 1–167.

–: *De fide et symbolo*, hg. v. ZYCHA, Joseph, CSEL 41, Wien 1900, 1–32.

–: *De trinitate libri XV. Libri I–XII*, hg. v. MOUNTAIN, William John, CChr.SL 50, Turnhout 1968.

–: *Epistula CLXXXVII. De praesentia Dei liber*, hg. v. GOLDBACHER, Alois, CSEL 57, Wien 1911, 81–119.

–: *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, hg. v. MAYER, Augustinus, CChr.SL 36, Turnhout 1954.

PS.-AUGUSTIN: *De incarnatione verbi ad Januarium libri duo. Collecti ex Origenis opere περὶ ἀρχῶν, juxta versionem Ruffini*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PL 42, Paris 1886, 1175–1194.

Ausschreiben Decani/ Doctoren/ und Professorn/ der Theologen Facultet zu Wittemberg An alle Fromme Christen. Von wegen der Aufflagen und Verleumbdung wider den neulicher zeit zu Wittemberg außgegangnen *Catechismum*, dardurch in vielen Landen unware, friedhessige Schreier und Schreiber/ bey den Einfeltigen und Unuerstendigen/ mißuerstandt und verdacht stifften/ auch unleidliche beschwernuß den Uniuersiteten und Kirchen dieser Lande zu verursachen sich unterstehen. Denjenigen so die Warheit lieb haben zum bericht und meniglich zu verwarnen/ gestellet in der Universitet Wittemberg/ Anno 1571. Gedruckt zu Wittemberg durch Clemens Schleich vnd Antonium Schöne. (Wittenberg, Ausschreiben).

BASILIUS von Caesarea: *Contre Eunome. Tome I*, hg. v. SESBOÜÉ, Bernard/DE DURAND, Georges-Matthieu, SC 299, Paris 1982.

BEDENCKEN Der Theologen zu Braunschweigk/ von dem newen Wittenbergischen Catechismo gestellet/ Der gantzen Christenheit zur Warnung ausgangen. Anno Christi, D. M. LXXI [sic!] [Jena: Donatus Richtzenhan] 1571. (Braunschweig, Bedencken).

Bedencken oder Censura der Theologen im Fürstenthumb Lüneburg von dem newen Wittenbergischen Catechismo [s.l.] 1571 = Bedencken Der aus Fürstlichen befehl beschriebnen Theologen/ von dem Newen Catechismo der Newen Wittenberger, in: Einhelliges Bekenntnis, 12v–25v. (Lüneburg, Bedencken).

Bestendige widerholung vnnd grundtliche erklärung der Kirchen vnd Schulen im Fürstenthumb Würtemberg Lehr vnd Bekantnus Von der Person vnd beeden Naturen vnsers Herrns vnnd Heylands Christi/ von seiner Himmelfart/ sitzen zur Rechten Gottes/ vnd warhafftigen gegenwertigkeit seines Leibs vnd Bluts im heiligen Nachtmal. Zu Ehren der Maiestet deß Menschen Christi/ Bericht der warheit/ vnd endtschuldigung aller vnuerschuldten Aufflagen. Gestelt von den Würtembergischen Theologen. Tüwingen/ [Georg Gruppenbach] Anno 1572. (Württemberg, Bestendige Wiederholung).

BEZA, Theodor: *AD D. NICOLAI SELNECCERI ET THEOLOGORVM IENENSIVM CALVMnias, BREVIS ET NECESSARIA THEODORI BEZAE Responsio. GENEVAE. APVD I. CRISPINVM. M. D. LXXI.* (Beza, *Responsio*).

–: Correspondance de Théodore de Bèze, hg. v. AUBERT, Hippolyte u.a., 18 Bd., Genf 1960–1995. (Beza, Correspondance).

–: *EPISTOLARVM THEOLOgicarum Theodori Bezae Vezelii, LIBER VNVS. GENEVAE. Excudebat Eustathius Vignon. M. D. LXXIII.* (Beza, *Epistolae*).

–: *IESV CHRISTI D. N. Nouum testamentum, Gr. & Lat. Theodoro Beza interprete. Additae sunt, eodem autore, summae breves doctrinae vnoquoque Euangelistarum & Act. Apostolicorum loco comprehensae. Item, Methodi Apostolicarum Epistolarum breuis explicatio. EIVSDEM ad illustriss. Principem Ludouicum Borbonium Principem Condensem, & Gallicam nobilitatem verum Dei Euangelium amplexam, praefatio, in qua de Verbi scripti autoritate & vera eius interpretatione disseritur.*[Genf] *Excud. Henr. Stephanus, illustr. viri Huldr. Fuggeri typogr., 1567.* (Beza, *Novum Testamentum*).

–: *IESV CHRISTI D.N. Nouum testamentum, siue Nouum foedus. Cuius Graeco textui respondent interpretationes duae: vna, vetus: altera, noua, Theodori Bezae, diligenter ab eo recognita. EIVSDEM TH. BEZAE ANNOTAtiones, quas itidem hac secunda editione recognouit, & accessione non parua locupletauit. INDICES etiam duo, theologis (praesertim Hebraice, Graecae & Latinae linguae studiosis) mutum profuturi, adiecti sunt. RESPONSIO eiusdem ad Seb. Castellionem, in qua multi N. Testamenti & harum in ipsum annotationum loci accuratissime excutiuntur, seorsum excusa prostat. ANNO M. D. LXV* [Genf:] *Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri HVLDRICI FVGGERI typographus.* (Beza, *Nouum foedus*).

–: ORation des Edlen vnnd Hochgelerten Herren Theodori von Beza / dieners des Worts Gottes / das an gefangen Gespräch in Franckreych / von Religions sachen belangende. Welche Er sampt einem beystand / Aylff anderer Kirchendienern / vnnd zweyntzig Deputaten / der Reformierten Euangelischen Kirchen inn Franckreych / vor der Königlichen Würden / vnd deren geliebten Frawe Mutter / dem König von Nauarren / dem Pricen von Conde / vnd de(m) von Rochefüryon / dem von Guise / dem Connestable / vnd andern grossen Fürsten vnd Herren des Königklichen Raths: inn bey sein / vnd mit zuhörende sechs Cardinälen / sechs vnd dreyssig Ertzbischoffen / oder Bischoffen / vnd ferner einer grossen anzal Aebt / Pröbst / Sorbonnisten / vn(d) andere Scholastische Doctorn gehabt hat: auff Dynstag den neündten Septembris / Anno 1561. Jar / in einem Frawencloster de Poissy genandt / etc. Fleyssig zusamen gezogen / vnd inn die Feder bracht / wie es gemeldter Herr von Beza geredt hat / yetzo aber auß Frantzösischer spraach inns Teütsch verdolmetschet. [Heidelberg: Ludwig Lück] 1561. (Beza, Oration).

–: Sendbrieff *THEODORI BEZAE* An Churfürstliche Durchleuchtigkeit zu Sachsen/ die Spaltung von der Maiestet vnd dem Abendmal vnsers Herren Jesu Christi belangende: Dem Teutschen/ Christlichen/ friedliebenden leser zu gut/ vnd zur ableinung vnd linderung der vnbillichen schmähungen vnd verbitterungen/ so sich bißher vber diesen Artickeln Christlicher lere haben zugetragen/ aus dem Latein verteutschet. Galat. 5. So jr euch vndereinander beisset vnnd fresset/ so sehet zu/ daß jr nicht vndereinander verzeret werdet. Gedruckt in der Churfürstlichen Statt Heidelberg durch Johannem Meier. [1572] (Beza, Sendbrieff).

–: *THEODORI BEZAE APOLOGIA TERTIA, AD NICOLAI SELNECCERI KOKKYΣMOYΣ. GENEVAE Apud Eustachium Vignon, M. D. LXXIII.* (Beza, *Apologia tertia*).

–: *THEODORI BEZAE MODESTA ET CHRISTIANA DEFENSIO, AD D. NICOLAI SELNECceri maledicam & virulentam responsionem. GENEVAE APVD IOAN. CRISPINVM, M. D. LXXII.* (Beza, *Defensio*).

BIANDRATA, Giorgio/DAVIDIS, Franz: *REFVTATIO SCRIPTI GEORGII MAIORIS, IN QVO DEVM TRINVM IN PERSONIS, ET VNVM IN Essentia: Vnicum deinde eius Filium in persona, & duplicem in naturis, ex lacunis Antichristi probare conatus est. AVTHORIBVS. FRANCISCO Dauidis, Superintendente, Et GEORGIO Blandrata, Doctore. IOHAN. 5. Ego veni in nomine Patris mei, & non recepistis me: Alius veniet in nomine suo & illum recipietis. AVGVSTINVS. Deus Verbum, Filius aeternus, misit seipsum: Venit in nomine suo, & sanctificauit seipsum etc. De Trinit. lib. 1. Cap. 2. & lib. 2. Cap. 1. Ac lib. 6. Cap. 6.* [s.l.] *1569.* (Biandrata/Davidis, *Refutatio Maioris*).

BIEL, Gabriel: *Collectorium circa quattuor libros sententiarum. Prologus et Liber primus*, hg. v. WERBECK, Wilfried/HOFMAN, Udo, Tübingen 1973. (Biel, *Collectorium*).

BOËTIUS: *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PL 64, Paris 1891, 1337–1354.

BOËTIUS, Sebastian: *INDEX CINGLIANORVM QVORVNDAM ERRORVM, in Catechesi VVitebergensi noua compraehensorum. ANNOTATVS A MINISTRIS ECCLESIAE Hallensis in Saxonica.* [Jena: Donatus Richtzenhan] *Anno Christi. 1571.* (Boëtius, *Index*).

BRENZ, Johannes: Der erste Theil des Testaments Herrn *Ioannis Brentij.* Betreffendt sein Confession vnnd Predigampt/ wölcher auß dem Original von Wort zu Wort in den Truck verfertigt ist worden. Getruckt zu Tübingen/ [Ulrich Morhard] M. D. LXX. (Brenz, Testament).

BULLINGER, Heinrich: Vff Herren Johannsen Brentzen Testament kürtzlich durch den truck wider die Zwinglianer vßgangen/ der dienern der Kirche zu Zürych kutze notwendige vnd bescheidne Antwort/ allen glöubigen zu vrteilen fürgestellt. Psalm. 119. Laß mir din gnad o Herr begegnen

din heyl nach deinem wort: damit ich antworten möge dem der mich lesteret. Dann ich verlaß mich vff din wort. Vnnd nim(m) nit von meinem mund das wort der warheit. Dann ich wart vff dine rächte. Getruckt zu Zürych by Christoffel Froschower/ im jar 1571. (Bullinger, Antwort).

BUCER, Martin: Deutsche Schriften. Bd. 6/1: Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537), hg. v. STUPPERICH, Robert/DE KROON, Marijn/RUDOLPH, Hartmut, Gütersloh 1988. (Bucer, Deutsche Schriften).

CALVIN, Johannes: *COMMENTAriorum Ioannis Caluini IN ACTA APOSTOLORVM, LIBER I. AD SERENISS. DANIAE REGEM. GENEVAE, Ex officina Ioannis Crispini. M. D. LII.* (Calvin, *Acta Apostolorum*).

–: *Institutio christianae religionis.* 1559, hg. v. BARTH, Peter/NIESEL, Wilhelm: *Opera selecta.* Band 3–5, München 1928–1962. (Calvin, *Institutio*).

–: *Opera quae supersunt omnia*, hg. v. BAUM, Wilhelm/CUNITZ, Eduard/REUSS, Eduard. 59 Bd., Braunschweig 1863–1900. (CO).

Vom Catechismo etlicher Wittenbergischen. Der Lerer im Land zu Braunschweig Bedencken. Gedruckt [Jena: Donatus Richtzenhan] Anno 1571. (Land Braunschweig).

CHEMNITZ, Martin: *DE DVABVS NATVRIS IN CHRISTO. DE HYPOSTATICA EARVM VNIONE: DE COMMVNICATIONE Idiomatum, qua ea, quae vnius naturae propria sunt, tribuuntur persone in concreto. Quo modo vtraque natura in Christo, agat cum Communicatione alterius: Quid humana natura in Christo, praeter physica Idiomata ex hypostatica cum diuinitate vnione acceperit, & c. Explicatio ex scripturae sententijs, & ex purioris antiquitatis testimonijs. Collecta per MARTINVM CHEMNICIVM D. Ienae, Ex Officina Donati Ritzenhaini. ANNO M. D. LXX.* (Chemnitz, *De duabus naturis*).

–: *REPETITIO SANAE DOCTRINAE DE VERA PRAESENTIAE CORPORIS ET SANGVINIS DOMINI IN COENA. PER MARTINVM KEMNICIVM IN ECCLEsia Brunsuigensi. ADDITVS EST TRACTATVS COMPLECTENS Doctrinam de communicatione Idiomatum eodem autore. CVM INDICE CAPITVM PRAEcipuorum, quae in hoc libello explicantur. LIPSIAE* [Ernst Vögelin] *ANNO M. D. LXI.* (Chemnitz, *Repetitio*).

–: Summarische Verzeichniß der fürnehmsten Puncte, was die Braunschweigische *Commissarien*, als der Herr Cantzlar, *D.* Reich, und *Otto* von Radenim, des jungen Herrn Hofmeisters, mit mir *Martino Kemnicio* gehandelt, *Anno 1570.* den *7.Dec.* von eilff Uhr an biß um zwey, in Henning Peinen Hause zu Braunschweig, enthalten in REHTMEYER, Philipp Julius: *HISTORIAE ECCLESIASTICAE INCLYTAE URBIS BRUNSVIGAE PARS V.* Oder: Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen=Historie Fünfter Theil, Darinn Die bey dem Vierten Theil versprochene Beylagen, *Epistolae, Consilia, Responsa &c.* Auch die *SUPPLEMENTA* und Register über das gantze Werck; Und dann ferner zum völligen Beschluß desselben die *Continuation* der Historie biß auf gegenwärtige Zeit, dargelegt werden, Von PHILIPPO JULIO Rehtmeyer, Past. ad S. Mich. Brunsv. Braunschweig, Verlegts Ludolph Schröder, 1720, 118–130. (Chemnitz, Summarische Verzeichniß).

CHEMNITZ, Martin u.a.: Wiederholte Christliche Gemeine Confeßion vnd Erklerung. Wie in den Sechsischen Kirchen vermöge der heiligen Schrifft/ vnd Augspürgischen Confession/ nach der alten Grundtfest D. Lutheri/ wieder die Sacramentierer/ gelehret wird: Vom Abendmal des HERRN. Von der Persönlichen vereinigung der Göttlichen vnd Menschlichen Natur in Christo. Von seiner Himelfart/ vnd Sitzen zur Rechten GOttes. Jetzundt Repetieret vnd Publiciert zum Bericht/ Warnung/ vnd Wiederlegung/ von wegen etlicher newlich außgesprengten Büchern/ Darinn etliche newe Theologi zu Wittenberg der Sacramentierer Sprach/ Lehr/ Meinung/ vnd Grundfest in die Kirchen der Augspürgischen Confession/ vnterstehen einzuschieben. [Wolfenbüttel: Conrad Horn] Anno. 1571. *Mense Octobri.* (Chemnitz, Confeßion).

Christliche Fragstück Von dem vnterschied der zweyen Artickel/ des Apostolischen GlaubensBekentnis/ Das Christus gen Himel auffgefaren sey/ vnd nuhn sitze zur Rechten Gottes des Allmechtigen Vaters/ Dorinnen Warhafftig/ gründlich/ vnd richtig erkleret wird/ was der Heiligen Schrifft/ vnd der gantzen Rechtgleubigen Kirchen lehre sey/ von der Himelfart Christi/ vnd von seiner Maiestet vnd Herrligkeit/ In die er nach seiner ernidrigung ist eingesetzt. Gestellet Durch die *THEOLOGEN* in der Vniuersitet Witteberg. Zum vnterricht des Christlichen Lesers/

vnd zu widerlegung der Newerdichten vorfelschungen/ so dieser zeit vnter dem angemasten schein der Schrifften Lutheri/ vnd *Corporis Doctrinae*, von etlichen durch den Druck ausgesprenget. [s.l.] *Anno CHRISTI* 1571. *Mense Augusto* (Wittenberg, Fragstück).

CHYTRAEUS, David: *Catechesis DAVIDIS CHYTRAEI RECENS RECOGNITA, ET MVLTIS DEFINItionbus aucta. LIPSIAE Johannes Rhamba excudebat Anno M. D. LXVIII.* (Chytraeus, *Catechesis*).

Commentarius alter in Symbolum Nicaenum siue potius in Tomum Damasi papae, hg. v. TURNER, Cuthbert Hamilton: *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae*, I, 2,1, Oxford 1913, 355–363.

CUREUS, Joachim: *Exegesis perspicua & ferme integra controuersiae de SACRA COENA, Scripta vt priuatim conscientias piorum erudiat, Et subiicitur iudicio sociorum confessionis Augustanae, Quicunque candide & sine priuatis affectibus iudicaturi sunt.* [Druckermarke: Genf: Eustathius Vignon] *Anno Iesu Christi 1574.* [ohne Kolophon]. (Cureus, *Exegesis*).

CYRILL von Alexandrien: *Commentarium in Joannem*, hg. v. AUBERT, Jean, PG 73+74, Turnhout o.J.

–: *DIVI CYRILLI ARCHIEPISCOPI ALEXANDRINI OPERA, in tres partita Tomos* [hg. v. Johannes OEKOLAMPAD]*: in quibus habes non pauca antehac non exhibita. Tomus primus: In Euangelium Ioannis commentariorum Libri XII. In Leuiticum Libri XVI*, Basileae 1528.

–: *Scholia de incarnatione Vnigeniti*, CUE 5,1, 184–215. Griechisches Original in Fragmenten: Ebd., 219–231.

DATHENUS, Petrus: Bestendige Antwort etlicher fragstück/ so die Predicanten zu Franckfurt am Mayn/ zur prob/ vber die jüngst zu Dreßden der Churfürstlichen Sächsischen Theologen gestelte bekandtnuß/ in truck zur warnung haben außgehen lassen/ durch Petrum Dathenum verfertiget. 1. Petr. 3. Seid aber allezeit bereit zur verantwortung jederman der grund fordert der hoffnung die in euch ist. Gedruckt in der Churfürstlichen Stadt Heydelberg/ durch Johannem Meyer/ im Jahr M. D. LXXij. (Dathenus, Bestendige Antwort).

DAVIDIS, Franz u.a.: *De falsa et vera unius Dei patris, Filii et Spiritus sancti cognitione libri duo* (*Albae Iuliae*) 1568. Introduced by Antal PIRNÁT, BiUni, Utrecht 1988. (Davidis u.a., *De falsa et vera*).

DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hg.), Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg ^{37}1991.

EBER, Paul: Vom heiligen Sacrament des Leibs und Bluts unsers *HERren IESV CHRISTI.* Unterricht und Bekentnis *D. PAVLI EBERI KITTINGENSIS, PASTORIS* der Kirchen zu Witteberg. Gedruckt durch Georg Rhawen seligen Erben. *ANNO M. D. LXII.* (Eber, Vom heiligen Sacrament).

Einhellige Bekentnis Vieler Hochgelarten Theologen und fürnemer Kirchen/ in etlichen Fürstenthumen/ Graffschafften/ Hohenschulen/ und Stedten der Alten Augspurgischen Confession/ Wie sie dieselbe aus wolgegründter Lere Gottes Worts/ und Schrifften Lutheri/ auff begeren etlicher Hohen Potentaten/ in offenem Drucke verschienens 1571. Jars nach einander gethan/ Von dem I. Newen Catechismo/ der Newen Wittenberger/ Und von jrer II. Newen Grundfeste/ Auch von jhrem darauff beschlossenem III. Newen Bekendtnis/ zu Dressden den 10. Octobris/ etc. Zum nötigen Bericht/ Warnung/ und widerlegung der Calvinischen Sacramentschwermerey/ So man in obberurten Büchern/ den Kirchen der Augspurgischen Confession/ unuermerckter sache/ bey zubringen vorhabens/ etc. Trewlich geschrieben/ und Jtzt auffs New also zusamen gedruckt/ zu Jhena [Donatus Richtzenhan] / *Anno M. D. LXXII.* (Jena, Einhelliges Bekenntnis).

Endlicher Bericht und Erklerung der Theologen beider Vniuersiteten/ Leipzig und Wittemberg/ Auch der Superintendenten der Kirchen in des Churfürsten zu Sachsen Landen/ belangend die Lere/ so gemelte Vniuersiteten und Kirchen von anfang der Augspurgischen Confession bis auff diese zeit/ laut und vermüge derselben/ in allen Artickeln gleichförmig/ eintrechtig und bestendig gefüret haben/ uber der sie auch durch hülff des allmechtigen Gottes gedencken fest zu halten. Mit angehengter Christlicher Erinnerung und Warnung/ an alle frome Christen/ von den streittigen Artickeln/ so *Flacius Illyricus* mit seinem Anhang nu lange zeit her vielfeltig/

mutwillig und unauffhörlich erregt/ und dadurch die Kirchen Gottes in Deudschland jemerlich verunruhiget/ betrübt und zerrüttet hat. Wittemberg Gedruckt durch Hans Lufft. 1570. (Kursachsen, Endlicher Bericht).

EPIPHANIUS von Salamis: *Ancoratus*, hg. v. THOMASIUS, Joseph Maria, PG 43, Turnhout o.J., 11–237.

FLACIUS, Matthias: *ΤΗΣ ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΘΕΟΥ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ. NOVVM TESTAMENTVM IESV CHRISTI FILII DEI, EX VERSIONE ERASMI, INNVMERIS IN LOCIS ad Graecam veritatem, genuinumque sensum emendata. GLOSSA COMPENDIARIA M. MATTHIAE Flacij Illyrici Albonensis in nouum Testamentum. Cum multiplici indice tum ipsius sacri Textus, tum etiam glossae. BASILEAE* [Petrus Perna/Theobald Dietrich] *ANNO M. D. LXX.* (Flacius, Glossa compendiaria).

–: *VERA EXPLICATIO ASCENSIONIS CHRISTI, ET SENTENTIAE PETRI ACTORVM III. OPORtet Christum suscipere Coelum. MATTH. FL. ILLYR. 1. Cor. 10. Nolim vos ignorare, patres nostros omnes sub nube & in mari in Mosen baptizatos esse: & omnes eandem escam spiritualem comedisse, eundemque potum spiritualem bibisse. Bibebant enim de spirituali illos comitante petra, Christo. Paulus hic, tum veterum typis vmbrisque, noui Testamenti rerum solidam veritatem depictam monstrans, euidendißime exprimit vtriusque nostri Sacramenti essentiam aut ceu Corpus ipsum, non fructus: ostendens, Baptismum quidem esse lotionem aquae in Christum, pascalem vero nostram Coenam esse esum & potum de agno Dei, Christo ipso, nunquam deserente nos orphanos: Sed perpetuo suam Ecclesiam per hoc triste desertum comitante, ac in medio nostrum existente, vsque ad finem saeculi Matth. 18. & 28. Quae quidem licet omnibus etiam dignis contingant, non tamen eos seruent. Ostendi ergo ibi euidenter, quod nostra pascalis coena sit esus & potus Corporis & Sanguinis Christi, nos perpetuo comitantis: qui contingat etiam indignis, aut non dijundicantibus, illudque abutentibus, & eius reis, sibique ilud in exitium edentibus. VRSELLIS* [Nikolaus Heinrich], *ANNO DOMINI M. D. LXXII.* (Flacius, Vera explicatio).

–: Verantwortung M. Fla. Illyr. vom Logo von dem Wort / oder Son Gottes vnd etlichen andern aufflagen. Jeremie am 18. Aber sie sprechen / kompt vnd last vns wider in Rathschlagen / denn die Priester können nicht irren im Gesetze / vnd die Weisen können nicht feilen mit raten / vnd die Propheten können nicht vnrecht leren. Kompt her last vns jn mit der zungen todschlahen / vnd nichts geben auff all seine rede. HERR hab acht auff mich / vnd höre die stim meiner widersacher. Jsts reht / das man guts mit bösem vergilt? Eben diese grausame vnd recht des Kuckugs vnd danckbarkeit / ist allwege denen begegnet von der argen welt / welche die jrthum mit ernst gestrafft / vnd die leut trewlich dafür gewarnet haben / Aber dieses ist eine vndanckbarkeit / vnd Sünde wider den heiligen Geist. Warumb lassen sie doch nicht die streitigen Religionssachen / zum Synodo oder andere Christliche vn(d) gebürliche erkentnis kommen? Aber wer böses thut / der hasset vnd fleuhet das Liecht. Johannis. 3. [Jena: Thomas Rebart] Anno M. D. LXI. (Flacius, Verantwortung).

FOERSTEMANN, Carl Eduard (Hg.), *Liber Decanorum Facultatis Theologicae Acadamiae Vitebergensis*, Leipzig 1838. (Foerstemann, *Liber Decanorum*).

Auff das fürgeben etlicher Sacramentirer/ das sie mit der Bekentnis/ von den Churfürstlichen Sechsischen Superintendenten 10. Octo. dieses 1571. Jars zu Dresden gestellet/ aller ding eins seyen: Kurtze Christliche Prob/ der Christlichen Gemeine zu Frackfurt zur warnung geschrieben/ durch der Aug. Confession zugethane Prediger daselbst: ANNO M. D. LXXI [Oberursel: Nikolaus Heinrich]. (Frankfurt, Christliche Prob).

FULGENTIUS von Ruspe: *De fide ad Petrum*, hg. v. FRAIPONT, Johannes, CChr.SL 91A, Turnhout 1968, 711–760.

GERHARD, Johann: *Loci theologici. Tomus primus*, hg. v. FRANK, Franz Hermann Reinhold von, Leipzig 1885. (Gerhard, *Loci theologici*).

GRATIAN, *Decretum Gratiani* [*Concordantia discordantium canonum*], in: *Corpus Iuris Canonici I*, hg. v. FRIEDBERG, Emil, Leipzig 1879 (ND: Graz 1956).

GREGOR von Nazianz: Vierte theologische Rede über den Sohn, hg. v. SIEBEN, Hermann Josef, FC 22, Freiburg 1996, 222–273.

GRESSER, Daniel: *HISTORIA* Vnd beschreibunge des gantzen Lauffs vnd Lebens/ wie nemlich ich DANIEL GREISER, Pfarrer vnd *Superintendens*/ meinen *Curriculum vitae*, vom 1504. Jahre an/ bis ins jtzo lauffende 1587. Jar/ als nun mehr ein 83. järiger/ durch Göttliche gnad geführet habe/ Von mir selbsten für meinem seligem ende schlecht vnd einfeltig den guthertzigen/ so dessen gerne wissenschafft tragen möchten/ zusammen bracht. *DRESDAE* [Gimel Bergen 1587]. (Gresser, *HISTORIA*).

HAMELMANN, Hermann= *SYNODVS VEL CHORVS SANCTORVM IN ECCLESIA patrum, qui inde ab Apostolis vsque ad tempora Gregorij Magni Papae vixere. De praesentia Corporis & Sanguinis CHRISTI in Coena Domini. Vbi etiam miraculis docemur confirmari veritatem & praesentiam corporis Christi in Eucharistia. Cum praefatione D. Doctoris NICOLAI SELNECCERI.* [Wolfenbüttel: Conrad Horn] *M. D. LXXII.* (Hamelmann, Synodus).

HARTWIG, Otto (Hg.), *ALBUM ACADEMIAE VITEBERGENSIS AB A. CH. MDII USQUE AD A. MDCII.* Bd. 2, Halle 1894 (ND: Aalen 1976). (Hartwig, *Album*).

HESHUSEN, Tilemann: *ADSERTIO SACROSANCTI TESTAMENTI IESV CHRISTI CONTRA BLASPHEMAM CALVINISTARVM EXEGEsin sine authoris nomine editam Authore TILEMANO HESHVsio Episcopo Sambiense. REGIOMONTE TYPIS HAEREDVM Ioannis Daubmanni. Anno 1574.* (Heshusen, *Adsertio*).

–: *VERAE ET SANAE CONFESSIONIS DE PRAESENTIA CORPORIS CHRISTI, IN COENA Domini, pia defensio aduersus cauillos & calumnias, I. Iohannis Caluini, II. Petri Boquini. III. Theodori Bezae. IIII. Vvilhelmi Cleinvvitzij. Authore D. TILEMANO HESHVSIO. MAGDEBVRGAE, Ex Officina Typographica Vvolffgangi Kirchener, Anno M. D. LXII.* (Heshusen, *Defensio*).

HESHUSEN, Tilemann/KIRCHNER, Timotheus/WIGAND, Johannes, Von den *Fallstricken* Etlicher newer Sacramentschwermer zu Wittenberg/ im newen Bekentnis/ listiglich verstecket/ die Welt damit zuberücken vnd zuuerfüren. Erinnerung und Warnung/ Durch die Theologen zu Jhena. Gedruckt zu Jhena [Donatus Richtzenhan] Anno M. D. LXXII. (Heshusen u.a., Fallstricke).

HESHUSEN, Tilemann u.a., Warnung Vor dem vnreinen/ vnd Sacramentirischen Catechismo etlicher zu Wittenberg. Durch Die Theologen zu Jena. Gedruckt zu Jena [Donatus Richtzenhan] Anno 1571. (Heshusen u.a., Warnung).

IOANNIS, Georg Christian (Hg.): *MARTINI CHEMNITII, Doctoris Theologi & Eccles. Brunsuic. Antistitis, ad MATTHIAM RITTERVM Ecclesiasten olim Francofurtensem, EPISTOLAE. GEORGIVS CHRISTIANVS IOANNIS ex αὐτογράφοις ipsis eruit. Accedunt QVINQVE Eiusdem CHEMNITII ad CONRADVM SCHLVSSELBVRGIVM denuo recusae. Cum Indicibus necessariis. FRANCOFVRTI ad Moenum, Sumtu SAMVELIS TOBIAE HOCKERI, Anno M D CCXII.* (Ioannis, *Epistolae*).

IRENÄUS von Lyon: *Adversus haereses I–IV*, hg. v. BROX, Norbert, FC 8/1–4, Freiburg 1993–1997.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *De incomprehensibile contra Anomoeos absente episcopo homiliae XII. Homilia VII: De consubstantiali contra Anomoeos*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PG 48, Paris 1862, 755–768.

–: *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae 1–34*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PG 63, Paris 1862, 9–236.

JOHANNES DAMASCENUS: *Expositio fidei*, hg. v. KOTTER, Bonifatius, PTS 12, Berlin u.a. 1973.

Kurtz Bekentnis vnd Artickel vom heiligen Abendmal des Leibs vnd Bluts Christi. Daraus klar zu sehen/ was hieuon in beiden Vniuersiteten/ Leipzig vnd Wittenberg/ vnd sonst in allen Kirchen vnd Schulen des Churfürsten zu Sachssen/ bisher öffentlich geleret/ gegleubt vnd bekannt worden/ Auch was man fur Sacramentirische irrthum vnd schwermerey gestrafft hat vnd noch straffet. Vbergeben vnd gehandelt in jüngstem Landtag zu Torgaw/ Vnd Auff Churfürstliche verordnung vnd begnadung Gedruckt zu Wittenberg/ durch Hans Lufft. 1574. (Torgauer Artikel).

Kurtze Antwort und Gegenbericht/ Der Prediger/ in der Graffschafft Mansfeldt. Uff Der Herrn Theologen/ beider Uniuersiteten/ Leiptzig/ Und Wittenberg/ Und Churfürstlichen Sechsischen Superintendenten/ Endtlichen Bericht vnd Erklerung/ etc. Auch M. Cyriaci Spangenbergs sün-

derliche Antwort/ auff derselben Theologen/ vber ihn gefelltes Endurtel. Gedruckt zu Eisleben/ durch Andream Petri. M. D. LXX. (Mansfeld, Antwort).

Kurtze Christliche vnd Einfeltige widerholung der Bekentnis/ der Kirchen Gottes/ In des Churfürsten zu Sachsen Landen/ Von dem Heiligen Nachtmal des HERRN CHRISTI/ sampt den/ zu dieser zeit/ in streit gezogenen Artickeln/ Von der Person vnd Menschwerdung Christi/ seiner Maiestet/ Himelfarth/ vnd sitzen zur rechten Gottes. In der Christlichen versamlung zu Dreßden gestellet/ den 10. Octobris/ Mit einhelligem *Consens* der Vniuersiteten Leiptzig vnnd Wittenberg/ Der dreyen Geistlichen *Consistorien*/ vnnd aller *Superattendenten* der Kirchen dieser Lande. Mit Churfürstlicher G. zu Sachsen Freyheit. Gedruckt zu Dreßden durch Matthes Stöckel vnd Gimel Bergen. *Anno M. D. LXXII.* (*Consensus Dresdensis*).

Kurtze Christliche vnnd einfeltige widerholung der Bekentnuß/ der Kirchen Gottes/ in des Churfürsten zu Sachssen Landen/ Von dem heiligen Nachtmal des HERRN CHRISTI/ Sampt den zu dieser zeit/ in streit gezogenen Artickeln/ von der Person vnd Menschwerdung Christi/ seiner Maiestet/ Himmelfart/ vnnd sitzen zur Rechten Gottes. In der Christlichen versamlung zu Dreßden gestellet/ den 10. Octobris. Mit einhelligem *Consens* der Vniuersiteten zu Leiptzig/ vnnd Wittenberg/ Der dreien Geistlichen *Consistorien*, vnnd aller *Superattendenten* der Kirchen dieser Lande. Gedruckt zu Franckfurt am Mayn/ durch Anthonium Corthoys. M. D. LXXI. (*Consensus Dresdensis*, Frankfurt).

Libellus fidei Pelagii ad Innocentium, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PL 45, Paris 1865, 1716–1718.

LOESCHER, Valentin Ernst (Hg.): Abschied der *Conferenz* zu Zerbst. A. 1570 d. 8. Maij ex MSto., in: Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen THEOLOGIschen Sachen, Büchern, Uhrkunden, *Controversien*, Veränderungen, Anmerckungen, Vorschlägen, u.d.g. Zur geheiligten Ubung in gewissen Ordnungen verfertiget von Einigen Dienern des Göttlichen Wortes. Auf das Jahr 1704. Andere Auflage, Nebst nöthigen Registern und Summarien. LEIPZIG, Bey den Großischen Erben/ 1707, 23–25.(Loescher, Zerbst).

MAJOR, Georg: *COMMONEFACTIO D. GEORGII MAIORIS, AD ECCLESIAM CATHOLICAM, ORTHOdoxam, de fugiendis & execrandis blasphemijs Samosatenicis, Arianis, Eunomianis, & alijs, quae hoc tempore à Francisco Dauidis, & quodam Italo Georgio Blandrata, & nonnullis alijs, ab Orco & Stygia palude reuocantur, & paßim sparguntur. ADDITA EST DOCTRINA de sancta eiusdemque essentiae Trinitate, Refutationis loco. I. Johan. II. Hic est Antichristus, qui negat Patrem & Filium. Quisquis negat Filium, is ne Patrem quidem habet. Ignatius, Iohannis Apostoli Discipulus, in Epistola ad Antiochenses. Quisquis vnum & solum annunciat Deum, vt tollat Christi diuinitatem, est Diabolus, & inimicus omnis iustitiae. VVITEBERGAE EX OFFICINA IOHANNIS LVFFT. ANNO M. D. LXIX.* (Major, *Commonefactio*).

–: *ENARRATIO EPISTOLAE PAVLI PRIMAE ad Timotheum. Praelecta Anno 1561. A D. Georgio Maiore. VVITEBERGAE Ex Officina Iohannis Lufftij. Anno 1563.* (Major, *Ad Timotheum*).

–: *PROPOSITIONES COMPLECTENTES SVMMAM PRAECIPVORVM CAPITVM DOCTRInae Christianae, sonantis, Dei beneficio, in Academia & Ecclesia Vvitebergensi: DE QUIBVS CONFESsionem suam ediderunt die 5.Maij. Anno 1570. D. Henricus Mollerus Hamburgensis, D. Friedericus VVidebramus, Pesnicensis, D. Nicolaus Selneccerus Noribergensis, D. Christophorus Petzelius Plauensis, D. Ioannes Bugenhagus VVitebergensis. ET DE IISDEM RESPONderunt die 26. eiusdem Mensis & Anni. D. Casparus Eberhartus Schnebergensis, D. Sigefridus Saccus Northusanus, D. Iacobus Lechnerus Austriacus, D. Iohannes Garcaeus VVitebergensis, D. Adamus Rotherus Nouoforensis, D. Georgius Langvoit Naumburgensis,* enthalten in: *DE PRAECIPVIS HORVM TEMPORVM CONTROVERSIIS: PROPOSITIONES, ORATIONES ET QVAESTIONES, CONTINENTES SVMMAM CONFESSIONIS ACAdemiae VVitebergensis, congruentem cum perpetua sententia purioris & orthodoxae antiquitatis. SCRIPTAE ET PROPOSItae publice VVitebergae, Anno Christi 1570. Catalogum sequens pagina monstrabit. VVITEBERGAE Excusae typis Iohannis Schwertelij, Anno M. D. LXXI.*, D 5v–I 6v (Major, *Propositiones*).

Der Mansfeldischen Theologen/ Bericht vnnd Bekentnis/ von dem Wittenbergischen Catechismo. [Jena: Donatus Richtzenhan] Gedruckt 1571. (Mansfeld, Bericht).

MARBACH, Johannes: Christlicher Vnderricht/ vnd warhaftige Erweißung/ auß H. Göttlicher Schrifft/ vnd den bewertisten h. Vättern/ vnd Alten Lehrern der Catholischen Christlichen Kirchen/ das Jhesus Christus/ vnser Herr vnd Heyland/ durch die Personliche vereinigung der Göttlichen vnd Menschlichen Naturen/ auch nach seiner Menscheyt/ in alle Göttliche Herrlichkeyt vnd Maiestet/ nit nur mit dem blossen Namen/ sonder warhafftig/ vnd mit der That/ erhaben vnd gesetzt seye. Sampt gründtlicher widerlegung der Argument vnd Einreden/ so hiewider von den Sacramentirern dieser zeit/ zu verkleynerung vnd vnehre des Menschen Christi Maiestet/ Herrlicheyt/ vnd Allmechtigen Gewalt/ eingefürt/ vnd gebraucht werden. Gestellet durch herr Johann Marbach/ der H. Schrifft Doctorn/ vnd der Kirchen zu Straßburg Superintendenten. Getruckt zu Straßburg am Kornmarckt/ bey Christian Müller/ Im Jhar 1567. (Marbach, Christlicher Vnderricht).

MAURICIUS, Georg: *CARMEN GRATVLATORIVM, SCRIPTVM AD REVERENDOS ET CLARISSIMOS VIROS, PIETATE, ERVDITIONE, AC IVDICII RECTITVDINE PRAESTANTES D. CASPAREM CRVCIGERVM VVITEBERGENSEM, D. HENRICVM MOLLERVM HAMBVRGENSEM, D. FRIDERICVM VVIDEBRAMVM PESNICENSEM, D. NICOLAVM SELNECCERVM NORIBERGENSEM, D. CHRISTOPHORVM PEZELIVM PLAVVENSEM, ET D. IOHANNEM BVGENHAGIVM VVITEBERgensem, cum ornarentur gradu Doctorum in sacra Theologia Vitebergae V Idus Maias Anno 1570. Autore GEORGIO MAVRICIO Noribergensi. VVITEBERGAE Excudebat Petrus Seitz. Anno 1570.* (Mauricius, *Carmen*).

MELANCHTHON, Philipp: *Enarratio secundae tertiaeque partis Symboli Nicaeni* (1550), hg. v. HASSE, Hans-Peter, QFRG 64, Gütersloh 1996. (Melanchthon, *Enarratio*).

–: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Bd. 1–11: Regesten, hg. v. SCHEIBLE, Heinz/THÜRINGER, Walter, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977–2003.

–: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Bd. 1ff: Texte, hg. v. SCHEIBLE, Heinz, bearbeitet von WETZEL, Richard, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991ff.

–: *Opera quae supersunt omnia*, hg. v. BRETSCHNEIDER, Carl Gottlieb/BINDSEIL, Heinrich Ernst, 28 Bd., Braunschweig 1834–1869.

–: *RESPONSIONES SCRIPTAE A PHILIPPO MELANTHONE AD IMPIOS ARTIculos Bauaricae Inquisitionis. VVITEBERGAE EXCVDEBANT HAEREdes Georgij Rhaw. ANNO M. D. LIX.* (Melanchthon, *Responsiones*).

–: *SECVNDA PARS CHRONICI CARIONIS AB AVGVSTO VSQVE AD CAROLVM MAGNVM. Exposita & aucta a PHILIP. MELANTH. Cum locupletißimo rerum ac verborum memorabilium Indice. VVITEBERGAE* [Georg Rhau] *ANNO M. D. LXVI.* (Melanchthon, *Chronicon Carionis*).

–: *SENTENCIAE VETErum aliquot scriptorum, de Coena Domini, bona fide recitatae. PHILIP. MELAN Vuitebergae.* [Joseph Klug] *MDXXX.* (Melanchthon, *Sententiae veterum*).

–: Werke in Auswahl. Bd. 1-7/2, hg. v. STUPPERICH, Robert, Gütersloh 1951–1975. (StA).

MELANCHTHON, Philipp/PEUCER, Caspar: Newe volkommene Chronica Phillipi Melanthonis. Zeytbuch Vnd Warhafftige Beschreibung/ Was von anfang der Welt/ biß auff diß gegenwertige Jar/ nicht allein von den Juden vnd Christen/ sonder auch von allen Heyden/ Türcken/ vnd andern Völckern so viel deren je gewesen/ beide in Geistlichen vnnd Weltlichen sachen/ rath vnd anschlegen/ in fried vnd kriegßzeiten in der gantzen Welt/ so viel von den Menschen hat erfaren vnd erkündiget mögen werden/ sich zugetragen/ furgenommen/ verhandelt/ vnnd außgefürt ist worden/ auß Biblischen vnd Heydnischen Historien/ Darinnen auch/ wie solche Historien der zeit nach eigentlich zu vergleichen angezeigt vnd erkleret wirdt/ Vorhin in gleicher gestalt vnnd Form nie außgangen. Anfenglichs vntrem Namen Johan Carionis auffs kürtzest verfast/ Nachmals durch Hern Philippum Melanthonem vnnd D. Casparum Peucerum auffs neuwe vbersehen/ gemehrt/ vnd jetzt auß dem Latein verdeutscht durch M. Eusebium Menium: Sampt einem summarischen gründlichen anhang dieses jetzt lauffende Tausent/ fünff hundert/sechs vnd sechtzigst Jar. Getruckt zu Franckfurt am Meyn/ [Martin Lechler] Anno M. D. LXVI. (Melanchthon/Peucer, *Chronicon Carionis*).

MENIUS, Justus: Von dem Geist der Widerteuffer. Mit einer Vorrede. D. Mart. Luth. Wittemberg. [Nickel Schirlentz] M D XLIIII. (Menius, Widerteuffer).

, Joachim: *DISPVTATIO D. IOACHIMI MORLINI, EPISCOPI SAMBIENSIS, DE COMMVNICATIONE IDIOMATVM. ANNO M.D.LXXI. HVIC ADIVNCTA SVNT, DE eadem Communicatione, illustria Testimonia sacrae Scripturae. Collecta PER IOACHIMVM VVESTPHAlum, Superintendentem Hamburgensem. Damascenus lib. 3. de Orthodoxa Fide, Cap. 19. Non humanitus faciebat humana, Quia non homo solum, sed & DEVS, Neque diuinitus operabatur diuina, nam non DEVS solum, sed & homo. Leo ad Leonem Imperatorem, Epistola. 17. & Finali, Cap. 2. Tomo. conci. 2. fol. 297. Agit vtraque forma, cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante, quod verbi est, & carne exequente, quod carnis est.* [Jena: Günther Hüttich 1571] (Mörlin, *De communicatione idiomatum*).

–: Treuhertzige Warnung des Gottsgelerten frommen Dieners Christi/ zu Braunschweig/ Doctoris Martini Kemnitij. Wider den Newen Caluinischen Catechismum/ der Theologen zu Wittenberg. Gedruckt zu Königsperg in Preussen/ [Hans Daubmann] Anno 1571. (Mörlin, Treuhertzige Warnung).

MÖRLIN, Maximilian/STÖSSEL, Johann: *PROPOSITIONES, IN QVIBVS VERA DE COENA DOMINI SENTENTIA, iuxta Confessionem Augustanam, aduersus quorundam Sacramentariorum certamina adseritur, Ad disputandum in Academia Heydelbergensi, 3. & 4. Iunij, propositae, Anno 1560. ADIECTA SVNT Simul impia Sacramentariorum Themata, Heydelberge disputata* [Erfurt: Georg Baumann 1561]. (Stössel, *Propositiones*).

MÜLLER, Ernst Friedrich Karl: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, ThST 5.2, Leipzig 1903 (ND: Waltorp 1999). (Müller, Bekenntnisschriften).

Nachdruck Eines Meuchlingischen Berichts/ eines Lerers oder Doctors/ der ohn Namen dazumal im Sack verkauffte/ von dem newen Wittenbergischen Catechismo/ Gedruckt zu Wittenberg durch Peter Seitz: Anno 1571. Vnd jetzt mit gar nöttigen vnd nützlichen Apostillen illuminiret/ vnd fromen Christen zum besten/ auch demselben Lerer selbst/ zur erinnerung widerumb nach gedruckt. Censura Lutheri von dieses vermeinten trewen Lerers Bericht. Etlich sind doch redlich Schwermer/ die da rundt aussagen/ wie sie es meinen/ etzliche aber sind Meuchler/ die im Sack verkeuffen/ vnd den Brey im Munde behalten/ Vnd nur Mum/ Mum sagen. [Eisleben: Andreas Petri 1576]. (Anonymus, Nachdruck).

NEUDECKER, Christian Gotthold: Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation mit historisch-kritischen Anmerkungen. Bd. 2, Leipzig 1841. (Neudecker, Beiträge).

OEKOLAMPAD, Johannes: *QVID DE EVCHARISTIA VETERES TVM Graeci, tum Latini senserint, Dialogus, in quo Epistolae Philippi Melanchthonis et Ioannis Oecolampadij insertae. AVTORE IOANNE OECOLAMPADIO* [Basel: Hieronymus Froben] *M.D.XXX.* (Oekolampad, *Dialogus*).

ORIGENES: De principiis libri IV, hg. v. GÖRGEMANNS, Herwig/KARPP, Heinrich, TzF 24, Darmstadt 1976.

OSIANDER d.Ä., Lukas: Bericht/ Was von der kurtzen Widerholung der Lehre im Artickel des heiligen Nachtmal Christi/ Welche in der Versammlung der Theologen zu Dresden/ den 10. Octobris/ Anno 71. gestellt vnd publiciert/ zuhalten sey. Item/ Warnung für dem Zwinglischen Irthumb/ welcher sich je lenger je weiter ausbreitet/ vnd durch newe Schrifften/ vnter anderm Schein in die Kirche Gottes will eingeführet werden. Lucas Osiander D. [Oberursel: Nikolaus Heinrich] Anno 1572. (Osiander, Bericht).

PEUCER, Caspar: *CASPARIS PEVCERI HISTORICI ET MEDICI clarissimi HISTORIA CARCERVM, ET liberationis diuinae. Opera & studio CHRISTOPHORI PEZELII, SS^tae Theologiae D. nunc primum in lucem edita. SERIEM SCRIPTORVM IN HAC HISTORIA CONtentorum, penultima ab hac pagina indicabit. TIGVRI, Anno ab orbe redemto, MDCV.* (Peucer, Historia carcerum).

–: Historischer Bericht Von deß Berümten seligen Herrn *Philippi Melanthonis* Meinung inn dem Streit von deß HERRN Abendmahl: Durch Herrn *D. Casparum Peucerum* vor etlich viel Jaren beschrieben/ vnd in Truck geben: nun aber sampt etlich außerlesenen Schreiben vnnd Zeugnussen *Philippi*, wie auch anderer trefflichen Männer von demselben Handel/ zur Befürderung der Warheit auß dem Latein ins Teutsch gebracht/ Durch *M. IOANNEM MAYER,*

COLLEGAM SCHOLAE NEVSTETTENSIS. 1597. Getruckt zu Basel/ bey Conrad Waldkirch/ in Verlegung Christian Egenolffs Erben. (Peucer, Historischer Bericht).

–: *TRACTATUS HISTORICUS DE CLARIS. VIRI PHILIP. MELANTHONIS SENTENTIA, De Controuersia Coenae Domini: A D. CASPARO PEVCERO: ANTE PLURES ANNOS SCRIPTVS: SED IAM PRIMUM Separatim (Boni* Publici *ergò) excusus: Cum APPENDICE SELECTARUM EPISTOLARUM ET IUDICIORUM ALIQUOT PHILIPPI ALIORUMQUE PRAEstantium virorum de eâdem materia, veritatis illustrandae gratiâ subjuncta. Studio M. QUIRINI REUTERI MOSBAC. PALAT. ZACH. 8 V. 19. Veritatem & Pacem diligit. AMBERGAE. ANNO M. D. XCVI.* (Peucer, *Tractatus historicus*).

PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae. Tomus II: Liber III et IV*, SpicBon 5/2, Grottaferrata 1981.

PEZEL, Christoph: *Catechesis CONTINENS EXPLICATIONEM SIMPLICEM, ET breuem, Decalogi: Symboli Apostolici: orationis Dominicae: Doctrinae de poenitentia: et sacramentis. Contexta ex Corpore Doctrinae Christianae, QVOD AMPLECTVNTVR AC TVENTVR ECCLESIAE regionum Saxonicarum & Misnicarum, quae sunt subiectae ditioni Ducis Electoris Saxoniae &c. EDITA IN ACADEMIA VVITEBERGENSI: ET ACcommodata ad vsum Scholarum puerilium.* [Leipzig: Ernst Vögelin] *ANNO M. D. LXXI.* (Wittenberg, *Catechesis*).

–: *Catechesis continens explicationem simplicem, et brevem, Decalogi: Symboli Apostolici: orationis Dominicae: Doctrinae de poenitentia et de sacramentis: Contextam ex scriptis reuerendi viri D. PHILIPPI MELANTHONIS, & Corpore Doctrinae Christianae, quod amplectvntvr ac tuentur Ecclesiae regionum Saxonicarum & Misnicarum, quae sunt subiectae ditioni Ducis Electoris Saxoniae &c. Edita in Academia VVitebergensi: et accommodata ad usum Scholarum puerilium. ET IAM DENVA RECOGNITA. addita consignatione, in quibus partibus scriptorum D. Philippi extant loca, hactenus ab aliquibus impugnata in hac Catechesi. CVM GRATIA ET PRIVILEGIO, VVITEBERGAE* [Johannes Schwertel] *M. D. LXXII.* (Wittenberg, Zweitauflage der Catechesis).

–: *Enarratio PRIORVM CAPITVM EVANGELII IOHANNIS Tradita olim IN CELEBER. ACAdemia VVitebergensi. A CHRISTOPHORO PEZELIO Sacrae Theologiae Doctore. Et nunc primum in lucem edita. NEVSTADII PALATINORVM Typis Matthaei Harnisch.* (Pezel, *Enarratio evangelii Iohannis*).

–: Widerholte Warhaffte vnd bestendige erzehlung Was sich mit den vortriebenen Wittenbergischen Theologen Anno 1574. (von wegen der domals von jhren wiederwertigen newgestelten Torgischen Artickeln vom handel des H. Nachtmals) begeben vnd zugetragen/ etc. Aus der/ für vielen Jahren gedruckter verantwortung *D.* Christophori *Pezelij*, auff die schmeheschrifft *Hermanni Hamelmanni Theologiae Licentiati.* Jetzundt auffs newe/ getrewlichen aus ermelter vorantwortung/ wiederumb Gedruckt. Zu wiederlegung der zu etlich mahlen außgesprengten Lesterungen *D. Danielis Hoffmanni*, vnd anderer seines gleichen/ vnbefugten lesterungen vnd vorleumbdungen. Gedruckt zu Bremen/ durch Bernhard Peterß. M. D. LXXXIX. (Pezel, Bestendige erzehlung).

PEZEL, Christoph u.a., Von der Person und Menschwerdung unsers HERRN Jhesu Christi/ Der waren Christlichen Kirchen Grundfest/ Wider die newen Marcioniten/ Samosatener/ Sabellianer/ Arianer/ Nestorianer/ Eutychianer und Monotheleten/ unter dem Flacianischen hauffen. Durch die Theologen zu Wittenberg/ aus der heiligen Schrifft/ aus den Symbolis/ aus den fürnemesten Concilijs und einhelligem Consenß aller bewerten Lerer. Widerholet und Gestellet/ zu trewer lere und ernster verwarnung an alle frome und Gottselige Christen. Neben warhaffter vorantwortung/ auff die gifftigen und boshafftigen verleumbdungen/ so von den Propositionibus und Catechismo zu Wittenberg ausgangen/ von vielen dieserzeit ausgesprenget werden. Itzund auffs newe vbersehen/ und mit verdolmetschung der Sprüche so zuuor Latinisch angezogen/ vormehret. Wittemberg/ [Hans Lufft] Anno 1571. (Wittenberg, Grundfest).

PEZEL, Christoph (Hg.): Kurtze vnd Notwendige Fragen vnd Antwort/ so neben dem Catechismo des Ehrnwirdigen Herrn Doctoris *MARTINI LVTHERI* in der Kirchen zu Wittemberg gebraucht werden/ fur kleine Kinder vnd einfeltige Leute/ welche andere lange Auslegung nicht fassen noch behalten können. Auch Eine Christliche vnd Einfeltige Form einer gemeinen Dancksa-

gung vnd Gebets zu Gott/ Aus den Schrifften des Herrn *PHILIPPI MELANTHONIS* zusamen gezogen/ Durch Doct. Christophorum Pezelium. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Lufft. 1573. (Pezel, Fragen und Antwort).

DE PRAECIPVIS HORVM TEMPORVM CONTROVERSIIS: PROPOSITIONES, ORATIONES ET QVAESTIONES, CONTINENTES SVMMAM CONFESSIONIS ACAdemiae Vvitebergensis, congruentem cum perpetua sententia purioris & orthodoxae antiquitatis. SCRIPTAE *ET PROPOSItae publice VVitebergae, Anno Christi 1570. Catalogum sequens pagina monstrabit. VVITEBERGAE Excusae typis Iohannis Schwertelij, Anno M. D. LXXI.* (Wittenberg, *De praecipuis horum temporum controversiis*).

PROPOSITIONES THEOLOGICAE REPETENTES SVMMAM DOCTRINAE DE IVSTIFICATIONE ET BONIS OPERIBVS, DE QVIBVS, Deo iuuante, publice disputabit in Academia Vuitebergensi die IIII. Martij, 1570. M. CASPAR CRVCIGER. VVITEBERGAE Excudebant Clemens Schleich & Antonius Schöne. ANNO M. D. LXX. (Wittenberg, *Propositiones theologicae*).

Protocoll. Das ist/ Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal inn der Churfürstlichen Pfaltz/ mit denen so man Widertäuffer nennet/ Auff den 28. May angefangen/ vnd den 19. Junij dises 1571. jars geendet. Was für Artickel des Christlichen glauben sinn in disem Gesprech verhandelt worden/ das weiset das volgend der Churfürstlichen Pfaltz außschreiben auß. Getruckt in der Churfürstlichen Statt Heidelberg/ durch Johannem Mayer/ im Jar/ M. D. Lxxj. (Pfalz, Protocoll).

QUINTILIAN, Marcus Fabius: *Institutionis oratoriae libri XII. Pars posterior*, hg. v. RAHN, Helmut, TzF 3, Darmstadt 1975.

SACCUS, Siegfried: Bericht Eines Gottfürchtigen/ Treuen/ Gelerten vnd wolverdienten Lehrers der Christlichen Kirchen/ Von dem Wittembergischen Catechismo. Aus einer Schrifft/ an einen guten freund. Anno/ 1571. den 15. Maij [s.l.]. (Saccus, Bericht).

RUDINGER, Esrom: *DISPVTATIO GRAMMATICA DE INTERPRETATIONE GRAECORVM VERBORVM. ACT. III Ἰησοῦν Χριστὸν ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι. COMPLECTENS ἑθολογίαν RESPONSIonis, qua Collegium Theologicum Academiae VVitebergensis uti posset ad Chartam de his verbis superioribus diebus editam, cui nomen est praescriptum D. NICOLAI SELNECCERI &c. Aucta & recognita IOH.I. VENI ET VIDE. VVITEBERGAE Exprimebat Iohannes Schwertel. ANNO M. D. LXXI.* (Rudinger, *Disputatio grammatica*).

SCHLÜSSELBURG, Conrad: *EPITHALAMION DE NVPTIIS REVERENDI ET ORNATISSIMI VIRI, DOCTRINA ET VIRTVTE PRAESTANTIS, D. M. CHRISTOPHORI PEZELII Plauensis, & honestißimae foeminae CATHARINAE RAVVI relictae viduae a clarißimo viro D. VICTORE OTTINGO REVALIENSI I.V. DOCTORE. Autore CONRADO SCHLVSSELBVRG Schauuenburgensi. ADDITVS EST PSALMVS CXXVII. Redditus Carmine ab Abrahamo Homilio Torgensi. VVITEBERGAE Ex Officina Petri Seitzij. 1567.* (Schlüsselburg, *EPITHALAMION*).

–: *THEOLOGIAE CALVINISTARVM LIBER TERTIVS, IN QVO PRAETER SACRAMENTARIORVM ANTILOGIAS AC ERRORES MANIFESTOS, variae insuper atque magistris animarum amantibus perutiles eius argumenti historiae, quae nostra concernunt maxime tempora, commemorantur; COLLECTVS OPERA ET studio M.CONRADI SCHLVSSELBVRGII, dioeceseos Raceburgensis Superintendentis, & coniunctarum Megapolensium Ecclesiarum generalis Inspectoris. Lege et iudica, secundum verbum Domini IESV CHRIRTI,* [sic!] *ἄνευ προσωποληψίας. IMPRESSVM FRANCOFVRTI APVD Martinum Lechlerum, sumptibus Ioannis Spiessij, M. D. LXXXXII.* (Schlüsselburg, *Theologia Calvinistarum*).

SCHLÜSSELBURG, Conrad/SCHIRMER, Albert: Bekandtnus zweyer inn H. Schrifft Gelerter personnen/ Von Ettlichen sehr wichtigen puncten. Darüber sie der Vniuersitet zu Wittenberg offentlich Relegiert/ Vnnd verweiset sindt. Vnnd allerley dieser nötige sachen darauß zuuernemen. Geschehen zu Witteberg, [s.l.] Anno 1568 (Schlüsselburg/Schirmer, Bekandtnus).

SCHWARTZ, Eduard (Hg.), *Acta conciliorum oecumenicorum. Tomus primus: Concilium universale Ephesenum.* 5 Bd., Berlin 1922–29.

–: *Acta conciliorum oecumenicorum. Tomus alter: Concilium universale Chalcedonense.* 5 Bd., Berlin 1932–36.

SCHWENCKFELD, Caspar: Bekandtnus vnd Rechenschafft von den Hauptpuncten des Christlichen Glaubens. Caspar Schwenckfeldt [Ulm: Hans Varnier d.J., 1548]. (Schwenckfeld, Bekandtnus).

–: Von der Göttlichen herrlichait der Menschait Christi in der Glorien/ Zeugknuß auß dem Newen Testament. C. S. [s.l., 1542]. (Schwenckfeld, Göttliche Herrlichkeit).

DVO SCRIPTA PVBLICE PROPOSITA A RECTORE ET SENATV ACADEMIAE VVITEBERGENSIS CONTRA Conradum Schlusselburgium & impietatis atque scelerum huius socium Albertum Schirmerum. VVITEBERGAE IOHANNES CRATO excudebat. ANNO M. D. LXVIII. (Wittenberg, *Duo scripta*).

SCRIPTVM PVBLICE IN ACADEMIA VVITEBERGENSI PROPOSITVM, CVM Mandato Illustrissimi Principis Electoris Saxoniae publicaretur formula confessionis de Coena, & obligationis, qua illius celsitudini sese deuinxerunt D. Caspar Crucigerus. D. Henricus Mollerus. D. Christophorus Pezelius, & D. Fridericus VVidebramus VVITEBERGAE ESCVDEBAT IOHANNES CRATO. ANNO M. D. LXXV. (Wittenberg, *Scriptum publice propositum*).

SEBALDI, Laurentius: TYMBOΔOΓIA Oder CHristliche Leichpredigt/ bey dem Begrebniss des Ehrwirdigen Achtbarn vnd Hochgelarten Herrn/ SIEGFRIDI SACCI der H. Schrifft Doctorn/ vnd der löblichen Ertzbischöfflichen Primat vnd hohen Stifftkirchen zu Magdeburgk/ Ersten Euangelischen Predigers/ welcher den *2. September*, gegen Abendt/ kurz nach funff vhr des 96. vnd seines Alters im 70. Jahr eilig vnd vnuorsehen/ aber doch selig vnter der Hauben/ in grosser Anzahl vieler fürnehmer vnd des/ Christlich vnd ehrlich ist zur Erden bestattet worden/ gehalten Durch M. LAVRENTIVM SEBALDI RATISBO. Metropolitanae Ecclesiae Diaconum. Am Ende ist zugleich auff vieler Leute begeren/ mit angehangen/ die letzte Predigt/ die der Herr D. Seliger gleich an stat seines Valets gethan hat. Gedrucket zu Magdeburgk durch Paul Donat/ in vorlegung Ambrosij Kirchners/ Im Jahr 1596. (Sebaldi, Christliche Leichpredigt).

SELNECKER, Nikolaus: *AD D. THEODORI BEZAE CALVMNIAS, BREVIS ET NECESSARIA NICOLAI SELNECCERI Responsio, CONTINENS INVICTAM DOctrinam de Ascensione Christi ad coelos, de seßione Christi ad Dexteram DEI Patris: de maiestate, gloria, & potentia Filij hominis: de coena Domini. HENRICOPOLI Apud Conradum Horn. M. D. LXXI.* (Selnecker, *Responsio*).

–: *AD THEODORI BEZAE TERGIVERSATIONEM ET CRIMINATIONEM TERTIAM RESPONsio, & Apologia terTIA NICOLAI SELNECCERI D. ostendens quis sit verus controuersiae status, ad quem BEZA respondere debeat.* GENES. 3. *SEMEN MVLIERIS CONTEret caput Serpentis. Princeps mundi superbiat, Ringatur, ac insaniat, Nocere nescit nebulo, Cum fractus sit vel VERBVLO. HENRICOPOLI* [Conrad Horn] *M. D. LXXIII.* (Selnecker, *Apologia tertia*).

–: Christliche/ Warhafftige/ Richtige/ vnd Tröstliche Fragstück vnd Antwort. Von dem Artickel vnsers Christlichen Glaubens/ das Christus gen Himel auffgefahren sey/ vnd sitze zur Rechten GOttes des Allmechtigen Vaters. Geschrieben Durch D. Nicolaum Selneccerum. [Wolfenbüttel: Conrad Horn] 1571. *Mense Septembri.* (Selnecker, Fragstück).

–: *D. NICOLAI SELNECCERI RESPONsio vera & Christiana AD THEOD: BEZAE [F]ALSAM, ET MINIME CHRIstianam, venenatam, ὑβριστικὸν καὶ στηλιτευτικὸν, quam vocat, defensionem & censuram.* [Wolfenbüttel: Conrad Horn] *ANNO. 1572.* (Selnecker, *Responsio vera & Christiana*).

–: D. Nicolai Selnecceri Schreiben/ an Herrn Daniel Gresseren Pastoren vnd Superintendenten zu Dreßden/ den streit vom Abendmal belangende. [Leipzig: Jakob Bärwald] Anno M. D. LXXI. (Selnecker, Gresser).

–: *DE VERBIS Actor. 3. OPORTET CHRISTVM COELVM ACCIPERE, BREVIS ET NECESSARIA commonefactio Nicolai Selnecceri D. HENRICOPOLI* [Conrad Horn 1571]. (Selnecker, *Commonefactio*).

–: *DISPVTATIO GRAMMATICA. De loco Actorum 3. Oportet Christum coelum accipere, WITTEBERGAE A QVODAM bilioso scripta & edita. Contra D. NICOLAVM SELNECCERVM. VNA CVM BREVI ET NECESsaria ἠθολογίᾳ Responsionis, qua D. NICOLAVS SELNECCERVS vti posset ad schedas istas, quibus nomen est praescriptum nul-*

lum. Iohan. 1. VENI & VIDE. [Wolfenbüttel: Conrad Horn] *ANNO D.M. LXXI.* (Selnecker, Glossen).

–: *EXEGEMA COLLATIONIS NICOLAI SELNECCERI CVM THEOLOGIS VVITEbergensibus 28. Iulij, anno 1570. VVitebergae institutae 1. De unione personali duarum naturarum in Christo. 2. De idiomatum communicatione. 3. De coena Domini. QVA MANIFESTE DOCETVR, Academiae & Ecclesiae VVitebergensis Doctores & Professores, doctrinam DD. Lutheri constanter retinere, & cum omnibus recte sententibus & docentibus Ecclesijs pium & sanctum consensum tueri. VVOLFENBYTEL* [Conrad Horn]. *M. D. LXX.* (Selnecker, *Exegema*).

–: *EXEMPLAR. EPISTOLAE, D. NICOLAI SELNECCERI, SCRIPTAE AD THEOLOgos Academiae Vuitenbergeses, de re Sacramentaria.* [Leipzig: Jakob Bärwald] *ANNO CHRISTI 1571.* (Selnecker. *Exemplar epistolae*).

–: *INSTITVTIONIS CHRISTIANAE RELIGIONIS, PARS PRIMA: CONTINENS EXPLICATIONEM LOCORVM Theologicorum de Authoritate & Certitudine Verbi Diuini: de scopo totius S. Scripturae: de ratione discendi doctrinam Ecclesiae: de patefactione Diuina: de Libris S. Scripturae: de Methodo seruanda in doctrina coelesti: de fine hominis: de Deo, & tribus personis: de Communicatione Idiomatum: de Creatione: Angelis, hominibus: de Imagine Dei: de peccato, & concupiscentia: de Lege Dei, & de Calamitatibus, Cruce, & Consolatione. AVTHORE D. NICOLAO SELNECCERO. Iohan. 1. Veni, & vide. Cum Gratia & Priuilegio ad decennium. FRANCOFORTI AD MOENVM.* [Martin Lechler] *Anno M. D. LXXIII.* (Selnecker, *Institutio*).

–: Kurtze/ Wahre vnd Einfeltige Bekantnuß D. Nic. Selnecceri. Von der Maiestet/ Auffart/ Sitzen zur Rechten GOTtes/ vnd vom Abendtmal vnsers HERRN Jhesu Christi. Nach laut vnd inhalt der Heiligen Göttlichen Schrifft/ Symbolorum/ schrifften D.D. Martini Lutheri/ vnd Corporis Doctrinae, Heinrichstadt [Conrad Horn]. 1571. (Selnecker, Kurzes Bekenntnis).

–: *NECESSARIA ET BREVIS REPETITIO SIMPLICIS, VERAE ET PERSPICVAE DOCTRINAE DE COENA Domini: quae Exegesi nouae de eadem, nuper absque autoris & loci nomine alicubi editae, opponitur. Scripta, vt publicae integritati doctrinae de sacra Coena seruiat, & priuatim conscientias piorum erudiat. ET Subijcitur iudicio piorum omnium, qui candide & sine priuatis affectibus iudicaturi sunt. A NICOLAI SELNECCERO, S. THEOLOGIAE DOCTORE, ET PROFESSORE Electorali in Academia Lipsica. ANNO 1574. scripta,* enthalten in: *Confutatio ACCVSATIONVM ET CALVMNIARVM PRAEcipuarum, quibus Sacramentarij Ecclesias puriores, quae Augustanae Confessioni subscribunt, onerare solent: CONTINENS VERAM ET INVICTAM doctrinam de Coena Domini: ITEM: De duabus Naturis in Christo: de hypostatica earum vnione: de Ascensione Christi in coelum: de Sessione ad dexteram Dei: de Maiestate, potentia, & Gloria Filij hominis. Refutatio EXEGESEOS SACRAMENTARIAE. Item: AD TH. BEZAE CALVMNIAS BREVIS RESPONSIO. SCRIPTA A Nicolai Selneccero D. in gratiam & vsum studiosae Iuuentutis, Pastorum etiam, & piorum omnium, Veritatis & Gloriae Christi amantium. Ioh. XVIII. Omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam.* [Leipzig: Johannes Rhamba 1579], c 4v–f 6r. (Selnecker, *Exegesis*).

–: *PAEDAGOGIAE CHRISTIANAE, PARS TERTIA.* Des Christlichen Catechismi der Kirchen Gottes dritter Theil/ begreifft die Lehr vom Gebet vnnd den Hochwirdigen Sacramenten des Newen Testaments/ von der Tauff vnd Abendmal des HErrn/ geschrieben/ gepredigt/ vnd auffs new Lehrern vnd Zuhörern zu nützlichem brauch/ an vielen örten gemehrt/ Durch Nicolaum Selneccerum. In gut vnd verstendlich deutsch gebracht/ Durch M. Lucam Maium/ Pfarherrn zu Rudelstad. [Leipzig: Jakob Bärwald, 1569]. (Selnecker, *Paedagogia Christiana*).

–: *RECITATIONES ALIQVOT 1. DE CONSILIO SCRIPTI LIBRI CONCORDIAE, ET MODO AGENDI, qui in subscriptionibus seruatus est: 2. DE PERSONA CHRISTI ET Coena Domini: 3. DE AVTORITATE ET SENTENTIA Confessionis Augustanae: 4. DE AVTORITATE LVTHERI ET Philippi: 5. DE CONTROVERSIS NONNVLlis articulis: Lipsiae publice pronunciatae ad iuuentutem veritatis coelestis & pietatis studiosam, & oppositae cum NASI Pontificij, tum Sacramentariorum clamoribus & calumnijs, vno impetu simul & semel puriores*

Ecclesias praegrauantibus. Scriptae a Nicolao Selneccero D. 1. Cor. 10. Omnia ad gloriam Dei facite. LIPSIAE [Georg Defner 1581]. (Selnecker, *Recitationes*)

SERVET, Michael: *DE TRINITATIS ERRORIBVS LIBRI SEPTEM. Per Michaelem Serueto, aliàs Reues ab Aragonia Hispanum.* [Hagenau: Johann Setzer] *Anno XXXI.* (Servet, *De trinitatis erroribus*).

–: *DIALOGORVM DE TRINITATE LIBRI DVO. DE IVSTICIA REGNI CHRIsti, Capitula Quatuor. PER MICHAELEM SERVETO, aliâs Reues, ab Aragonia Hispanum.* [Hagenau: Johann Setzer] *Anno M. D. XXXII.* (Servet, *Dialogorum libri*).

SPERLING, Albert: *DISPVTATIO DE MAIESTATE HOMINIS CHRISTI. IN ACADEMIA INGOLSTAdiana per Theses explicata, aduersus IACOBI ANDREAE Theses, de hac eadem hominis Christi Maiestate, Tubingae propositas publiceque defensas. INGOLSTADII, Calendis Iulij. Salutis Anno M. D. LXIIII.* [Kolophonangabe: *IOHANNES SCHVVERTElius iussu Rectoris Academiae exprimebat VVitebergae prid. Calend. Iulij. Anno M. D. LXXI.*] (Sperling, *Disputatio*).

Summa der reinen Lehre/ von dem Hochwirdigen Sacrament des Leibes vnd Blutes Jhesu Christi/ Mit kurtzer verantwortung der gegenlere. An die Christen in Franckreich/ zum vnterricht vnd warnung geschickt. Durch die Prediger der alten vnd löblichen Graffschafft Mansfeld/ Zusamen gezogen/ vnd gegründet/ in Gottes wort/ der Augspurgischen Confession/ Apologia/ D. Martini Lutheri/ vnd anderer Christlicher Lerer Büchern. Mit einer newen vorrede/ zum bericht vnd bekentnis/ von dem Witembergischen Catechismo. [Eisleben: Andreas Petri, 1571]. (Mansfeld, Summa).

THEODORET von Cyrus: *Eranistes*. Critical text and prolegomena, hg. v. ETTLINGER, Gerard H., Oxford 1975.

THOMAS von Aquin: *Summa theologica*, hg. v. CHRISTMANN, Heinrich Maria, DThA 26, Heidelberg u.a. 1957.

VIGILIUS Tapsensis: *Contra Eutychetem libri quinque*, hg. v. MIGNE, Jacques-Paul, PL 62, Paris 1863, 95–154.

WIGAND, Johannes: *ANALYSIS EXEGESEOS SACRAMENTARIAE, SPARSAE IN SEDE LVTHERI. Per D. IOHANNEM Wigandum. AD ECCLESIAM GERMANIAE. REGIOMONTE BORVSsorum typis haeredum Iohannis Daubmanni, Anno 1574.* (Wigand, *Analysis Exegeseos*).

–: *CAVSAE CVR CATECHISMVS LVTHERI IN SCHOLIS ET ECCLEsijs Christianis fideliter sit retinendus ac tradendus, ac suppositicij atque impuri Catechismi sint fugiendi ORATIO HABITA IN Academia Ienensi A D. IOHANNE Wigando. IENAE Anno Christi,* [ohne Druckerangabe] *M. D. LXXI.* (Wigand, *Oratio*).

–: *DE COMMVNICATIONE IDIOMAtum: D. IOANNES VVIGANDVS. SVM QVOD ERAM, NEC ERAM QVOD SVM, NVNC DICOR VTRVNQVE. BASILEAE, PER PAVLVM Quecum. 1568.* (Wigand, *Communicatio Idiomatum*).

ZWINGLI, Ulrich: *AMICA EXEGESIS, ID EST, EXPOSITIO EVCHARIstiae negocij, ad Martinum Lutherum. Huldrycho Zuinglio autore* [Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1527]. (Zwingli, *Amica Exegesis*).

Ungedruckte Quellen

Akten im Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden (DrHSA)

Loc. 7169/1: Schriefften D. Nicolaum Selneckern belangende, vermoge hier bey gefassten Registratur, 1564 sqq.

Loc. 9604/2: Eigenhändige Aufsätze Kf. Augusts, besonders über die Pflichten eines Regenten auch Cryptocalvinismus, Glaubensbekenntnis etc. 1576.

Loc. 10302/18: Doctor Jacobj Andreae gesuchte Concordia In Religion sachen. Zerbstische tagshandlung Abschiedt vnd was darauff ferner ergangen Anno 1569.70.

Loc. 10302/19: Religion Hendel 1574. 1591.

Loc. 10311/11: Schriefften, den *Crypto-Calvinismum* bel.

Loc. 10311/12: Religions=sachen *Anno* 1570.71. 1. *D. Selneccer contra Theologen* zu Wittenbergk, It: 2. Pfarrer zu Torgau, 3. Sächsische *Theologen* und *D. Andreae.*

Loc. 10311/13: Doctor Caspar Peucers in Religions=Sachen streitige Händel vnd was in seiner Bestrickung seinetwegen fürgelauffen, betreffend 1570–81. Item seine Entlassung aus der Bestrickung 1586.

Loc. 10312/1: Wittem: Catechis: vnd andere Religionshandel. 1571. 72.

Loc. 10312/3: Religionsachen 1571. 72.

Loc. 10312/5: Dr. Johann. Stössels irrige *Religion Remotion* vnd Absterben, in gleichen des Hoffpredigers M. Christian Schützens gefängliche Hafft vnd deren Erledigung bel., AD. 1572–88.

Loc. 10313/1: Bestrickte Theologen und Räte 1574–1585.

Loc. 10313/5: M. George Listenii Hofpredigers Diensts Entsetzung, it.[em] Die verstrickten Theologen bel.[angend] 1574–92.

Loc. 10316/4: *De Coena Domini.*

Loc. 10316/8: *Victorini Strigelii* Lehre *de Coena Domini* belangende, zu Leipzig *proponirt* 1567.

Loc. 10316/9: Acta Theodori Beza büchlein vnd D. Nicolai Hemningii Syntagma vom H. Abendmahl anno. 1572.–1575.

Loc. 10316/11: Mag. Ernsts Vögelein unbedächtig Drucken der *Exegesis* und D. Joh. *Cornicelii Judicium* von diesem Büchlein, *anno* 1574.

Loc. 10329/2: Religions=Sachen *Anno* 1570. 71.

Loc. 10535/31: Doctor Nicolauen Selneckern belangende Anno 1559. 73. 81.

Weitere handschriftliche Quellen

Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek (SUBG): *ACTA AUTOGRAPHA SELNECCERIANA FORM. CONCORD. CONCERNENTIA. TOM. I* (Selnecker-Nachlass): 2° Cod. Ms. Theol. 250,I.

Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel (HAB): Cod. Guelf. 64.8 Extrav.

Lippische Landesbibliothek Detmold (LLBDT): Mscr. 91.4°.

Niedersächsisches Staatsarchiv Wolfenbüttel (NStAW): 1 Alt 9, Nr. 337.

Sekundärliteratur

ADAM, Melchior: *VITAE GERMANORUM MEDICORUM: QVI SECULO SUPERIORI, ET QUOD EXCURRIT, CLARUERUNT: CONGESTAE & Ad annum usque M D CXX. DEDUCTAE A MELCHIORE ADAMO. Cum indice triplici: personarum gemino, tertio rerum. HAIDELBERGAE, Impensis heredum JONAE ROSAE, Excudit Johannes Georgius Geyder, Acad. Typogr. ANNO M. DC. XX.* (Adam, *Vitae germanorum medicorum*).

ALLGAIER, Walter: Der „fröhliche Wechsel" bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu Christologie und Soteriologie bei Luther unter besonderer Berücksichtigung der Schriften bis 1521, Diss. Erlangen-Nürnberg 1966. (Allgaier, Fröhlicher Wechsel).

APPOLD, Kenneth: Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, BHTh 127, Tübingen 2004. (Appold, Orthodoxie).

ARNOLD, Gottfried: Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie/ von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr CHristi 1688. Anderer Theil Der Kirchen- und Kätzer-Historie/ von Anno 1500. biß 1688. Franckfurt am Mayn/ bey Thomas Fritsch. M. DC. XCIX. (Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie).

BAINTON, Roland Herbert: Michael Servet. 1511–1553, SVRG 178, Gütersloh 1960. (Bainton, Servet).

BARTON, Peter: Art. David Chyträus, TRE 8 (1981), 88–90.

BAUER, Karl: Der Bekenntnisstand der Reichsstadt Frankfurt a.M. im Zeitalter der Reformation I–IV, ARG 19 (1922), 194–251; 20 (1923), 127–174; 21 (1924), 1–36. 206–238. (Bauer, Frankfurt).

BAUR, Jörg: Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie. Einführende Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit, in: Ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 204–289. (Baur, Kenosis-Krypsis-Streit).

–: Luther und die Philosophie, in: Ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 13–28. (Baur, Luther und die Philosophie).

BAUTZ, Friedrich Wilhelm: Art. Martin Chemnitz, BBKL 1 (1990), 991–992. (Bautz, Chemnitz).

–: Art. Hartmann Beyer, BBKL 1 (1990), 570–571. (Bautz, Beyer).

–: Art. Sebastian Boëtius, BBKL 1 (1990), 669. (Bautz, Boëtius).

–: Art. Johann Friedrich Coelestin, BBKL 1 (1990), 1081. (Bautz, Coelestin).

–: Art. Joachim Cureus, BBKL 1 (1990), 1176. (BAUTZ, Cureus).

–: Art. Petrus Dathenus, BBKL 1 (1990), 1230–1231. (Bautz, Dathenus).

BECKMANN, Joachim: Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin, Tübingen 1926. (Beckmann, Sakrament).

BEER, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, SlgHor.NR 19, Einsiedeln 1980. (Beer, Fröhlicher Wechsel).

BENRATH, Gustav Adolf: Art. Antitrinitarier, TRE 3, Berlin u.a. 1978, 168–174. (Benrath, Antitrinitarier).

BIZER, Ernst: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940 (ND Darmstadt 1962). (Bizer, Abendmahlsstreit).

–: Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519–1524), Neukirchen-Vluyn 1964. (Bizer, Melanchthon).

BLUMENBERG, Hans: Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft, StGen 13 (1960), 174–182. (Blumenberg, Melanchthons Einspruch).

BRANDY, Hans Christian: Die späte Christologie des Johannes Brenz, BHTh 80, Tübingen 1991. (Brandy, Christologie).

BRECHT, Martin: Johannes Brenz, GK 6, Stuttgart u.a. 1981, 103–117. (Brecht, Brenz).

CALINICH, Robert: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter. Aus den Quellen des königlichen Hauptstaatsarchives zu Dresden bearbeitet von Dr. phil. Robert Calinich, Diakonus in Chemnitz, Leipzig 1866. (Calinich, Kampf und Untergang).

CONGAR, Yves: Regards et réflexions sur la Christologie de Luther, UnSa 50, 453–489. (Congar, Christologie).

DECHENT, Hermann: Kirchengeschichte von Frankfurt am Main seit der Reformation. Bd. 1, Frankfurt/Main 1913. (Dechent, Frankfurt).

DIETER, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, TBT 105, Berlin u.a. 2001. (Dieter, Luther und Aristoteles).

DINGEL, Irene: Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, QFRG 63, Gütersloh 1996. (Dingel, *Concordia controversa*).

–: Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons, in: NIEDEN, Hans-Jörg/NIEDEN, Marcel (Hg.): Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit, FS Wolfgang SOMMER, Stuttgart 1999, 119–134. (Dingel, Torgauer Artikel).

DORNER, Isaak August: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. 2/2: Reformationszeitalter, Berlin 1854. (Dorner, Person Christi).

EDMONDSON, Stephen: Calvin's christology, Cambridge 2004. (Edmondson, Calvin's christology).

EHMER, Hermann: Art. Lukas Osiander d.Ä., BBKL 6 (1993), 1299–1304. (Ehmer, Osiander).

–: Württemberg, in: SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 5: Der Südwesten, KLK 53, Münster 1993, 169–192. (Ehmer, Württemberg).

ELERT, Werner: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlaß hg. v. Wilhelm MAURER und Elisabeth BERGSTRÄSSER, Berlin 1957. (Elert, Christologie).

FABIAN, Gerd: Art. Rüdinger, RE^3 17, Leipzig 1906, 191–193. (Fabian, Rüdinger).

FRANK, Günter: Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560), EThSt 67, Hildesheim 1995. (Frank, Theologische Philosophie).

GANOCZY, Alexandre/SCHELD, Stefan: Christusgegenwart und Heiliger Geist in der Theologie Calvins, in: LIES, Lothar (Hg.), Praesentia Christi. FS Johannes BETZ, Düsseldorf 1984, 507–521. (Ganoczy/Scheld, Christusgegenwart).

GENNRICH, Paul-Wilhelm: Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524–1529, Göttingen 1929. (Gennrich, Christologie).

GILLET, Johann Friedrich Albert: Crato von Crafftheim und seine Freunde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Nach handschriftlichen Quellen. Bd. 1, Frankfurt/Main 1860. (Gillet, Crato).

GLEICH, Johann Andreas: *ANNALES ECCLESIASTICI*, Oder: Gründliche Nachrichten der REFORMATIONS-Historie Chur-Sächß. Albertinischer *Linie*, Wobey zugleich Von der Churfl. Sächß. Schloß=Kirche zu Dreßden, und dem darinnen angeordneten GOttes=Dienste gehandelt wird; Dabey die umständlichen Lebens=Beschreibungen derer Churfl. Sächß. Ober= und übrigen Hoff=Prediger, So in derselben nach der *Reformation* biß auf ietzige Zeiten gelehret, nebst dero Schrifften und Bildnüssen zu befinden, aus wahren *Original-Documenten* bestätiget, Welchen verschiedene Käyserl. Königl. Chur= und Fürstl. Auch andrer vornehmer und gelehrten Leute an selbige geschriebene Briefe beygefüget. Mit Fleiß zusammen getragen, und mit vierfachen Registern versehen, von D. Johann Andreas Gleichen, Königl. Und Churfl. Sächß. Ober-*Consistorial*-Rath und ältesten Hoff=Prediger. DRESDEN und LEIPZIG, In Verlag Raphael Christian Sauereßigs. 1730. (Gleich, *Annales ecclesiastici*).

GÖSSNER, Andreas: Die Studenten an der Universität Wittenberg. Studien zur Kulturgeschichte und zum Stipendienwesen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9, Leipzig 2003 (Gößner, Studenten).

GOLLWITZER, Helmut: Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München 1937. (Gollwitzer, *Coena Domini*).

GRASS, Hans: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung, BFChTh.M 47, Gütersloh 1954. (Grass, Abendmahlslehre).

HÄGGLUND, Bengt: ‚Majestas hominis Christi'. Wie hat Martin Chemnitz die Christologie Luthers gedeutet?, LuJ 47 (1980), 71–88. (Hägglund, Chemnitz).

–: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit, Lunds Universitets Årsskrift. N.F. Avd. 1 Bd 51. Nr. 4, Lund 1955. (Hägglund, Theologie).

HAMEL, Jürgen: Caspar Peucer als Astronom – ein Gelehrter zwischen den Zeiten, in: KOCH, Uwe: Zwischen Katheder, Thron und Kerker. Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer 1525–1602. Ausstellung 25. September–31. Dezember 2002, Bautzen 2002, 50–55. (Hamel, Peucer).

HARDT, Tom: Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert, [Uppsala 1971], übersetzt von DIESTELMANN, Susanne, hg. v. DIESTELMANN, Jürgen, FKDG 42, Göttingen 1988. (Hardt, Eucharistia).

HARNACK, Theodosius: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Zweite Abtheilung. Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung, Erlangen 1886 (ND Amsterdam 1969). (Harnack, Luthers Theologie).

HASSE, Hans-Peter: Peucers Glaube und der Streit der Konfessionen, in: KOCH, Uwe: Zwischen Katheder, Thron und Kerker. Leben und Werk des Humanisten Caspar Peucer 1525–1602. Ausstellung 25. September–31. Dezember 2002, Bautzen 2002, 129–136. (Hasse, Peucers Glaube)

–: Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5, Leipzig 2000. (Hasse, Zensur).

HEPPE, Heinrich: Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Zweiter Band, Gotha 1857. (Heppe, Dogmatik).

–: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581. Bd. 2: Die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1563–1574, Marburg 1853. (Heppe, Geschichte).

HEUTGER, Nicolas: Art. Konrad Schlüsselburg, BBKL 9 (1995), 314–316. (Heutger, Schlüsselburg).

HILGENFELD, Hartmut: Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, SDGSTh 29, Zürich 1971. (Hilgenfeld, Mittelalterliche Elemente).

HIRSCH, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd. 2. Neu hg. und eingeleitet v. BEUTEL, Albrecht, in: HIRSCH, Emanuel: Gesammelte Werke, hg. v. MÜLLER, Hans Martin, Bd. 6/2, Waltrop 2000.

HOSPINIAN, Rudolf: *CONCORDIA DISCORS: DE ORIGINE ET PROGRESSV FORMULAE CONCORDIAE BERGENSIS LIBER VNVS: IN QVO EIVS ERRORES ET FALSA DOgmata, sacrae scripturae, orthodoxis Symbolis, toti Antiquitati puriori, et ipsi etiam Augustanae Confeßioni repugnantia: Antilogiae item seu Contradictiones, Condemnationes iniustae, et modus agendi in Ecclesia Christi hactenus inusitatus, quem in conscribendo, Patres Bergenses Auctores eius sequuti sunt, Christiano Lectori demonstrantur, et ob oculos ponuntur: Ex Actis tum publicis, tum priuatis, Recessibus item aliquot Conuentuum, Scriptis quoque & Rescriptis, Censuris & Iudicijs Illustrissimorum Principum, Ecclesiarum, Scholarum, &c. PRO ORTHODOXIS ECCLESIIS: AD Illustrißimum & Generosißimum Principem ac Dominum DN. OTTONEM Landgrauium Haßiae, &c. RUDOLPHO HOSPINIANO Tigurino Auctore. TIGVRI. In Officina VVolphiana. M. DC. VII.* (Hospinian, *Concordia discors*).

HUTTER, Leonhard: *LEONHARTI HUTTERI, SS. Th. D. & P.P. in Acad. Witteb. Primarii, CONCORDIA CONCORS; De ORIGINE & PROGRESSU FORMULAE CONCORDIAE ECCLESIARUM CONFESSIONIS AUGUSTANAE, LIBER UNUS: in quo Ejus ORTHODOXIA SCRIPTURAE SACRAE, Oecumenicis Symbolis, toti Antiquitati puriori, & primae illi, minimeque variatae Confessioni Augustanae, ex asse consona: Modus item agendi, in eo conscribendo, suffragiis muniendo, & tandem promulgando observatus, legitimus, & in Ecclesia Christi hactenus usitatus fuisse, Christiano Lectori evidenter & perspicue demonstratur: & RODOLPHI HOSPINIANI Tigurini Helvetii convitia, mendacia, & manifesta crimina falsi deteguntur ac solide refutantur: Ex Actis publicis: Recessibus etiam aliqvot Conventuum & Colloquiorum, Scriptis item, Rescriptis, Censuris & Judiciis Illustrissimorum Electorum, Principum, Comitum, Rerumpubl. Ecclesiarum, Scholarum &c. PRO ORTHODOXIS ECCLESIIS, Jussu & Autoritate Serenissimorum Electorum Saxoniae: CHRISTIANI II. augustiss. recordat. Principis: & JOHANNIS GEORGII &c. Cum approbatione Theologorum Lipsiensium, Wittebergensium & Würtenbergensium denuo editus, Cum Praefatione D. VAL. ALBERTI, P.P. Lipsiensis & INDICE TRIPLICI LOCUPLETISSIMO. EDITIO NOVISSIMA. FRANCOFURTI & LIPSIAE, Apud JOH. CHRISTOPHORUM Föllginer/ Bibliop. ANNO M. DC. XC.* (Hutter, *Concordia concors*).

JANSSEN, Heinrich: Die Abendmahlslehre Johannes Calvins, UnSa 15 (1960), 125–138. (Janssen, Abendmahlslehre).

JÜNGEL, Eberhard: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978. (Jüngel, Freiheit).

JÜRGENS, Henning P., Johannes a Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen, Veröffentlichungen der Johannes a Lasco Bibliothek Große Kirche Emden 1, Wuppertal 1999 (Jürgens, Johannes a Lasco).

JUNGHANS, Helmar: Art. Kryptocalvinisten, TRE 20, Berlin u.a. 1990, 123–129. (Junghans, Kryptocalvinisten).

KAWERAU, Gustav: Art. Johannes Bugenhagen Pomeranus, RE^3 3, Leipzig 1897, 525–532. (Kawerau, Bugenhagen).

–: Art. Christoph Pezel, RE^3 15, Leipzig 1904, 231–233. (Kawerau, Pezel).

KLÄN, Werner: Der „vierte Mann". Auf den Spuren von Nikolaus Selneckers (1530–1592) Beitrag zu Entstehung und Verbreitung der Konkordienformel, LuThK (1993), 145–174. (Klän, Selnecker).

KLUCKHOHN, August: Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen 1574, HZ 18 (1867), 77–127. (Kluckhohn, Sturz).

KLUETING, Harm: „Wittenberger Katechismus" (1571) und „Wittenberger Fragstücke" (1571): Christoph Pezel (1539–1604) und die Wittenberger Theologie, ZKG 112 (2001), 1–43. (Klueting, Wittenberger Katechismus).

KOCH, Ernst: Andreas Musculus und die Konfessionalisierung im Luthertum, in: RUBLACK, Hans-Christoph: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, SVRG 197, Gütersloh 1992, 250–270. (Koch, Musculus).

–: Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553 bis 1601, in: JUNGHANS, Helmar (Hg.): Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen, Berlin u.a. 1989, 195–223. (Koch, Ausbau, Gefährdung und Festigung).

–: Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577, LuJ 59 (1992), 128–159. (Koch, Auseinandersetzungen).

–: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), KGE 2/8, Leipzig 2000. (Koch, Konfessionelles Zeitalter).

–: Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren, in: SCHILLING, Heinz (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation", SVRG 195, Gütersloh 1986, 60–76. (Koch, Der kursächsische Philippismus).

–: Ökumenische Aspekte im Entstehungsprozeß der Konkordienformel, in: Ders., Aufbruch und Weg. Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert, AzTh 68, Stuttgart 1983, 34–47. (Koch, Ökumenische Aspekte).

KOCH, Uwe: Die Familie Peucker und Caspar Peucers Beziehungen nach Bautzen, in: HASSE, Hans-Peter/WARTENBERG, Günther (Hg.), Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter, Leipzig 2004, 175–187. (Koch, Die Familie Peucker).

KOLB, Robert: Altering the Agenda, Shifting the Strategy: The *Grundfest* of 1571 as Philippist Program for Lutheran Concord, Sixteenth Century Journal 30, St. Louis, MO 1999, 705–726. (Kolb, Grundfest).

KRÜGER, Thilo: Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588), FKDG 87, Göttingen 2004. (Krüger, Christologie).

KRUSCHE, Werner: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, FKDG 7, Göttingen 1957. (Krusche, Heiliger Geist).

LANDERER, Maximilian Albert von/KAWERAU, Gustav: Art. Philippisten, RE^3 15, Leipzig 1904, 322–331. (Landerer/Kawerau, Philippisten)

LERSNER, Achilles August von: Der Weit=berühmten Freyen Reichs= Wahl= und Handels=Stadt Franckfurt am Mayn CHRONICA, Oder Ordentliche Beschreibung der Stadt Franckfurt Herkunfft und Auffnehmen/ wie auch allerley denckwürdiger Sachen und Geschichten/ so bey der Römischen Königen und Käyser Wahl und Krönungen/ welche mehentheils allhier vorgenommen worden/ vorgegangen/ nebst denen Veränderungen/ die sich in Weltlich= und Geistlichen Sachen/ nach und nach zugetragen haben. Anfänglich durch GEBHARD FLORIAN, an Tag gegeben/ Anjetzo aber Aus vielen *Autoribus* und *Manuscriptis* vermehret/ mit nöthigen Kupffern gezieret/ und *per modum Annalium* verfasset und zusammengetragen. Durch ACHILLEM AUGUSTUM von Lersner/ *Patricium Nobilem, Civitatis Francofurtensis*. Das Zweyte Buch Der Chronick/ Von der Freyen Reichs Wahl= und Handels=Stadt Franckfurt am Mayn/ Darinnen Die Veränderungen/ so sich in Geistlichen Sachen allhier nach und nach haben zugetragen/ begriffen. Franckfurt am Mayn/ gedruckt bey Johann Adam Recksroth, 1734. (Lersner, *Chronica*).

LIENHARD, Marc: Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Göttingen 1980. (Lienhard, Christologisches Zeugnis).

LINK, Christian: Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum, EvTh 47,2 (1987), 97–119. (Link, Extra-Calvinisticum).

LOESCHER, Valentin Ernst: Ausführliche *Historia Motuum* zwischen den Evangelisch= Lutherischen und Reformirten, In welcher Der Lauff der Streitigkeiten Acten=mäßig erzehlet, und die historische Warheit Wider Hospinianum, Becmannum, G. Arnoldum und andere gerettet wird. Dritter Theil. Nebst einer Friedfertigen Anrede An die Reformirten Gemeinden in Teutschland. Franckfurth und Leipzig, In Verlegung Johann Großens sel. Erben/ 1724. (Loescher, *Historia Motuum*).

LOHSE, Bernhard: Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, HDThG 2, Göttingen 1998^2, 1–166. (Lohse, Dogma).

–: Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther, in: JUNGHANS, Helmar (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag. 2 Bd., Göttingen 1983, I: 403–419. II: 860–863. (Lohse, Melanchthon).

LOOFS, Friedrich: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle ^{4}1906. (Loofs, Dogmengeschichte).

–: Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Halle 1905. (Loofs, Nestoriana).

MAGER, Inge: Das Ringen um Wahrheit und Eintracht im Consensus Dresdensis vom 10. Oktober 1571, in: NIEDEN, Hans-Jörg/NIEDEN, Marcel (Hg.): Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit, FS Wolfgang SOMMER, Stuttgart 1999, 103–118. (Mager, *Consensus*).

–: Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung, SKGNS 33, Göttingen 1993. (Mager, Konkordienformel).

MAHLMANN, Theodor: Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969. (Mahlmann, Christologie).

–: Jakob Andreä im Lichte neuerer Forschung, LuThK 14,4 (1990), 139–153. (Mahlmann, Andreä).

–: Martin Chemnitz, GK 6, Stuttgart 1981, 315–331. (Mahlmann, Chemnitz).

–: Melanchthon als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 9, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 173–230. (Mahlmann, Melanchthon).

MALTER, Rudolf: Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik, Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie 9, Bonn 1980. (Malter, Reformatorisches Denken).

MAURACH, Gregor: Coelum Empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte, Boethius. Texte und Abhandlungen zur Geschichte der exakten Wissenschaften 8, Wiesbaden 1968. (Maurach, Coelum empyreum).

MAURER, Wilhelm: Confessio Augustana Variata, ARG 60 (1969), 97–151. (Maurer, CA variata).

–: Melanchthon-Studien, SVRG 181, Gütersloh 1964. (Maurer, Melanchthon).

MEIJERING, Eginhard Peter: Melanchthon and patristic thought. The doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation, SHCT 32, Leiden 1983. (Meijering, Melanchthon).

MOLTMANN, Jürgen: Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen, HosEc 2, Bremen 1958. (Moltmann, Pezel).

MÜHLENBERG, Ekkehard: Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: ANDRESEN, Carl/RITTER, Adolf Martin (Hg.), HDThG 1, Göttingen ^{2}1999, 406–566. (Mühlenberg, Dogma).

NEDDERMEYER, Uwe: Kaspar Peucer (1525–1602). Melanchthons Universalgeschichtsschreibung, in: SCHEIBLE, Heinz (Hg.): Melanchthon in seinen Schülern, Wolfenbütteler Forschungen 73, Wiesbaden 1997, 69–101. (Neddermeyer, Peucer).

NEUSER, Wilhelm Heinrich: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1519–1530, BGLRK 26, Neukirchen-Vluyn 1968. (Neuser, Abendmahlslehre).

–: Die Versuche Bullingers, Calvins und der Strassburger, Melanchthon zum Fortgang von Witttenberg zu bewegen, in: GÄBLER, Ulrich/HERKENRATH, Erland:Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, ZBRG 8, Zürich 1975, 35–55. (Neuser, Versuche).

–: Luther und Melanchthon – Einheit im Gegensatz. Ein Beitrag zum Melanchthon-Jubiläum 1960, TEH 91 (1961), 3–41. (Neuser, Luther und Melanchthon).

NEUSER, Wilhelm Heinrich (Hg.): Der Briefwechsel Ursins mit dem Wittenberger Kryptocalvinisten Christoph Pezel im Jahre 1572, BPfKG 37 (1970), 216–222. (Neuser, Pezel).

NIESEL, Wilhelm: Calvins Lehre vom Abendmahl, FGLP 3. Ser. 3, München ^{2}1935. (Niesel, Abendmahl).

–: Die Theologie Calvins, EETh 6, München 1938. (Niesel, Theologie).

NILSSON, Kjell Ove: Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie, FKDG 17, Göttingen 1966. (Nilsson, Simul).

OBERMANN, Heiko Augustinus: Die „Extra"-Dimension in der Theologie Calvins, in: FS Hanns RÜCKERT, AKG 38, Berlin 1966, 323–356. (Oberman, Extra).

OPITZ, Peter: Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994. (Opitz, Calvin).

OSIANDER, Lukas d.Ä.: *Epitomes HISTORIAE ECCLESIASTICAE CENTVRIAE XVI. Pars Altera. AVTHORE LVCA OSIANDRO D. Ecclesiae Esslingensis Ecclesiaste. TVBINGAE, Apud Georgium Gruppenbachium, M. DC. III.* (Osiander, *Epitomes historiae ecclesiasticae*).

PETERS, Christian: Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584), CThM.ST 15, Stuttgart 1997. (Peters, Apologia).

PIRNÁT, Antal: Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Übersetzt von ROTH, Edith, Budapest 1961. (Pirnát, Antitrinitarier).

PLANCK, Gottlieb Jacob: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel. Fünften Bandes zweyter Theil. Geschichte der protestantischen Theologie von Lu-

thers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel. Von D. G. J. Planck, Konsistorial=Rath und Professor zu Göttingen. Zweyten Bandes zweyter Theil. Leipzig bey Siegfried Lebrecht Crusius 1799. (Planck, Geschichte).

–: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel. Band 6: Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel. Band 3, Leipzig 1800. (Planck, Protestantische Theologie).

PÖLNITZ, Götz Freiherr von: Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt – Landshut – München, Teil I: Ingolstadt, Bd. 1: 1472–1600, München 1937. (Pölnitz, Matrikel).

QUERE, Ralph Walter: Christ's efficacious presence in the Lord's supper: directions in the development of Melanchthon's theology after Augsburg, LuthQ 29 (1977), 21–41. (Quere, Presence).

–: Melanchthon's Christum cognoscere. Christ's efficacious presence in the eucharistic theology of Melanchthon, BHRef 22, Nieuwkoop 1977. (Quere, Melanchthon).

RATSCHOW, Carl Heinz: Jesus Christus, HST 5, Gütersloh 1982. (Ratschow, Jesus Christus).

RITSCHL, Otto: Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 4: Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Schluß): Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus, Göttingen 1927. (Ritschl, Dogmengeschichte).

ROGGE, Joachim: Virtus und Res. Um die Abendmahlswirklichkeit bei Calvin, AzTh 18, Stuttgart 1965. (Rogge, Virtus und Res).

ROTONDÒ, Antonio: Art. Biandrata, TRE 5, Berlin u.a. 1980, 777–781. (Rotondò, Biandrata).

SCHMID, Heinrich: Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Im Zusammenhang mit der gesammten Lehrentwicklung dieser Zeit dargestellt, Leipzig 1868. (Schmid, Kampf).

SCHWARZ, Reinhard: Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, ZThK 63 (1966), 289–351. (Schwarz, Gott ist Mensch).

SEEBERG, Erich: Luthers Theologie. Bd. 2: Christus. Wirklichkeit und Urbild, Stuttgart 1937 (ND Darmstadt 1969) (Seeberg, Luthers Theologie).

SEEBERG, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4/2: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre, Darmstadt ^{4}1954. (Seeberg, Dogmengeschichte).

SLENCZKA, Notger: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, FSÖTh 66, Göttingen 1993. (Slenczka, Realpräsenz).

SPARN, Walter: Wiederkehr der Metaphysik, CThM.ST 4, Stuttgart 1976. (Sparn, Metaphysik).

STEIGER, Johann Anselm: Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ‚fröhliche Wechsel' als hermeneutischer Schlüssel zur Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, NZSTh 38 (1996), 1–28. (Steiger, Communicatio idiomatum).

STOLLE, Volker: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10, Leipzig 2002. (Stolle, Luther und Paulus).

STREIFF, Stefan: „Novis linguis loqui". Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „verbum caro factum est" aus dem Jahr 1539, FSÖTh 70, Göttingen 1993. (Streiff, Novis linguis loqui).

STUPPERICH, Martin: Osiander in Preußen 1549–1552, AKG 44, Berlin 1973. (Stupperich, Osiander).

STURM, Erdmann Karl: Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534–1562), BGLRK 33, Neukirchen-Vluyn 1972. (Sturm, Ursin).

THOMASIUS, Gottfried: Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch=lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Zweiter Theil: Die Person des Mittlers, Erlangen 1855. (Thomasius, Christi Person).

THÜRINGER, Walter: Paul Eber (1511–1569). Melanchthons Physik und seine Stellung zu Copernicus, in: SCHEIBLE, Heinz (Hg.), Melanchthon in seinen Schülern, Wolfenbütteler Forschungen 73, Wiesbaden 1997, 285–323. (Thüringer, Eber).

TSCHACKERT, Paul: Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910 (ND: Göttingen 1979). (Tschackert, Entstehung).

URBAN, Wacław: Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert. Übersetzt von ZUBRZYCKA, Kordula, BiDi.S 2, Baden-Baden 1986. (Urban, Antitrinitarismus).

VORLÄNDER, Dorothea: Deus incarnatus. Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521, UKG 9, Witten 1974. (Vorländer, Deus incarnatus).

WALCH, Johann Georg: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Von der Reformation an bis auf ietzige Zeiten, Jena 1733–1739 (ND: Stuttgart- Bad Cannstadt 1972–1985). (Walch, Religionsstreitigkeiten).

WALLACE, Ronald Stewart: Calvin's doctrine of the word and sacrament, Tyler, TX 1982. (Wallace, Word and sacrament).

WENGERT, Timothy: Georg Major (1502–1574). Defender of Wittenberg's faith and Melanchthonian exegete, in: SCHEIBLE, Heinz (Hg.): Melanchthon in seinen Schülern, Wolfenbütteler Forschungen 73, Wiesbaden 1997, 129–157. (Wengert, Major).

WENZ, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd. 2, Berlin u.a. 1998. (Wenz, Bekenntnisschriften).

WITTE, Johannes: Die Christologie Calvins, in: GRILLMEIER, Aloys/BRACHT, Heinrich: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. 3: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 487–529. (Witte, Christologie Calvins).

WERNLE, Paul: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. Bd. 3: Calvin, Tübingen 1919. (Wernle, Evangelischer Glaube).

WETZEL, Richard: Christoph Pezel (1539–1604). Die Vorreden zu seinen Melanchthon-Editionen als Propagandatexte der ‚Zweiten Reformation', in: SCHEIBLE, Heinz (Hg.): Melanchthon in seinen Schülern, Wolfenbütteler Forschungen 73, Wiesbaden 1997, 465–566. (Wetzel, Pezel).

WILLIS, Edward David: Calvin's catholic christology. The function of the so-called extra calvinisticum in Calvin's theology, SMRT 2, Leiden 1966. (Willlis, Extra calvinisticum).

ZIEGLER, Walter: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim, in: SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 3: Der Nordwesten, KLK 51, Münster 1991, 8–43. (Ziegler, Braunschweig-Lüneburg).

Abkürzungsverzeichnis

AC	Apologia Confessionis Augustanae
ASm	Schmalkaldische Artikel
CA	Confessio Augustana
CO	Johannes Calvin, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, hg. v. Baum, Wilhelm/Cunitz, Eduard/Reuss, Eduard. 59 Bd., Braunschweig u.a. 1863ff.
CR	Philipp Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, hg. v. Bretschneider, Carl Gottlieb/Bindseil, Heinrich Ernst, 28 Bd., Braunschweig u.a. 1834–1869.
DrHSA	Dresden, Hauptstaatsarchiv
FC	Formula Concordiae
HAB	Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel
LLBDT	Lippische Landesbibliothek Detmold
NStAW	Niedersächsisches Staatsarchiv Wolfenbüttel
OS	Johannes Calvin, *Opera selecta*, hg. v. Barth, Petrus/Niesel, Wilhelm. 5 Bd., München 1926ff.
StA	Philipp Melanchthon, Werke in Auswahl. Bd. 1-7/2, hg. v. Stupperich, Robert, Gütersloh 1951-1975.
SUBG	Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
UB	Universitätsbibliothek
VD 16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts: VD 16, hg. v. der Bayerischen Staatsbibliothek in München, Stuttgart 1983–2000 und elektronisches Zusatzverzeichnis

Personenregister

Das Kürzel „A" verweist auf den Anmerkungsapparat der angegebenen Seite, falls ein Name nur dort zu finden ist.

Adam, Melchior 566A
Adolf, Herzog von Sachsen 621
Aepin, Johannes 519A
Ailly, Pierre d' 62A, 77A, 151
Alba, Fernando von 619
Alber, Erasmus 519A
Alciatus, Paulus 340
Allgaier, Walter 60A
Althammer, Andreas 519A
Ambrosius von Mailand 94A
Amsdorf, Nikolaus von 519A
Andreae, Jakob 15, 16A, 21A, 25A, 35A, 37, 39A, 96–99, 101, 102, 106, 110, 137–142, 144A, 145, 146, 157–162, 178, 180, 183, 185–189, 193, 194, 196–200, 205–207, 209, 296, 315, 339, 345, 346, 349–353, 358, 359, 363, 365, 381A, 390–392, 485A, 486, 494–499, 521, 536A–539A, 558A, 580A, 670, 694, 695A, 696A, 697A, 698
Andreae, Martin 264
Anna von Dänemark, Kfstin von Sachsen 40, 204, 299, 432, 554A, 564, 629
Anselm von Canterbury 324
Appold, Kenneth 148A, 151A, 442A
Aristoteles 47A, 203A, 245, 567, 583, 586, 675A, 683A
Arius 149, 266, 267, 371, 430
Arnold, Gottfried 18
Arnoldi, Bartholomäus 53A, 62A
Athanasius von Alexandrien 89, 602A, 668A
August, Kfst von Sachsen 15A, 27, 29A, 31, 33, 36A, 40, 97, 98, 102, 114, 128, 138, 140, 141, 144, 171, 172A, 173, 178–180, 189, 192, 196, 246, 248, 256A, 265, 289A, 291, 301A, 302, 311A, 313, 314, 319, 423–425, 433, 434A, 435, 449–453, 455, 463, 477, 482, 541, 542, 544A, 552, 553A, 558, 560, 567, 595–597, 600, 601, 603, 615, 619, 620, 621A, 622, 623, 625, 629A
Augustin, Aurelius 73, 74A, 83, 90, 94A, 116, 134, 169, 217A, 262, 305, 372, 580, 602A, 609, 675, 676, 684, 699A
Bainton, Roland Herbert 149A, 340A, 387A, 671A, 679A
Baldauf, Christoph 621A
Basilius von Caesarea 94A, 116, 335A, 609A
Bauer, Karl 468A
Baur, Jörg 60A, 103A, 402A
Bautz, Friedrich Wilhelm 223A, 463A, 469A, 475A, 482A, 566A
Beckmann, Joachim 675A, 684A, 686A, 690A
Beda Venerabilis 94A, 116, 609A
Beer, Theobald
Benrath, Gustav Adolf 381A
Bernstein, Hans von 554
Beust, Joachim von 147A
Beyer, Hartmann 468, 470, 471, 473, 479, 481
Beza, Theodor 35, 37A, 162, 211A, 225, 227, 229, 232A, 233, 240, 241A, 243, 263, 270, 272, 273, 277–279, 282, 283, 285, 286, 300, 418, 451, 452, 455, 465, 472, 479, 543–545, 554–558, 559A, 588A, 606, 616A, 631, 641, 642, 651, 660, 682A, 683, 684, 692
Biandrata, Giorgio 340, 377, 378A, 382, 383A, 385A
Biel, Gabriel 53A, 62A, 77A, 99, 103A, 151, 348A
Bizer, Ernst 58A, 66A
Blumenberg, Hans 88A
Boëtius, Anicius Manlius Severinus 576A
Boëtius, Sebastian 223, 224A, 225, 226A, 227, 289, 367, 368
Boquin, Pierre 563A
Brandy, Hans Christian 65, 66A, 69A, 79A, 81A, 86A, 88A, 91A, 95A, 97A, 103A, 345A, 465A, 564A, 694A, 697A
Brecht, Martin 97
Brenz, Johannes 14, 15, 22A, 26, 39A, 65, 76A, 96–99, 101, 102, 106, 110, 121, 142,

143, 159, 160, 166, 197, 209, 210A, 232, 263, 339, 345, 346, 349, 350, 352, 353, 356, 358, 390, 413, 462, 485, 500, 514, 520, 524, 526, 543, 583A, 631, 669, 694, 697A
Brück, Gregor 71A, 72A
Bucer, Martin 71, 301, 414, 430A, 468, 635A
Budé, Johannes 475A
Bugenhagen, Johannes d.Ä. 93A, 413, 557A
Bugenhagen, Johannes d.J. 33, 114, 147, 148, 158, 160, 161A, 185, 204, 265, 293, 345A, 389, 438, 500A, 546
Bullinger, Heinrich 210A, 221, 227, 242A, 279, 283, 285, 286, 465, 523, 639, 683
Calinich, Robert 27–29, 30A, 209A, 223A, 248A, 267A, 280A, 288A, 299A, 303A, 311A, 319A, 393A, 406A, 425A, 432A, 440A, 449A, 462A, 520A, 541A, 566A, 615A, 616A, 629A, 630A, 645A, 651, 664A
Calvin, Johannes 13, 21A, 29, 31, 36, 89A, 95, 102, 123A, 129A, 131, 229, 231, 278, 282, 283, 286, 322, 374, 418, 458, 459, 465, 472, 479, 480, 524, 580A, 597–599, 606, 629A, 645, 646A, 651, 661, 668, 674–682, 684–692, 693A
Camerarius, Joachim 69A, 249, 662A
Campanus, Johannes 639
Canisius, Petrus 390
Chemnitz, Martin 22A, 25, 26, 121, 123, 124A, 131, 135, 141, 171, 178, 180, 183, 223A, 227, 228, 230–234, 235A, 238, 240, 248, 257, 289, 296, 311, 315, 339, 345, 358–365, 367–370, 372–374, 406, 407, 408A, 411, 412A–419A, 420, 421, 454–456, 485, 498, 516, 526A, 543, 559, 698A, 699A, 701
Christoph, Herzog von Württemberg 97, 102, 139, 347, 390, 485
Chyträus, David 212, 270, 607
Clemens von Alexandrien 94A, 609A
Coelestin, Johann Friedrich 138, 281, 463
Cornicelius, Johannes 624A
Corvinus, Antonius 519A
Cracow, Georg 19, 437, 554, 607, 608, 613, 615A, 617, 618A, 627, 628, 629A
Crato von Craffthеim, Johannes 26, 94A
Crell, Georg 200A
Crell, Paul 40A, 98, 113, 114, 122, 147, 158, 159, 172, 180A, 185, 347, 438, 500A, 556, 630, 648, 651, 657
Cruciger, Caspar d.Ä. 519A, 650, 651A
Cruciger, Caspar d.J. 33, 41, 42, 114, 115, 118–120, 122, 125–129, 141, 142, 147, 148, 149A, 159A, 160, 204, 209, 210A, 234A, 254, 265, 293, 389, 390, 438, 546, 566A, 608, 611–613, 631, 644, 645A, 649–655, 664, 665A, 667, 682A, 693
Cureus, Joachim 17, 19, 25, 28, 30A, 31, 33, 41A, 71A, 565, 566, 567A, 568, 569, 570A, 571–574, 575A, 576–580, 581A, 582–595, 608, 611, 652, 676
Cyprian von Karthago 116, 338
Cyrill von Alexandrien 185, 268, 341, 363, 411, 445A, 598A, 698, 699A
Czeschau, Jan von 554
Dante Alighieri 88A
Dathenus, Petrus 301, 469, 474A, 475, 476A, 477, 478A, 479–482, 520, 528, 605, 636A
Davidis, Franz 340, 377, 378A, 382, 385A
Dechent, Hermann 468A
Delius, Hans-Ulrich 53A, 118A
Dietrich, Veit 69A, 519A
Dingel, Irene 38, 96A, 588A, 630A, 634A, 635A, 638A, 639A
Dionysius Areopagita 94A
Dorner, Isaak August 25, 26
Düring, Balthasar 68
Eber, Paul d.J. 126A
Eber, Paul 93A, 98, 108, 113, 114, 122, 124–126, 129, 131, 136A, 147, 166, 231, 232, 278, 283, 294A, 347, 643, 653
Eberhard, Caspar 630, 645, 654, 661, 665A
Edmondson, Stephen 679A–681A
Ehem, Christoph 632A
Ehmer, Hermann 485A, 521A
Eilenbeck, Wolfgang 554
Einsiedel, Haubold von 656
Eitzen, Paul von 157, 161A
Elisabeth, Herzogin von Sachsen 541A
Elisabeth I., Königin von England 468
Erasmus von Rotterdam 272
Erast, Thomas 563A
Erich II., Fürst von Calenberg-Göttingen, Herzog von Braunschweig-Lüneburg 433A
Eutyches von Konstantinopel 63, 100, 102, 106, 108, 117, 134, 146, 155, 167, 181, 201, 202, 339, 378, 677A
Fabian, Gerd 249A
Farel, Wilhelm 475A
Flacius, Matthias 39A, 139, 141A, 145, 249A, 264, 320, 321, 385, 629A
Foerstemann, Carl Eduard 113A, 114A, 138A, 141A, 147A–149A, 663A
Frank, Günter 88A
Freihub, Andreas 141, 547

Friedrich III., Kfst der Pfalz 13, 93, 541, 553A, 554A, 629A, 689A
Fröschel, Sebastian 93A
Galen, Claudius 245
Gelasius I., Bischof von Rom 445A
Geltner, Petrus 468, 470, 471, 473, 479, 481
Gentilis, Giovanni Valentino 340
Georg Friedrich, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 485
Georg III. von Anhalt 46, 62A
Gerhard, Johann 214A
Gilbert, Martin 49A
Gillet, Johann Friedrich Albert 26, 27, 149A
Gollwitzer, Helmut 66A, 69A, 86A, 95A, 685A
Gonesius, Peter 340
Grass, Hans 46A, 53A, 57A, 58A, 651A, 676, 680A, 682A, 686A, 689A, 690A
Gratian von Bologna 73, 74
Gregor von Nazianz 94A, 116, 216A, 245, 246, 250, 262, 266, 371, 404, 609A
Gresser, Daniel 166, 195, 238, 436–438, 519A, 602–604, 624A, 630, 642, 645, 649
Gribaldi, Matteo 340
Groß, Franz 49A
Hägglund, Bengt 50A, 60A
Hamel, Jürgen 88A
Hamelmann, Hermann 246A
Hardenberg, Albert 93A, 95, 284, 345A, 465, 566
Harder, Wolfgang 630
Hardt, Tom 66A, 72A
Harnack, Theodosius 46A, 52A
Hartwig, Otto 254A
Hasse, Hans-Peter 39, 40, 114A, 115A, 143A, 209A, 223A, 299A, 302A–304A, 425A, 432A, 434A, 435A, 437A, 439A, 440A, 541A, 547A, 554A, 557A, 558A, 560A, 561A, 565A, 566A, 595A, 601A–605A, 608A, 613A, 618A, 621A, 623A, 624A, 629A, 630A, 644A, 645A
Heidenreich, Kaspar 303–306, 308–310, 645
Heinrich, Graf von Castell 485
Helborn, Peter 547
Heling, Moritz 608
Heppe, Heinrich 23, 24A, 25, 27A, 29, 30, 31A, 34A, 66A, 76A, 78A, 97A, 102A, 138A, 141A, 209A, 223A, 248A, 311A, 432A, 438A, 449A, 468A, 499A, 553A, 561A, 564A, 565A, 566A, 605A, 620A, 630A, 645A
Herdesian, Christoph 286
Hermann, Johann 603, 616
Heshusen, Tilmann 41, 42, 86A, 93, 94A, 95, 138, 281, 282A–288A, 463, 465, 466A, 467A, 566, 567A, 583A, 624A, 655A, 675
Hessiander → Herdesian
Hetzer, Lukas 93A
Heutger, Nicolas 121
Hilarius von Poitiers 445A
Hilgenfeld, Hartmut 46A, 49A, 53A, 57A, 62A, 63A, 77A, 81A, 103A, 388A
Hirsch, Emanuel 19A
Hoffmann, Bartholomäus 541A, 632A
Hospinian, Rudolf 15, 16, 18. 19, 21A, 528A, 674
Huberinus, Caspar 519A
Hutter, Leonhard 16–20, 30, 97A–109A, 248A, 390A, 393A, 398A, 406A, 432A, 520A, 528A, 565A, 566A, 615A, 630A, 644A, 663A, 674
Ignatius von Antiochien 251A, 338, 480A
Innozenz III., Bischof von Rom 348
Ioannis, Georg Christian 123A, 124A, 131A, 132A, 228A, 408A, 485A, 698
Irenäus von Lyon 76, 77, 85A, 216, 306A, 338, 387A, 445A, 534, 584A
Jenitz, Hans 40A, 434
Joachim Ernst, Fürst von Anhalt 629
Joachim II., Kurfürst von Brandenburg 140
Johann Casimir, Pfalzgraf bei Rhein 36A, 541–543, 549, 552, 553A, 554, 555A, 557, 632A
Johann Friedrich der Großmütige, Kurfürst/Herzog von Sachsen 280
Johann Friedrich der Mittlere, Herzog von Sachsen 138
Johann Wilhelm, Herzog von Sachsen 138, 281, 463
Johannes Chrysostomus 445A, 687A, 688
Johannes Damascenus 154, 191, 348, 395A, 698, 699A
Jonas, Justus 519A
Julius, Herzog von Braunschweig-Lüneburg 138, 140, 141, 162, 163, 170, 171, 173, 178, 180, 189, 192, 195, 199, 230, 231, 233, 234, 241A, 242, 339, 406, 433–435, 451, 452, 455–457, 559, 560
Jüngel, Eberhard 60A
Junghans, Helmar 36
Jürgens, Henning P. 285A
Justin Martyr 338
Karl I., Kaiser 115, 608, 610
Karl, Markgraf von Baden 485
Karlstadt, Andreas von Bodenstein 67, 102, 285, 286, 347, 430, 465, 624, 639

Kawerau, Gustav 31, 161A, 693A
Kirchner, Timotheus 138, 281, 463, 559, 560, 561
Klän, Werner 138A, 243A
Klebitz, Wilhelm 93
Kluckhohn, August 28A, 29, 311A, 432A, 468A, 541A, 547A, 561A, 601A, 603A, 605A, 615A, 629A, 632A
Klueting, Harm 40, 209A, 393A
Koch, Ernst 36, 138A, 223A, 280A, 393A, 476A, 477A, 541A, 598A, 615A, 630A
Koch, Uwe 620A
Kolb, Robert 38, 39, 311A
Krüger, Thilo 41, 42, 287A, 447A, 553A, 567A, 583A
Krusche, Werner 676A, 690A
Landerer, Maximilian Albert von 31
Langevoit, Georg 624A
Langius, Andreas 270
Lasco, Johannes a 285, 468
Leo I., Bischof von Rom 358
Lersner, Achilles August von 468A
Lienhard, Marc 45A, 46A, 50A, 53A, 56A, 57A, 60A, 62A, 65A
Lindemann, Lorenz 40A, 554, 613A
Link, Christian 679A
Listhenius, Georg 24, 40, 302, 541, 558, 561–563, 567A, 597, 602–606, 630, 642
Loescher, Valentin Ernst 19, 20, 23A, 30, 31A, 41A, 113A, 125A–129A, 131A, 133A–135A, 143A, 190A, 248A, 275A, 289A, 382A, 390A, 393A, 398A, 406A, 432A, 462A, 468A, 541A, 565A, 566A, 605A, 615A, 630A, 644A, 645A, 662A
Lohse, Bernhard 69A, 87A
Loofs, Friedrich 14, 201A, 517A
Ludwig, Herzog von Württemberg 485, 499
Luther, Martin 13–16, 21A, 24, 26A, 29, 38, 45, 46, 49A, 51A, 53A, 54, 55, 62, 64, 65, 67, 72, 75, 84, 87A, 90A, 94, 99–102, 104, 107, 110, 113, 118, 119, 120A, 121, 123–125, 129, 135, 137, 143, 144, 159–161, 173, 178, 180, 186–188, 196, 198, 204–206, 211, 220A, 223, 226–228, 230–232, 234, 235, 238, 243, 251, 258, 268, 270, 271, 272A, 273, 276–278, 280, 281, 284, 287, 288, 290, 296, 297, 301A, 305, 335, 346–349, 354, 355, 370, 372, 374, 375, 401, 409–411, 413, 414, 416, 421, 422, 430A, 431, 432, 435, 437, 438, 445, 446, 447A, 457–460, 463–466, 468, 470, 471, 473, 474, 478A, 500, 505, 514, 518, 519, 522, 523, 525–528, 530, 531, 534A, 557, 562, 563A, 574, 575A, 578, 581, 591, 594, 598, 599, 601, 603, 605, 615A, 623A, 625, 626, 629A, 630, 632–638, 639A, 643, 647, 648–653, 655–657, 659, 661, 668, 669, 677, 685A, 694, 697, 701, 703
Mager, Inge 37, 138A, 139A–142A, 157A, 171A, 172A, 180A, 192A, 194A, 209A, 223A, 243A, 406A, 432A, 435A, 438A, 439A, 443A, 446A, 485A, 499A, 501A, 520A, 558A
Mahlmann, Theodor 66A, 82A, 83A, 86A, 88A, 90A, 95A, 227A, 345A, 349A, 358A, 407A, 422A, 528A, 558A, 590A, 674A, 693A, 700A, 701A
Major, Georg 15A, 33, 98, 108, 113, 114, 122, 128, 137, 141A, 147–149, 150A–154A, 155, 156, 162A, 190, 200A–203A, 204, 209, 220, 267, 293, 295, 377, 381–383, 384A, 387, 389, 438, 519A, 526, 546, 645
Makarius der Ägypter 116, 609A
Malter, Rudolf 697
Marbach, Johannes 407A, 516
Marbach, Philipp 486
Marcion 379
Margarethe von Braunschweig-Lüneburg 406
Maria I. Tudor, Königin von England 468
Mathesius, Johannes 519A
Maurach, Gregor 88A
Mauricius, Georg 148A
Maximilian II., Kaiser 561A
Meijering, Eginhard Peter 66A, 67A, 96A
Melanchthon, Philipp d.J. 127A
Melanchthon, Philipp 13, 15, 16, 20, 21A, 23, 24, 29, 33, 34, 38, 40, 45, 65–68, 70–73, 76, 77, 81, 84, 88, 94, 95, 107, 110, 111, 113–115, 118, 119A, 120A, 124A, 125, 134–137, 139, 142, 144, 150, 156, 166A, 173, 174, 193, 201, 204, 205, 211, 212, 214–221, 223, 225, 227, 249, 262, 267A, 268, 280, 284, 287, 291A, 294, 296, 297, 304, 305, 307, 310, 315, 342, 345, 349, 355, 359, 362, 370A, 373, 374A, 381, 387, 411, 414, 416A, 419, 420, 432, 433, 436A, 440, 445, 446A, 447, 464, 465, 475–477, 519, 526, 527, 557A, 565, 566, 567A, 570, 573, 575, 577, 578A, 580, 582, 583A, 584, 588–594, 598–600, 606, 607, 609A, 626, 631, 632–637, 640, 643, 644, 646–648, 650, 651, 655, 662, 663A, 664, 665A, 666A, 667, 669, 670, 673, 676A, 678, 682–684, 691–694, 701
Mengel, Stephan 270

Menius, Justus 105, 519A
Mentzen, Augustin 127A
Mirus, Martin 40A, 630, 645, 652
Moller, Heinrich 33, 41A, 114, 120, 122, 125, 141, 142, 147, 148, 159A, 160, 200A, 209, 210A, 234A, 265, 293, 332A, 389, 438, 546, 567A, 644A, 645A, 655, 656, 657, 664, 665A, 667, 693A
Moltmann, Jürgen 34, 34A, 35
Mordeisen, Ulrich 115, 220A, 652
Moritz, Herzog/Kurfürst von Sachsen 280
Mörlin, Joachim 93, 95, 121, 227, 228A, 229A, 230A, 238, 289, 296, 339, 345, 364–366, 519A
Mörlin, Maximilian 563A, 596
Mühlenberg, Ekkehard 324A
Müller, Ernst Friedrich Karl 279A, 546A, 548A, 639A, 640A
Musäus, Simon 519A
Musculus, Andreas 598
Myconius, Friedrich 73
Mynsinger von Frundeck, Joachim 239, 240A, 486A
Neddermeyer, Uwe 114, 126A
Nestorius von Konstantinopel 50A, 100, 106, 143A, 146, 155, 165, 181, 201, 339, 343A, 378, 492A, 582A
Neudecker, Christian Gotthold 143A, 160A, 161A
Neuser, Wilhelm Heinrich 66A–69A, 75A, 87A, 552A
Niesel, Wilhelm 676A, 681A, 682A, 688A, 689A, 690A, 691A
Nikolaus II., Bischof von Rom 598A
Nilsson, Kjell Ove 46A, 49A, 51A, 52A
Obermann, Heiko Augustinus 89A, 679A, 689A
Ockham, Wilhelm 62A, 77A, 151
Oekolampad, Johannes 67, 68, 70, 71, 74, 102, 285, 305, 414, 465, 639, 652, 654
Opitz, Peter 679A
Origenes 94A, 579A, 609A
Osiander, Andreas 83, 520, 576A
Osiander, Lukas 15A, 17, 125A, 349A, 520–525, 526A, 527–530, 531A, 532–534, 670, 694
Paul von Samosata 429
Petrus Fullo von Antiochien 379A
Petrus Lombardus 17, 678A
Peucer, Caspar 16, 17, 19, 22A, 33–35, 37, 37A, 113–115, 117, 120, 122, 125–128, 133–135, 210A, 220, 234A, 436, 519, 562, 566, 606–608, 609A, 610A, 611, 613, 615–617, 618A, 620–622, 627–629, 683, 684A
Peucker, Gregor 620A
Pezel, Caspar 34A, 114
Pezel, Christoph 15, 33–35, 37A, 40, 41, 43, 115, 119A, 120–122, 123A, 124–131, 134, 141A, 147, 148, 156, 159A, 160, 196, 204, 209, 210A, 211, 213–215, 217, 219, 220, 227, 230, 234A, 239, 265, 293, 295, 310, 314A, 389, 393, 420, 437, 438, 526A, 546, 552A, 566A, 567A, 629A, 630, 631, 632A, 644A, 645, 651, 658–662, 664, 665A, 666A, 667, 668A, 671A, 683, 684, 693
Pfaff, Christoph Matthäus 19A
Pfeffinger, Johannes 22A, 120A, 148A
Pfeifer, David 554
Pirnát, Antal 174A, 381A, 383A
Planck, Gottlieb Jakob 21–23, 29, 30, 311A, 406A, 432A, 449A, 565A, 605A, 615A, 630A, 644A
Platon 245
Pölnitz, Götz Freiherr von 390A
Poss, Johann 127A
Poullain, Valérand 468
Prosper von Aquitanien 94A, 609A
Quere, Ralph Walter 66A, 71A, 73A–75A, 94A, 95A, 692A
Quintilian, Marcus Fabius 578A
Ratschow, Carl Heinz 46A, 47A, 61A, 66A, 678A, 679A, 681A
Rauscher, Hieronymus 40A
Rhau, Georg 126
Rhau, Katharina 126
Rhegius, Urbanus 519A
Ritschl, Otto Karl Albrecht 31–34, 311A, 432A, 468A, 499A, 509A, 516A, 520A, 541A, 561A, 565A, 566A, 630A
Ritter, Matthias 228A, 406A–408A, 468, 470, 471, 473, 479, 481, 485A, 698
Rogge, Joachim 684A–686A, 689A, 690A
Rothmann, Bernhard 75, 76A
Rotondò, Antonio 383A
Rudinger, Esrom 19, 30A, 41A, 248–250, 251A, 252–254, 255A, 256, 258, 295, 419A, 455, 480, 566A, 567A, 644A, 662A
Rühel, Conrad 210A, 317, 390A
Saccus, Siegfried 267, 268A, 269, 270A
Salmuth, Heinrich 148A, 547, 630, 645
Sarcerius, Erasmus 519A
Sartorius, Balthasar 213A
Sassoferrato, Bartolus de 245
Schirmer, Albert 125, 128, 132, 135

Schlüsselburg, Conrad 115A, 119A, 120A, 121–123, 125–131, 133, 134A, 135, 230, 264
Schmid, Heinrich 29, 30
Schnepf, Erhard 267A
Schneppmüller, Christoph 270
Schütz, Christian 33, 34, 299, 300A, 436, 437A, 438, 555, 556, 558, 561, 601–607, 613, 615, 617, 620, 621A, 622, 623, 626, 628, 630A
Schütz, Käthe 603A
Schwarz, Reinhard 62A, 63A, 77A, 81A, 151A, 155A, 388A, 696A
Schwenckfeld, Kaspar von 22A, 39A, 78, 79A, 108A, 158, 170, 183, 203, 217A, 339, 341–344, 346, 348, 357, 384, 431, 467, 512, 513, 540, 576, 639
Sebaldi, Laurentius 267A
Seeberg, Erich 66A
Seeberg, Reinhold 56A, 78A, 565A
Selnecker, Nikolaus 21, 24A, 37A, 43, 121, 122A, 137, 138, 141, 148, 157–160, 162–164, 165A, 166–172, 178–186, 189–196, 199, 204–206, 209–211, 234, 235A, 237A, 238, 239, 241, 249, 251–253, 256, 257, 259A, 260, 261, 263–265, 289, 291, 292, 294A, 296, 310, 313, 340, 370, 373, 398–405, 420, 421, 424A, 433, 434A, 435A, 436, 438, 449–456, 482, 483, 499A, 500A, 516, 543, 554, 557, 559, 560, 602, 606, 624A, 624A, 649, 701
Servet, Michael 76, 149, 158, 203, 339, 377, 381, 384A, 386, 387, 576, 669, 670, 677A, 679
Sozzini, Lelio 340, 381A
Spalatin, Georg 67A
Spangenberg, Johannes 145, 519A
Sperling, Albert 390, 391, 392
Steiger, Johann Anselm 46A, 53A
Stolle, Volker 324A
Stössel, Johann 33, 34, 138, 141, 161, 299, 313, 314A, 437, 438, 541, 552, 553A, 554, 555, 561–563, 567A, 596, 597, 599–601, 603–606, 613, 615, 617, 618A, 619, 623, 626–628
Streiff, Stefan 46A, 47A, 62A
Strigel, Victorin 119, 120A
Stupperich, Martin 576A
Sturm, Erdmann Karl 66A, 89A
Sturm, Johannes 93A
Tangel, Lukas 239, 240A
Tertullian, Quintus Septimus Florens 94A, 116, 251A, 338, 387A, 480A, 609A, 681A
Theodoret von Kyros 94A, 116, 342, 357, 360, 410, 513, 573, 609A, 658, 699A
Therocyclus, Philipp 559A
Thomas von Aquin 85A
Thomasius, Gottfried 26, 103A, 699A, 700A
Thüringer, Walter 113
Timann, Johannes 93, 345A
Tschackert, Paul 31
Urban, Wacław 174A
Ursin, Zacharias 35, 36, 37A, 552A, 629A, 632A
Usingen → Arnoldi
Vermigli, Pietro Martire 95, 639
Vigilius Martyr von Trient → Vigilius von Thapse
Vigilius von Thapse 411
Vischer, Christoph 519A
Vögelin, Ernst 17, 565, 567, 595
Vorländer, Dorothea 51A, 57A
Wagner, Philipp 299, 300A, 301, 302, 309, 313, 314, 319, 432, 436–438, 555, 556, 558, 605, 616
Walch, Johann Georg 20, 21, 113A, 393A, 398A, 406A, 432A, 462A, 468A, 520A, 565A
Wallace, Ronald Stewart 689A, 690A
Wengert, Timothy J. 113
Wenz,, Gunther 328A
Westphal, Joachim 95, 589, 675, 676, 678A, 682
Wetzel, Richard 114, 126, 249A
Widebram, Friedrich 33, 41A, 138, 147, 148, 160, 163, 190, 191, 204, 234A, 265, 294, 389, 437, 438, 546, 567A, 631, 632A, 644A, 645A, 646–649, 664, 665A, 666A, 667, 668A, 682A, 693
Wigand, Johannes 138, 281, 339, 345, 353–359, 363, 365, 386, 463, 624A
Wilhelm der Jüngere von Braunschweig-Lüneburg 275A, 280
Wilhelm IV., Landgraf von Hessen-Kassel 140A, 141, 143A, 160A, 693
Willis, Edward David 678A, 679A, 680A
Witte, Johannes 678A, 680A, 690A
Wyclif, John 56, 118
Zetsch, Johannes 270
Ziegler, Walter 275A
Zwingli, Ulrich 13, 46, 67, 279, 285, 286, 347, 416, 430, 436, 465, 492, 493, 575A, 598, 624, 639, 648, 652, 689A

Sachregister

Die Titel der Hauptschriften, die aus der Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre hervorgegangen sind, sind in Kursive in das Sachregister aufgenommen.

Abendmahlslehre passim
- Luther 22, 68, 71, 632
- Melanchthon 22, 71, 75
- Schweizer 36, 689

Abendmahlsstreit, erster 14, 55, 104, 669, 694
- zweiter 13
- Bremer (1554–1560) 13
- Heidelberger (1559/60) 13

Abstrakte/konkrete Rede 47–49, 51, 77, 82–85, 86A, 100, 101, 107, 108, 110, 130, 131, 154–156, 158, 164, 176, 177, 182, 183, 186, 187, 194, 201, 205, 206, 229, 260, 295–297, 330–332, 335, 341, 342, 351, 354, 358, 364, 365, 368, 388, 401, 411, 413, 421, 488–496, 501, 502, 504, 508, 512, 514, 538, 540, 573, 594, 694, 695, 700

Akzidenz 61, 62, 76, 79, 81, 151, 201–202, 295, 488, 495, 585, 657

Allgegenwart der menschlichen Natur Christi 15A, 53, 54, 64, 72A, 85, 89, 103–105, 118, 120, 121, 124, 131, 132, 134, 140, 141, 146, 170, 206, 251, 287A, 288, 297, 308, 310, 315, 336, 344, 345, 349, 352, 355, 358, 367, 374, 396, 403, 416, 420, 422, 446, 467, 478, 486, 487, 489, 495–497, 501, 504, 509, 511, 512, 516, 518, 519A, 520, 525, 527, 528, 535, 538, 544, 571, 582, 586, 591, 602, 606, 637, 644, 670, 673, 677, 687, 688, 697, 698, 700, 701, 703

Allgegenwart der Person Christi 72, 83, 134, 175, 187, 287, 307, 352, 409, 421, 571, 573, 672, 678

Allgegenwart Gottes 86, 101, 105, 120–122, 153, 165, 184, 215, 224, 293, 296, 344, 395, 418, 495, 543, 575, 649, 672, 678, 697

Allmacht der menschlichen Natur Christi 41, 165, 331, 403, 458, 459, 467, 487, 489, 490, 509, 511, 512, 514, 525, 531, 556, 596A, 697

Ἀλλοίωσις 109, 493, 512, 517, 518

Altenburger Kolloquium (1568/9) 141, 280, 281, 353

Altkirchliche Symbole 323, 590, 617A, 643

Altkirchliche Tradition 70, 71, 73, 74, 83, 85, 92, 94, 101, 106, 109, 111, 117, 123, 124, 146, 147, 152, 160, 164, 168, 173, 177, 179, 193, 197, 199, 201–204, 205, 210, 211, 214, 216, 221, 235, 236, 242, 246A, 248, 253, 254, 256, 260, 262, 266, 277, 319, 320, 322, 323, 330, 338, 339, 345, 346, 352, 354, 358–360, 364, 365, 368, 372, 373, 376, 381, 383, 386, 387, 389, 392, 395, 398, 399, 405, 409–411, 414, 428, 445, 463, 466, 471, 479, 500, 502, 513, 514, 516, 535, 544, 567, 569, 570, 573, 576, 577, 579, 582, 585, 587, 588, 598, 608, 609, 613, 617A, 669, 673, 675, 677, 679A, 698, 699

Amt Christi 153, 203, 213, 235, 330, 332, 362, 368, 409, 428, 442, 444, 518

Anbetung Christi 204, 255, 332A, 341, 376

Anbetung des Brotes (Artolatrie) 93, 115, 446, 563, 569, 588, 598, 599, 605, 607, 615, 640, 642, 660, 667, 673

Anhypostasie/Enhypostasie 63, 65A, 77A, 80, 81, 84, 86A, 90, 150, 169, 205, 214, 220, 329, 334, 361, 374, 378, 388, 400, 441, 502, 515, 536–538, 540, 609, 672, 673, 680, 695, 699, 702

Anthropophagie 588, 594, 654

Antitrinitarier 14, 76, 88A, 146, 149, 156, 174, 194, 339, 377, 379, 381, 382, 385, 386, 388, 389, 430, 535, 540, 669, 670, 677, 679, 694, 695, 700, 702, 703

Apathie der Gottheit 48, 76, 156, 328, 376, 383, 441, 574, 678
Apologia confessionis Augustanae (AC) 75, 142, 143, 144A, 185, 230, 235, 268, 274, 457, 461, 464, 477, 480, 519A, 542, 545
Apostolikum 213, 394, 399, 505
Arianer 146, 246, 340, 357, 371, 379, 381
Aristotelische Schulphilosophie 35, 61, 92, 671
Assumptionschristologie 76A, 85, 93A, 182A, 214, 215, 220, 224A, 276, 334, 350, 365A, 402, 441, 489A, 490, 497A, 506, 573A, 641, 671A, 680A, 695A
Athanasianum 507
Auferstehung Christi 53, 154, 166, 214, 216, 260A, 261, 329, 337, 344, 365, 375, 395, 397, 506, 517, 530, 532, 534, 586, 588, 597, 598, 609, 675A, 679A, 681A, 701, 703
Aufstieg der gläubigen Seele in den Himmel 472, 546, 551, 668, 685, 689, 691
Augsburger Interim (1548) 468, 528
Augsburger Religionsfrieden (1555) 226, 233, 423, 432–433, 435, 447, 468, 553, 567
Bartholomäusnacht (23./24.8.1572) 619
Bedenken der Theologen zu Braunschweig (1571) 231
Boëtius, Index errorum (1571) 228, 367, 519
Calvinismus/Calvinisten 13, 14, 17, 20, 22–25, 30, 31, 34, 36, 97, 98, 157, 177, 185, 195, 205, 217, 230, 235A, 240, 269, 270, 278, 279, 300, 301, 321, 322, 355, 369, 408–410, 413, 416, 421, 423, 425, 426, 431–435, 438, 449A, 451, 452, 456–462, 470, 482, 501, 510, 541, 542, 546, 556, 558–561, 563, 565, 567, 594–597, 599–601, 604, 619, 620, 622–624, 628, 630–633, 639, 643, 644, 645A, 648, 649, 651–653, 658–660, 668–670, 674, 682A, 683, 684, 693, 694, 697, 703
Chalkedonense 92, 100, 152, 175, 181, 381, 702
Christologie passim
– nominalistische 46, 61, 62, 77, 201, 388, 401, 678, 696
– genera 48, 49A, 205, 361, 363, 409, 411–413, 421, 494
Christus passim
– als Haupt der Kirche 255, 329, 376
– als Mittler 85A, 215, 276, 278, 323, 324, 325, 329, 405, 518
Circumscriptive, diffinitive und repletive Gegenwartsweise 53, 54, 348, 430, 530
Coelum empyreum 88, 236, 244, 403, 415, 572
Communicatio idiomatum 15, 38, 46, 48, 51, 52, 57, 60, 64, 79, 82–84, 90, 91, 100–102, 106, 109, 123, 133, 155, 157, 163–165, 168, 170, 173, 174, 179, 181, 192, 201, 202, 205, 207, 212, 218A, 219, 225, 230, 232, 235A, 237, 261, 274, 293, 297, 315, 321, 330–332, 339, 341, 346, 353, 354, 357, 362, 364, 365, 373, 388, 409, 411, 413, 421, 487, 490, 491, 502, 509, 511–514, 517, 537, 538, 572, 599, 667, 672, 677, 678, 699
– als uneigentliche Rede 77, 362
– als forma loquendi 77, 84A, 154, 165A, 201, 293, 361, 467, 490, 513, 573, 606
– als praedicatio inusitata 79
Communicatio idiomatum physica 91A, 133, 134, 146, 152, 154, 156, 165, 167, 168A, 170, 174, 178A, 182, 183, 188, 198, 255, 259A, 293, 315, 321, 334, 341, 345, 346, 350, 351, 354, 361, 373, 383, 384, 386, 387, 405, 426A, 427, 462, 467, 476, 488, 489, 493, 494, 511, 515, 526, 538A, 543, 570, 582, 589, 591, 592, 606A, 671, 679, 695, 702
Communicatio idiomatum realis 50, 84, 91, 105, 107, 110, 111, 118, 122, 127, 130, 132–135, 143A, 146, 152, 154, 156, 164–167, 168A, 169, 170, 175, 178A, 183, 187, 193, 201, 202, 206, 207, 237, 259A, 288, 297, 315, 316, 321, 322, 327, 335, 341, 346, 350, 354, 355, 361, 368, 373, 378, 383, 384, 386, 391, 392, 412, 413, 426A, 427, 429, 431, 439, 442, 443, 446, 467, 488, 491, 509, 512, 526, 531, 537, 539, 540, 582, 594, 671–673, 677, 695, 696, 698–700, 702
Communicatio idiomatum verbalis 91A, 122, 130, 133, 164–167, 169, 170, 174, 182, 188, 224, 237, 288, 342, 346, 351, 355, 368, 391, 412, 488, 490, 492, 493, 503, 509, 511, 512, 514, 517, 539, 589
Confessio Augustana (CA) 14, 25A, 66, 75, 142, 143, 144A, 147, 233, 235, 268, 269, 274, 285, 294, 408, 416–418, 432, 453, 457, 461, 464, 469, 470, 475A, 477, 480, 485, 500, 516, 519, 542, 545, 547, 553, 557, 561, 568, 569, 579, 589, 590, 592, 620, 623, 629A, 631, 643, 651

Confessio Augustana variata (CAvar) 144A, 444, 447A, 471, 477, 635A
Confessio Saxonica (1551) 143A
Consensus Dresdensis (1571) 16, 17, 22, 24, 25A, 36–38, 40, 41, 275A, 406, 407A, 423, 425A, 432, 439, 444, 446, 447A, 449A, 451–457, 459, 460, 461A, 463, 464, 466–471, 473A, 474, 477, 479, 481–483, 485, 521, 523–525, 528, 541, 542, 545, 547–551, 553, 597, 606, 623, 630, 633, 638, 643, 646, 647, 649, 652, 653, 655, 656A, 663
Consensus Tigurinus 13
Corpus doctrinae Philippicum 33A, 96, 140–145, 160, 161, 173, 177, 196, 199, 211, 215A, 216A, 218A, 220, 221, 225, 230, 234, 235, 239, 243, 249, 268, 269, 271, 274, 284, 290–292, 304, 305, 312, 313, 315, 369, 373, 440, 445, 464, 474, 597, 633, 634, 638, 643, 644, 646, 648, 651, 653, 655, 656A, 660, 661, 663
Cureus, Exegesis perspicua (1574) 17, 18, 25, 28A, 30A, 31, 32A, 40, 41, 42, 257A, 541, 565–567, 572, 582, 589A, 590A, 592, 594, 595, 605, 606, 624, 631, 639, 641–643, 648, 651, 652, 654, 655, 660, 661, 667A
Dathenus, Bestendige Antwort (1572) 520
Divinitas communicata, creata/Quaternität 295, 377, 379, 384, 386, 405, 430, 494, 511
Dogma, neues 23, 66, 73, 320, 585
Doketismus 376
Einsetzungsworte 56–58, 67, 68, 70, 74, 99, 103, 115, 117A, 118, 124, 129, 140, 146, 163A, 210, 219, 226, 232, 235, 262, 268, 274, 283, 285, 287, 297, 306, 315, 316, 347, 348, 355, 369, 370, 374, 404, 410, 412, 418, 419, 428, 444, 446, 451, 452, 464, 466, 467, 470, 479, 480, 505, 517, 518, 524, 529, 530, 532, 543–545, 547, 550, 578, 579, 582, 583, 596A, 597, 601, 606, 608, 613, 634, 638, 640, 641, 645, 654, 656–658, 660, 665, 667A, 673, 689–691, 700, 701
Ekklesiologischer Nutzen des Abendmahls 93, 116, 220A, 551, 579, 584, 588, 589, 592, 609–611, 635, 649, 665, 668, 690
Emanation Gottes 340, 387A, 671A
Empfang der vollen Abendmahlsgabe vor der Inkarnation 576
Empfangene Gaben Christi (dona) nach seiner Verherrlichung 203, 218, 225, 254, 277, 279, 310, 334, 337, 354, 363, 373, 374, 385, 391, 413, 442, 443, 525, 671A, 672, 699
Erste Abendmahlsfeier 509, 530, 612
Eutychianismus 22, 164, 178A, 182, 253, 292, 294, 295, 309, 346, 359, 363, 364, 392, 488A, 511, 513, 515, 526, 570A, 587, 590, 598, 677
Extra-Calvinisticum 679
Extra-Philippicum 89, 387, 509, 649, 668, 672
„Finitum (non) capax infiniti" 252, 350, 402, 403
Flacianer 39, 122A, 139, 144, 160, 161, 249, 270, 271, 289, 294, 315–318, 321, 322, 355, 365, 367, 368, 374, 375, 377, 378, 380, 385A, 425A, 428, 429, 431, 442A, 463, 559A, 560, 561, 599, 600, 633, 634, 650, 652
Frankfurter Fürstentag (1558) 477
„Fröhlicher Wechsel" 60
Fünf Unionsartikel (1568) 139, 140, 146
Fürstenschule Pforta 17, 436, 595, 616, 621
Geistlicher und irdischer Leib 571, 701
Gemeinschaft an Leib und Blut Christi 67, 70, 92, 93, 219, 221, 226, 233, 269, 273, 279, 282, 284, 306, 368, 369, 445, 471, 475, 563, 577–579, 581, 609, 612, 634, 641, 649, 658, 661, 665, 666, 691
Gemeinschaft der beiden Naturen Christi 47, 48, 51, 64, 65, 181, 182, 188, 206, 232, 487, 489–494, 496, 497, 501, 502, 511–515, 537, 558A, 695, 696
Geometrie 70, 75
Gnesiolutheraner 38, 138, 139, 281
Gnosis 339
Göttliche Majestät 69, 152, 158, 168–170, 183, 186, 206, 244, 335, 349
Großer Katechismus 519A, 636
Grundfest (1571) 16, 26A, 34, 38, 39, 253A, 264, 275A, 281A, 289, 299, 301A, 302, 311–314, 316–320, 322, 338, 380, 382, 384, 387, 389, 393, 398, 406, 408A, 409, 416, 419, 420, 423–425, 428, 432, 434, 450A, 459, 460, 464, 476, 477, 485, 499, 505A, 515, 522, 547, 607, 663
Gynäkokratie 605, 623
Handeln der göttlichen Person durch ihre menschliche Natur 350, 359, 489, 491–494, 503, 504, 506, 508, 513, 531, 699–701

Handlungen gemäß einer Natur der Person Christi 156, 176, 182, 202, 330, 331, 354, 362, 391
Heidelberger Katechismus (1563) 13, 36, 97, 102A, 225, 231, 279, 477, 479, 542, 543, 546, 546–550, 552, 553A, 555, 600A, 639, 640A, 659, 660, 693
Heiliger Geist 57, 106, 150A, 170, 201, 214, 251A, 341, 342A, 343, 351, 357, 377, 382, 386, 405, 473, 478, 479, 480A, 491, 523–525, 540, 548A, 553A, 571, 574, 575, 578, 589, 593, 609, 635, 639, 659, 666A, 668, 675A, 683A, 685–691, 697
Herzogtum Sachsen 138, 280, 296, 599
Himmel als Ort 88, 99, 156, 157, 165, 204, 209, 221, 225, 231, 401, 402, 417, 420, 460, 478, 514, 529, 570, 575, 593, 635, 642A, 664, 675, 676, 678, 683, 684, 689
Himmelfahrt Christi 54, 88, 89A, 90A, 95, 99, 105, 119, 135, 146A, 203, 204, 214, 216, 220, 224, 228, 235, 242–244, 247, 248, 252, 259, 260, 262, 267, 269, 270, 272, 273, 276–278, 286, 290, 295, 297, 304–307, 309, 310, 321, 328, 329, 336, 337, 344, 345, 347, 348, 365, 369, 371, 373, 380, 393–395, 397–399, 402, 409, 410, 416, 417, 422, 429, 439, 443, 452, 457, 458, 460, 466, 470, 476, 478, 480A, 499, 505, 506, 509, 513, 517, 529, 535, 544, 563A, 570, 588, 596A, 602, 637, 641, 647, 654, 655A, 661, 665A, 672, 674, 676, 677, 678, 679A, 680A, 681A, 683, 690, 703
Höllenfahrt Christi 123, 328, 394
Hypostatische Union → Unio personalis
Identität von Wesen und Eigenschaften bei der Gottheit 202, 326, 327, 354, 356, 357, 386, 421, 429
Immutabilitas Dei/mutabilitas hominis 186, 207, 334, 441, 488, 509, 515, 699
Incommunicabilitas der göttlichen Personen 491, 502
Ingolstädter Thesen gegen Jakob Andreae (1571) 25, 380A, 390–392
Integrität der Wesenseigenschaften beider Naturen Christi 78, 119, 120A, 122A, 218A, 244, 255, 261, 297, 326, 330, 337, 361, 489, 502, 535, 539, 570, 637, 672, 678
Jena, Warnung vor dem unreinen Catechismo (1571) 281–288
Jesuiten 25, 322, 381A, 391, 392
Jungfrauengeburt 236, 255, 342A, 343
Jüngstes Gericht/Parusie Christi 237, 252, 272, 285, 286, 328, 337, 370A, 371, 394, 395, 402, 443, 450, 529, 535, 572, 575, 588, 609, 675A, 688
Kaiserrecht 146, 600A
Kapernaitisches Essen 476, 481, 563, 598, 642, 654, 661, 665A
Kleiner Katechismus 142, 177, 196, 211, 226, 230, 235, 268, 273, 282, 290, 315, 367, 369, 374, 375, 437A, 439, 444, 446, 457, 464, 471, 474, 522, 548, 563A, 597, 603, 636, 649
Konfessionalisierung 40, 541, 558, 561
Konkordienformel 13, 14, 26, 29A, 30A, 37–39, 328A, 561, 644
Konsekration der Abendmahlselemente 68, 349
Konsistorien, kursächsische
– Leipzig 425, 433, 440, 522, 627
– Meißen 114, 147, 425, 433, 438, 440, 522, 542, 545, 547, 557A, 627, 630
– Wittenberg 433, 440, 522, 627
Konsubstantialität Christi mit den Menschen 79, 176, 204, 244, 308–310, 329, 337, 376, 400, 442, 531, 548A, 594, 598, 673, 674, 679A, 681, 703
Konsubstantiation 210, 563, 583, 660, 661, 663
Konzilien
– Chalkedon (451) 100, 511, 643
– Ephesus (431) 100, 342A, 643
– Konstantinopel (681) 169
– Nicäa (325) 445, 466, 480, 643
– Trient (1545–63) 144
Kryptocalvinismus/Kryptocalvinisten 17, 33, 34A, 35, 37A, 41, 95A, 615, 639, 640, 674, 683, 684, 692, 693
Kryptophilippismus/Kryptophilippisten 35, 674, 692
Kurpfalz 24, 35A, 36, 97, 98, 102A, 205, 541, 542, 545, 547, 549, 550, 552, 553, 555, 597, 600, 620, 629, 632A, 644, 669, 692
Kursachsen 22, 24, 25A, 27, 29A, 35, 141, 145A, 160, 280, 281, 302, 542, 550, 552, 595, 596, 599, 606, 607, 616, 617, 619, 622, 624, 632, 644, 663, 693
Leibliches und geistliches Essen 57, 58A, 117, 269, 283, 498, 562, 636, 638, 660
Leiden und Sterben der menschlichen Natur Christi 84, 85, 108, 154A, 216, 328, 336

Leipzig, theologische Fakultät 143, 191, 196, 271, 312, 313, 316, 317, 423, 433, 434A, 542, 547, 560
Logik 56, 59, 60, 62, 64, 79, 86, 111, 118, 177, 495, 567, 697, 698
Lokale Himmelfahrt Christi 55, 209, 210, 216, 235, 369, 389, 396
Lüneburger Bedenken (1571) 240, 275–280
Luthertum 25, 355, 384, 426, 433, 457, 501, 693
Majestät der menschlichen Natur Christi 32, 101, 107, 146, 159, 176, 181, 183, 188, 197, 252, 343, 351, 357, 397, 402, 403, 409, 412, 422, 439, 442, 460, 466, 489, 491, 494, 496, 497, 500, 503, 505, 506, 509A, 511, 512, 514, 516–519, 527, 537, 696, 701
Manducatio impiorum 24, 58, 69, 95, 110, 213, 219, 221, 227, 232, 283A, 431, 444, 446, 461, 472, 473, 481, 563A, 581, 583, 592, 594, 596A, 606, 610, 611, 638, 665, 673, 691, 693
Manducatio indignorum 58A, 95, 124A, 132, 226A, 245, 283, 285, 446, 451, 452, 464, 522, 523, 546, 551, 606, 610, 612, 636, 638, 646, 649, 653, 654, 657A, 659, 661, 667A
Manducatio oralis 58, 68, 69, 71, 72, 75, 110, 136, 213, 219, 221, 227, 232, 236, 282, 285, 296, 314, 445, 446, 451, 452, 460, 464, 471, 480, 498, 523, 524, 548, 551, 562, 563A, 581, 593, 596A, 605, 606, 611, 613, 636, 637, 642, 645, 646, 649, 653, 654, 657, 659, 663A, 665, 673, 690, 691, 693
Manichäer 108, 379
Marburger Artikel (1529) 475
Marcioniten 108
Massa naturae humanae 81, 85, 90, 150, 151, 201, 214, 374, 388, 536–540, 577, 609A, 612, 671, 695, 699
Maulbronner Kolloquium (1564) 97, 102A, 279
Metaphysik 48, 327, 491, 680A, 697
Modus praesentiae 177, 308A, 315, 348, 428, 530, 599, 612
Monophysiten/-theleten 146A, 169, 378
Multivolipräsenzlehre 32, 74, 75, 90A, 131, 141, 146, 163A, 166, 168, 170, 184A, 189, 206, 220, 237, 245, 287, 288, 297, 307, 403, 404, 412, 413, 416, 418, 420–422, 452, 458–460, 464, 501, 543, 544, 564A, 683, 700
Naturentrennung 55A, 67, 69, 80, 100, 106, 181, 188, 514A, 531
Naturenvermischung 84, 91, 108A, 118, 123, 134, 149, 158, 166A, 176, 181–183, 194, 202, 255, 293, 341, 359, 383, 388, 404, 441, 512, 535, 537, 540, 543, 573, 587, 598, 602A, 607, 672, 677, 694, 700, 702
Nestorianismus 91, 92, 143A, 156A, 164, 170, 378, 486, 488A, 512, 513, 582, 702
Neuplatonismus 387A, 671A, 697A
Nicänum 381, 466, 510
Niedersächsisches Bekenntnis (1571) 38, 405, 406, 435, 449, 454, 455, 462, 485, 499, 516, 520
Nominalisten 99, 150, 430, 671
Nova lingua bei Luther 47, 59, 60
Ontologie 35, 61, 64, 65A, 66, 77A, 79–81, 83, 91, 100, 101, 110, 111, 151, 155, 175, 181, 193, 200–204, 214, 220, 309, 323, 325, 329, 330, 356, 365, 374, 378, 388, 391, 409, 421, 422, 441, 442, 486–490, 495, 502, 511, 535–539, 585, 671, 678–680, 695, 696, 699
„Oportet Christum coelo capi" (Act 3,21) 209–211, 216, 217, 220, 221, 225, 229, 230, 235, 237, 239–242, 246–250, 254, 256, 260A, 262, 263, 266, 269, 272, 273, 276, 277, 286, 290, 292, 295, 300, 304, 367, 370, 372, 404, 409, 418, 419, 449, 460, 543A, 675, 682–684, 692
Osiander, Bericht (1572) 521, 525, 528
„Papisten", „papistischer" Zauber 93, 103, 270, 426A
Perseität 50, 60, 502, 508
Person Christi 47–51, 53, 54, 57, 59, 64, 79, 81, 87A, 91A, 100, 101, 103, 151, 154, 164, 166, 168, 175, 176, 181, 183, 184A, 187, 200, 201, 206, 213–215, 219, 220, 232, 244, 254, 260, 288, 290, 293, 306A, 307, 323, 326, 327, 330–334, 336, 344A, 354, 355A, 356, 357, 362, 364, 365, 377, 378, 385, 386, 388, 391, 397, 403, 405, 413, 424, 429, 439, 440, 446, 457, 466, 473, 478A, 481, 487, 489, 490, 491, 496, 499, 501–503, 506, 518, 531, 535, 536, 537, 540, 551, 569, 635, 670A, 672, 677, 679, 680A, 695, 696, 700
Personpräsenz 86, 94, 120A, 219, 269, 444, 657, 667, 668
Pfandzeichen für den abwesenden Leib Christi 87, 226, 251, 431A, 473A, 544, 639, 654A

Philippismus 24, 25, 33A, 35
– klassischer 20A, 21A, 111, 136, 149, 156, 204, 206, 209, 217, 220, 261A, 269, 293, 295, 389, 438, 443, 445, 545–547, 596A, 630, 635, 644
– konsequenter 21A, 25, 30, 31, 36, 37A, 42, 136, 149, 156, 157, 204, 209, 217, 220, 221, 227, 234A, 243, 269, 293–295, 314, 389, 420, 432, 438, 546, 552, 561, 564, 565, 567, 592, 595, 596A, 597A, 603, 606, 611, 623, 635, 637, 639, 641, 644, 664, 668, 670–682, 684, 691–694, 697
Philippisten 14, 20, 31, 38, 139, 147, 200, 201, 206, 519A
Philosophie 73, 533, 566, 578, 582
Potentia Dei absoluta/ordinata 593
Prädestination 123A, 145, 693
Praedicatio identica 118
Praesentia corporis Christi
– cum pane in coena 69, 71, 72, 75, 76, 87A, 93A, 111, 136, 444, 471, 548, 635, 636, 656, 692
– ex opere operato 446, 481, 579, 598A, 610, 612, 668, 686
– in vel sub pane in coena 111, 444, 461, 479, 544, 548, 555, 582, 586, 588, 638, 641, 654A, 657, 660
– non propter panem, sed propter hominem 94, 95A, 117, 119, 120A, 584, 589, 613, 637, 692
– in fide/in anima 480, 481, 545, 594, 654, 657, 659, 665A, 668, 673
Priesterliches, königliches und prophetisches Amt Christi 254, 307, 325, 329, 394, 397, 398, 405, 414, 417, 418, 444, 525
Proprietates essentiales/non essentiales 50, 153, 184, 201, 207, 356A, 357, 364, 365, 570A, 572, 587, 593, 671A, 672
Protevangelium (Gen 3,15) 324
Räumliche Abwesenheit der Person Christi ihrer menschlichen Natur nach 32, 41, 55, 69, 71, 75, 83, 85, 89, 90, 103, 120, 121A, 129, 135, 211, 221, 236, 242, 251, 252, 254, 260, 262A, 271, 272, 279, 286–288, 304, 305, 343A, 344, 372, 402, 413, 418, 450, 460, 461, 464, 480, 497, 545, 588, 640, 641, 647, 654, 665A, 678A, 682, 688
Räumliche Einschließung des Leibes Christi in das Brot 72, 74, 76, 86, 87, 94, 308, 478, 563, 569, 582, 583, 588, 596A, 598, 610, 611, 637, 657, 660, 663
Realpräsenz von Leib und Blut Christi 33, 58, 67–69, 73–75, 110, 117, 119, 130–133, 135, 136, 140, 141, 146, 147, 161, 177, 178, 185, 187, 189, 204, 205, 210, 217, 219, 224, 226, 232, 237, 243, 245, 262, 279, 280, 282, 283, 287, 295, 296, 306, 308, 309, 310, 315, 347, 348, 370, 374, 380, 389, 410, 417, 420, 421, 426, 428, 429, 431, 439, 443A, 444, 450, 461A, 466, 467, 472, 473, 498, 499, 505, 516A, 518, 524, 528, 529, 535, 544, 545, 546, 549, 563, 582, 594, 596A, 597, 630, 631, 635, 638, 642, 654, 664, 670, 673, 694, 696, 697, 700, 702
Rechte Gottes als Herrschaftsraum Gottes 55, 207, 244, 367, 404, 418, 497, 531, 532
Rechte Gottes als Ort 123, 129, 131, 134, 254, 259, 279
Reformationsversuch in Köln (1544) 87A
Reichstage
– Augsburg (1530) 71, 75
– Augsburg (1566) 553A, 620A
– Speyer (1570) 185
– Worms (1521) 650
Religionsgespräche
– Frankental (1571) 524A
– Poissy (1561) 232A, 588A
– Regensburg (1541) 46, 62A
– Worms (1557) 475A
Römisch-katholische Kirche 284, 392, 426
Rudinger, Disputatio grammatica (1571) 248, 249, 253, 254, 258A, 417, 419, 422, 434A, 450A, 455, 480, 522, 662A
Sabellianismus 379
Sakrament 57, 67A, 70A, 117, 118, 213, 218, 225, 275, 277, 278, 290, 292, 308, 355, 367, 428, 431, 438, 445, 450, 459, 462, 465, 472, 474, 478, 479, 481, 544, 551, 556, 570, 574, 577, 581, 610, 613, 630A, 657, 659, 660, 684, 685, 686
– Generaldefinition 119, 214A, 218, 224, 225, 479, 569, 577, 666, 684
– als Pfand und Siegel der Glaubensgerechtigkeit 575, 577, 579, 612, 659, 666, 668
„Sakramentierer" 102, 104, 129, 159, 177, 225, 238, 241, 242, 270, 272–274, 278, 282–284, 301A, 305, 353, 354, 426A, 431, 433A, 451A, 452, 459, 461, 465, 470, 476, 481, 555, 558, 596A, 597, 608, 616, 624, 625, 630, 641A, 643, 646, 651, 654A, 657, 658
Samosatener 341, 379

Satisfaktion 324, 325
Schmalkaldische Artikel (ASm) 142, 235, 468, 519A, 631
Schmalkaldischer Bund 78
Schmalkaldischer Krieg (1546/7) 280
Scholastik(er) 35, 62, 76A, 77, 78, 88A, 104, 118, 263, 348, 373
Selnecker, Commonefactio (1571) 237A, 239, 241, 246, 248, 257A, 289, 292, 449
Selnecker, Exegema (1570) 180, 181, 185, 189, 192, 193, 195, 258
Selnecker, Glossen (1571) 253A
Selnecker, Kurzes Bekenntnis (1571) 243A, 245, 289A
Selnecker, Richtige Fragstück (1571) 404, 405
Signifikationshermeneutik 94, 218, 580, 584, 588, 593, 606, 642, 653, 666, 673, 684A
„Simul iustus et peccator" 58, 59, 60
Sitzen Christi zur Rechten Gottes 72, 85, 88, 89, 90A, 99, 103, 107, 146A, 175–177, 183, 214, 216, 217, 225, 235, 242A, 243, 263, 276–278, 281, 287, 290, 292, 297, 310, 321, 344, 345, 347, 348, 360, 370, 371, 373, 374, 388, 393, 394, 396, 398, 400, 403–405, 409, 416, 418, 422, 439, 443, 444, 446, 499, 502, 504–506, 509A, 517, 525, 529, 544, 572, 637, 673
Soteriologisches Interesse 90, 310, 360, 361, 422, 672, 681, 703, 703
Spiritualpräsenz 95, 129, 136, 188, 251, 253, 428, 431, 444, 445, 451, 460, 461, 466, 472, 479, 530, 533, 544, 551, 611, 612, 636, 690, 691, 697
Status exinanitionis/exaltationis 26A, 52, 78, 89A, 107, 108, 191, 242A, 277, 307, 335, 336, 343, 352, 397, 409, 415, 442, 458, 493, 494A, 503, 506, 508, 532–534, 676, 679A, 701
Substanz 46, 59, 61, 64, 76A, 81, 92, 108, 151, 201, 202, 268, 294, 295, 306A, 308, 327, 334A, 340, 348, 351, 355A, 360, 374, 378, 382, 385, 396, 429A, 515, 549, 563, 575–578, 583, 585, 587–589, 657, 660, 667, 676A, 679, 682, 694, 700
Substanzontologie 64, 135, 168, 200
Suppositale Union 63, 77A, 79–81, 150, 151, 175, 201, 204, 214, 215, 219, 224, 229, 326, 329, 332, 350, 351, 373, 388, 400, 401, 402, 420, 422, 517, 535, 539, 568, 574, 609A, 671, 679, 682, 696, 702
Symbolische, zeichenhafte Funktion der Abendmahlselemente 87, 94, 116, 117, 473, 524, 551, 551A, 555, 574, 575, 576, 580, 589, 609, 611, 630, 636, 646, 647, 658, 684, 685, 686A, 687A, 688, 689A, 691A
Synekdoche 56, 87A, 129, 362, 574, 578, 656
Synode in Dresden (1571) 433–435, 437, 438, 455, 623, 650
Synode, allgemeine 71, 545, 547, 592, 663, 692
Theopaschitisches Problem 48, 49, 77, 82, 84, 102, 107, 130, 329, 341, 342, 376, 379, 392, 397, 492, 493, 503, 515, 678A
Torgauer Landtag (1574) 547A, 623
– Theologenkommission 33, 640–643, 647–649, 655, 656
– Verhör 33, 41, 628, 646, 665A, 667A, 668A
Torgauer Artikel (1574) 16, 20A, 24, 27A, 38, 440, 631, 638, 642A, 643–647, 649–654, 656–663, 664A
Totum agens der Person Christi 82, 155, 490
Totus ubique, sed non totum 260, 263A, 496, 497, 571, 673, 678
Transsubstantiation 46, 56, 62, 63, 72, 75, 76, 250, 348, 445, 478, 504, 530, 546, 563, 581, 598, 608A, 610, 637, 657, 658, 667, 673
Trinität 49, 50, 76, 80, 151, 169, 177, 186, 200, 202, 323, 324, 333, 334, 340, 342–344, 357, 359, 376, 377, 379, 381–383, 385–387, 389, 432, 440, 478, 488, 490, 491, 494, 515, 540, 599, 619, 670, 671
Tritheismus 340, 379
Tropische Interpretation der Einsetzungsworte 116, 118, 136, 283, 582, 608, 640, 647A, 654, 660, 690, 692
Türken/Islam/Muslime/Koran 198, 378, 380, 381, 385
„Ubiquität(slehre)" 23, 24, 32, 53A, 99, 104, 117, 124A, 131A, 146, 163A, 177, 181, 198, 250, 252, 287A, 292, 294, 315, 344, 345, 347, 358, 364, 370, 399, 403, 409, 439, 462, 476, 509, 525, 543, 544A, 546, 553A, 563, 564, 573A, 592, 602A, 605, 606A, 611, 615, 620A, 647, 663, 665A, 679A, 698A
Unio personalis 26A, 50, 51, 77A, 84, 99, 103, 106, 107, 109, 110, 123, 124, 128, 130A, 131, 134, 149, 150–152, 155, 156,

163–165, 168, 168, 170, 173, 174, 180–182, 186, 192, 193, 197, 202, 205, 214, 224, 229, 255, 263, 306A, 308, 321, 326, 334, 339, 343A, 347, 349, 355, 360, 361, 363, 364, 373–375, 391, 401, 409, 415, 421, 429, 441, 442, 478, 486–488, 491–493, 527, 531, 534, 536–538, 573, 576, 599, 617A, 672, 678, 680A, 682A, 695, 699
Unio sacramentalis 57, 64, 68, 474, 478, 479, 583, 589, 598A, 606, 636, 642, 653
Union 22, 24, 26, 35, 438A, 476A, 482, 483, 525, 546
Unräumliche Präsenz der Schöpfung bei Gott/bei der menschlichen Natur Christi 509, 697
Unsterblichkeit Christi 79, 176, 672
Unterscheidung zwischen Lehr- und Streitbüchern Luthers 104, 582, 661
Vereinigung des Zeichens mit der Wahrheit 478, 479
Vergottung der Menschheit Christi 39, 78, 88A, 170, 297, 329, 344, 351, 376, 378, 383, 384, 386, 387, 389, 391, 442, 513, 514, 531, 539, 540, 570, 576, 671, 695, 700
Verzehrendes Feuer der nicht inkarnierten Gottheit 54, 232, 325, 359, 413, 422, 450, 498, 519, 531, 571, 622, 703
Vier-gradus-Lehre 91, 575
Wahrer Leib/vergotteter Leib 177, 178, 259A
Weltbild, aristotelisch-mittelalterlich 54, 398, 444, 567, 593
Weltgegenwart Christi 56, 68
Wiedertäufer 225, 341, 524
Wittenberg, Ausschreiben (1571) 289, 317
Wittenberg, Extrakt aus der Grundfest (1571) 423, 424, 425A, 425A, 427, 428, 433, 439, 555
Wittenberger Fragstück (1571) 32, 40, 393, 394, 398, 405, 413, 417, 419, 420, 422, 428
Wittenberger Katechismus (1571) 16, 20, 21A, 22, 30A, 37A, 39, 40, 196, 207, 209–212, 219, 223, 225–230, 232–235, 238–241, 247, 249, 253, 263, 264, 265A, 267–269, 273–280, 281A, 284, 289–292, 294, 295, 297, 299–305, 309, 311, 313, 314A, 315, 316A, 320, 322, 367–370, 373, 374, 390, 393, 417, 419, 420, 427, 432, 434, 436, 437A, 440, 449, 450, 464, 476, 477, 522, 523, 535, 542, 553, 557A, 606, 607, 616, 621, 632A
Wittenberger Konkordie (1536) 301, 308, 414, 430, 435, 468, 474, 518, 584, 636, 638A, 659
Wittenberger Promotionsthesen (1570) 31A, 137, 148, 149, 156, 157, 159, 161–164, 168, 174, 175, 182, 185, 188, 194A, 198, 200, 205–207, 209, 220, 232, 295, 310, 315, 316A, 321, 322, 339, 364, 367, 375, 427, 500A
Wittenberg, theologische Fakultät 16, 19, 23, 34A, 96, 113, 114, 136, 143, 178, 189, 196, 211, 220, 221, 223, 230A, 234, 246, 248A, 256–258, 264, 288, 295, 303, 310, 311, 316, 317, 321, 369, 375, 380, 389, 424, 433, 434A, 454, 522, 541,542, 544, 546, 549, 555, 558A, 565, 656, 664, 692
Württemberger Bekenntnis (1572) 32A, 520
Zerbster Konvent/Abschied (1570) 137, 141–144, 147, 159, 161, 185, 189, 197, 198
Zusammenhang/Trennung zwischen Christologie und Abendmahlslehre 164, 165, 177, 185, 197, 380, 394, 399, 410, 421, 426, 430, 481, 527, 529, 545, 664
Zwei-Naturen-Anthropologie 350
Zwei-Naturen-Christologie 149, 243, 297, 570, 698
Zwinglianer/zwinglianisch 177, 185, 224–226, 270, 279, 409, 421, 452, 466, 486, 500, 501, 507, 511–518, 520A, 521, 522, 524, 525, 528, 529, 533, 552, 558A, 632A, 639, 643, 644, 659, 668, 683, 685–687, 689, 693, 694

Bayerische Staatsbibliothek München

Nachwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2004/2005 bei der Evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig gekürzt und bearbeitet.

Meinem Doktorvater, Herrn Professor Dr. Notger Slenczka, danke ich herzlich für seine stets freundliche und kompetente Beratung. Frau Professor Dr. Irene Dingel gilt mein Dank für die kritische Begleitung des Entstehens dieser Dissertation und die Erstellung des Zweitgutachtens.

Frau Professor Christine Axt-Piscalar und Herrn Professor Dr. Gunther Wenz danke ich für die Aufnahme in die Reihe „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie", dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für seine freundliche und kompetente Beratung.

Dem Land Rheinland-Pfalz gilt mein Dank für die Gewährung eines Promotionsstipendiums nach dem Landesgraduiertenförderungsgesetz.

Die Drucklegung wurde von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, dem Johannes-Bugenhagen-Verein der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland durch namhafte Zuschüsse unterstützt, wofür ich ebenfalls danken möchte.

Mein Dank gilt darüber hinaus vor allem Herrn Professor Dr. Werner Klän, der mein Interesse an der Spätreformationszeit geweckt hat, Herrn Professor Dr. Ernst Koch für seine kritische und hochkompetente Begleitung der Entstehungsphase meiner Dissertation, sowie Herrn Professor Dr. Günther Wartenberg für seine wertvollen Hinweise.

Meinem Kollegen, Herrn Dr. Henning Jürgens, möchte ich danken für das Korrekturlesen meiner ungekürzten Arbeit und manch hilfreichen Hinweis.

Nicht zuletzt gilt mein Dank meinen Eltern Karola und Dr. Erwin Hund für ihre liebe Begleitung und Unterstützung und meiner Frau Marharyta Hund für ihren liebevollen Beistand. Ihnen und meinem Patensohn Daniel Johannes Raff sei dieses Buch gewidmet.

Mainz, im Juni 2006 Johannes Hund

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz. Eine Auswahl:

V&R

Band 116: Jun-Hyung Jhi

Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung

2006. Ca. 210 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56341-8
ISBN 13: 978-3-525-56341-0

Band 115: Alexander Heit

Versöhnte Vernunft

Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie

2006. Ca. 288 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56343-4
ISBN 13: 978-3-525-56343-4

Band 113: Jennifer Wasmuth

Der Protestantismus und die russische Theologie

Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

2006. Ca. 390 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56340-X
ISBN 13: 978-3-525-56340-3

Band 112: Miriam Rose

Fides caritate formata

Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin

2006. Ca. 320 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56342-6
ISBN 13: 978-3-525-56342-7

Band 111: Christiane Tietz

Freiheit zu sich selbst

Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme

2005. 234 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56339-6
ISBN 13: 978-3-525-56339-7

Band 110: Matthias Haudel

Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes

Grundlagen eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses

2005. 640 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56338-8
ISBN 13: 978-3-525-56338-0

Band 109: Martin Hailer

Gott und die Götzen

Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte

2005. 430 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56336-1
ISBN 13: 978-3-525-56336-6

Band 108: Max Josef Suda

Die Ethik Martin Luthers

2006. 221 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56337-X
ISBN 13: 978-3-525-56337-3

Band 107: Markus Mühling

Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung

Gottes Opfer an die Menschen

2005. 382 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56335-3
ISBN 13: 978-3-525-56335-9

Vandenhoeck & Ruprecht

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz. Eine Auswahl:

V&R

Band 106: Magnus Schlette

Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen

Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus

2005. 384 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56333-7
ISBN 13: 978-3-525-56333-5

Band 105: Christoph Klein

Das grenzüberschreitende Gebet

Zugänge zum Beten in unserer Zeit

2004. 222 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56334-5
ISBN 13: 978-3-525-56334-2

Band 104: Karsten Lehmkühler

Inhabitatio

Die Einwohnung Gottes im Menschen

2004. 365 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56331-0
ISBN 13: 978-3-525-56331-1

Band 103: Henning Theißen

Die evangelische Eschatologie und das Judentum

Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher

2004. 328 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56256-X
ISBN 13: 978-3-525-56256-7

Band 102: Dorette Seibert

Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft

Der junge Schleiermacher und Herrnhut

2003. 367 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56242-X
ISBN 13: 978-3-525-56242-0

Band 101: Claus Schwambach

Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess

Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch

2004. 397 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56239-X
ISBN 13: 978-3-525-56239-0

Band 100: Per Loenning

Is Christ a Christian?

On Inter-Religious Dialogue and Intra-Religious Horizon

2002. 254 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56225-X
ISBN 13: 978-3-525-56225-3

Band 99: Eeva Martikainen

Religion als Werterlebnis

Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann

2002. 215 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56218-7
ISBN 13: 978-3-525-56218-5

Band 98: Heinrich Assel

Geheimnis und Sakrament

Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig

2001. XII, 412 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56211-X
ISBN 13: 978-3-525-56211-6

Band 96: Bernd Oberdorfer

Filioque

Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems

2001. 628 Seiten, gebunden
ISBN 10: 3-525-56207-1
ISBN 13: 978-3-525-56207-9

Vandenhoeck & Ruprecht